أنطونيو غرامشي

قضايا المادّيّة التاريخية

ترجمة: فواز طرابلسي

المكتبة التقدمية

المتوسط

من الكتاب

.. «ينبغي تبديد الوَهْم الشائع الذي يقول إن الفلسفة مهمة غريبة وشاقة، لمجرّد كونها نشاطاً ذهنياً متمايزاً، تتعاطاه فئة من الاختصاصيين، أو من الفلاسفة المنهجيين المحترفين. والواجب تبيانه - أولاً بأول - هو أن كل البشر "فلاسفة"، ويكون ذلك بتعريف حدود وملامح "الفلسفة العفوية" التي يمارسها الجميع. وهذه الفلسفة كامنة: ١) في اللغة - واللغة مجموعة من المعطيات والمفاهيم المحدّدة، وليست مجرّد كلمات لا محتوى نحوي لها. ٢) في "الحكمة الشعبية" و"الحسّ السليم". ٣) في الدين الشعبي، وبالتالي في مجمل نظام المعتقدات والخرافات ووجهات النظر وأنماط السلوك التي تشملها جميعاً تسمية "فولكلور". »..

المتوسط

قضايا المادّيّة التاريخية

حقوق هذه الترجمة العربية ونشرها © ٢٠١٧ منشورات المتوسط - إيطاليا.

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمح بنسخ أو استعمال أو إعادة إصدار أي جزء من هذا الكتاب سواء ورقياً أو إلكترونياً أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي من الناشر. ويجوز استخدامه لأغراض تعليمية أو لإصدار كتب موجهة إلى ضعيفي البصر أو فاقديه شريطة إعلام الدار. تستثنى أيضاً الاقتباسات القصيرة المستخدمة في عرض الكتاب.

Testi Selezionati Sul Materialismo Storico *by* "Antonio Gramsci"
Arabic copyright © 2017 by **Almutawassit Books.**

المؤلف: أنطونيو غرامشي / المترجم: فواز طرابلسي
عنوان الكتاب: قضايا المادية التاريخية
الطبعة الأولى: ١٩٧١ دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
الطبعة الثانية: ٢٠١٨
تصميم الغلاف والإخراج الفني: الناصري

ISBN: 978-88-85771-03-1

منشورات المتوسط

ميلانو / إيطاليا / العنوان البريدي:
Alzaia Naviglio Pavese. 120/ 20142 Milano / Italia
العراق / بغداد / شارع المتنبي / محلة جديد حسن باشا / ص.ب 55204.
www.almutawassit.org / info@almutawassit.org

أنطونيو غرامشي

قضايا المادّيّة التاريخية

ترجمة: فواز طرابلسي

المتوسط

تصميم لدراسة عن غرامشي

ريجيس دوبريه(*)

١

إن "تاريخية" Historicism غرامشي قابلة للارتداد ضدّه؛ بمعنى أنه ينطبق عليه - هو أيضاً - تحليل، يبيّن الحدود التاريخية لفكره. وبالتأكيد، يستحيل فَهْم غرامشي خارج إطاره التاريخي المخصوص، أو معزولاً عن التيارات الفكرية التي تصدّى لها.

١- استهدف غرامشي - أساساً - نقد النزعة الميكانيكية في الحركة "الاشتراكية - الديمقراطية" وعند بوخارين. وقد رأى في هذه النزعة شكلاً من أشكال القدرية Fatalism، واعتبرها خلطاً بين علم الطبيعة وعلم التاريخ (وهذا ما يفسّر معارضته لإنجلز، وللنزعة العلمية).

ما هو الخطر الرئيس [المحدث بالماركسية] بنظر غرامشي؟ ما هي عملية الخلط الرئيسة التي حدّد غرامشي موقفه بالنضال ضدّها، والارتباط بها، داعياً إلى التمييز بينها وبين الماركسية؟ إن تعيين خصوصية عقيدة أو نظرية ما - أي جوهرها - أمر، لا يمكن الاضطلاع به، على نحو مجرّد؛ ذلك أنه عملية فعل وردّ فعل. أن نعرِّف يعني أن نميِّز، أن نعزل موضوعاً ما عن محيطه التاريخي، عن نسبه، وعن علاقاته الحميمة. يشرع غرامشي في تعيين طبيعة الماركسية بتمييزها عن النزعة المادّيّة الميكانيكية التي كانت

*) مترجم عن مجلة "نيو ليفت رفيو" عدد ٥٩، كانون الثاني - شباط ١٩٧٠. الهلالان العاديان من وضع المؤلف، أما الهلالان "المستقيمان"؛ فمن وضع المترجم لإيضاح بعض الجمل.

سائدة في القرن الثامن عشر؛ أي أنه يخوض معركة. ولذا؛ فقد اتسم نشاطه النظري بالسمة السجالية، بالدرجة الأولى؛ كما أن نشاطه العلمي - بوصفه مناضلاً [شيوعياً] - كان يرتكز على هذا النشاط النظري. ويخطئ كل مَن يحاول "تبرئة" بعض صيغ غرامشي النظرية - مهما تكن هذه الصيغ مثيرة للدهشة والاستغراب - بالقول إنها ناجمة عن دوره كمناضل عملي (..). الواقع أن كل تحليل نظري - في جوهره - تحليل سجالي؛ أي أنه شكل من أشكال النقد "الملتزم". إن ماركس ذاته يبني كتابه رأس المال على نقد الاقتصاد السياسي؛ إذ ينطق من السجال ضدّ سميث وريكاردو وساي. لكن الطريف في غرامشي أنه لا يُخفي "التزامه"، ولا يدّعي السعي وراء "موضوعية" مدرسية، أو أكاديمية، أو "علمية". بل يُسلِّم نظرياً بضرورة المساجلة العلنية.

٢- في مساجلته هذه، ينطلق غرامشي من كروتشي وسوريل ودي مان (أي يستعين بهؤلاء المفكّرين). لكنه يبالغ في أهمّيّتهم، وخاصة بالنسبة لكروتشي. غير أن هذه المبالغة، بنظرنا، هي - أيضاً - سمة تاريخية، وعلامة من علامات العصر [عصر غرامشي].

٢

رغم هذه التحفظّات، يبقى فضل غرامشي الكبير [على الفكر الماركسي] في كونه اعتمد وحدة النظرية مع الممارسة كمحور، وكمركز ارتباط استراتيجي لتحليلاته؛ وعارض بشدة أية محاولة للفصل بينهما. وغرامشي هو ذلك المفكر الذي يتساءل - باستمرار - عن كيفية تحقيق الانتقال من النظرية إلى التاريخ. وما من مناضل أصيل، يسعى لممارسة عمل ثوري فعلي، إلا ويواجه هذه المسألة - مسألة تحقيق اللحمة بين التاريخ والفلسفة.

وتتبدّى مسألة تحقيق هذه اللحمة على الأصعدة التالية:

١- الصعيد الثوري - السياسي: تحقيق الوحدة بين "العفوية" و"القيادة الواعية" (حركة المجالس العمّالية في تورينو)؛ العلاقة بين الحزب والجماهير، وبين القيادة والقاعدة (...) الحزب = التثقيف = المثقّف الجماعي (الحزب، "بوصفه" مثقّفاً جماعياً)؛ وهنا نفي النفي، ذلك أن الموقف هو فعلاً الفرد(*).

٢- الصعيد النظري: "قد يحدث أن تتعارض النظرية المعاصرة مع المشاعر العفوية للجماهير". ولكن "هذا التعارض هو تعارض كمّيّ، وليس تعارضاً نوعياً". المهمة هنا تحقيق ارتباط الماركسية بالحكمة الشعبية، فتستوعبها، وتتجاوزها، في آن معاً.

٣- الصعيد الثقافي: يمكن تقييم "المثقّفين" اعتماداً على مقدرتهم على - أو عجزهم عن - أن يرتبطوا بالجماهير الصاعدة. فإذا تمكّنوا من ذلك، كانوا مثقّفين "عضويين"؛ وإلا، فهم مثقّفون اصطناعيون، ومزيّفون.

٤- الصعيد الفني: مسألة الأدب الشعبي: كيف يتحقّق الارتباط بين الأدب والشعب؟ كيف يمكن وضع أدب النخبة بمتناول الشعب والأمة؟ هذان السؤالان يفسّران اهتمام غرامشي الدقيق بواقع الأمة التاريخي؛ هذا الاهتمام الذي لا يمكن عزله عن الاهتمام النظري. تُولَد الماركسية [في أمة ما] عبر عملية تلقيح تاريخية عميقة الجذور؛ بحيث تأتي تكملة لتراث قائم، وتجسّد هذا التراث على نحو ملموس. لذا؛ يتوجب على الماركسية أن "تترجم" عيانية الحياة في قالب نظري (ذلك أن "نظرة مدرسية أو أكاديمية

*) راجع الأمير الحديث: ترجمة قيس الشامي وزاهي شرفان، دار الطليعة بيروت ١٩٧٠.

للتاريخ والسياسة ليست إلا تعبيراً عن موقف استكاني" - غرامشي - وهذا حُكم صحيح تاريخياً). ترجمة الحكمة الشعبية إلى فلسفة، واستيعاب الفلسفة (الماركسية) داخل الحكمة الشعبية - هاتان هما القاعدتان الرئيستان لفكر غرامشي. أي أن غرامشي يطرح مسألة الانتقال من الواحدة للأخرى- ويفهم هذا الانتقال على أنه عملية ترجمة واستيعاب معاً.

٣

إننا نملك أسبقية تاريخية واضحة على غرامشي. ذلك أنه لم يُقدَّر له أن يشهد "انتقال" الماركسية (وتحوّلها) إلى مجتمع تاريخ عَيني. فما كان بمقدوره أن يُقيّم نتائج هذا "الانتقال" بالنسبة للماركسية وللمجتمع الروسي. أما نحن؛ فقد واكبنا تجربة تاريخية فذّة طوال نصف قرن. وهذا ما يخوّلنا أن نسأل: ما الذي يحدث لنظرية ما عندما تتحوّل إلى إيديولوجية رسمية في عدد من البلدان؟ وما الذي يحدث لثقافة معينة عندما تستوعب نظرية "علمية"؟.

لا بد لنا هنا من ملاحظة حول الماركسيين. لم تُفكِّر الماركسية - بعد - بعملية تجسيدها تاريخياً. فخلال السنوات الخمسين الأخيرة، أمست الاشتراكية واقعاً تاريخياً واجتماعياً وثقافياً، بالنسبة لثلث سكان الكرة الأرضية المتواجدين في "البلدان ذات النُّظُم الاشتراكية"، أو في ما كان يُسمّى سابقاً "المعسكر الاشتراكي". وتشكّل هذه السنوات الخمسون تاريخاً ذا حصيلة معينة. وبما أنه تاريخ مركّب، فلا بد من أن تكون حصيلته مركّبة هي أيضاً؛ إذ ليست هذه الحصيلة تعبيراً سطحياً عن مبدأ بسيط؛ فثمّة أصعدة مختلفة، وتباينات وتناقضات اقتصادية وثقافية وسياسية بين هذه الأصعدة، في داخل كل بلد [اشتراكي]، وبين البلدان ذاتها.

ولكنْ؛ إذا كان الواقع مركّباً، فهذا يعني أنه لا بد له من تحليل مركّب؛ ولا يعني - إطلاقاً - أنه يمكن الاستغناء عن كل تحليل.

وهذا ما لم يحصل بعد. إن هذا "الإنجاز" الاشتراكي (هذه المحصلة التاريخية المركّبة) لم يصبح - بعد - موضوع تحليل ماركسي. وذلك لأسباب عديدة:

١- ليست الماركسية أداة تحليل للاشتراكية، وإنما هي أداة تحليل للنظام الرأسمالي. وتتبدّى هذه الثغرة في الحقل الاقتصادي؛ حيث يأس علماء الاقتصاد والماركسيون المنكبّون على نبش المراجع في فكر ماركس (نقد برنامج غوتا، البيان الشيوعي، المراسلات، إلخ).

٢- إن الضرورات التاريخية للنضال أعطت الأولوية لمهمة الدفاع على مهمة المعرفة. لا بد - أولاً بأول - من الدفاع عن المعسكر الاشتراكي ضدّ خصومه ومهاجميه لوقاية البروليتاريا من مهاوي الشك واليأس. ومن هنا؛ تتولّد التبريرات بدلاً من التحليلات. فيتعذّر اتخاذ موقف متجرّد. ذلك أن تحليلاً مُنزَّهاً لا بد له من إثبات وجود تناقضات داخل الاشتراكية - تناقضات تدّعي الشيوعية - بوصفها إيديولوجية جماهيرية - أنها قد اختفت.

٣- إن مثل هذا التحليل لا بد له من الاستعانة بمفاهيم غير أرثوذكسية مثل "الحضارة" و"الثقافة"، وما شابه.

٤- تخلُّف الوعي - والعلم كذلك - عن مواكبة العمليات التي تشكّل موضوع هذا الوعي، وذاك العلم.

٤

غرامشي فيلسوف ومؤرّخ، في آن معاً (وهذا قول صحيح حتّى بالنسبة

لكمّيّة ما أنتجه؛ إذ ترك عدداً متساوياً من الكتابات الفلسفية والتاريخية). لكنه ليس مؤرّخاً للفلسفة - فذلك يفترض أن للفلسفة تاريخاً خاصاً بها، يمكن إدراكه من داخل الفلسفة نفسها (وهذه مقولة مثالية مضادّة لاتجاه فكر غرامشي)، ولا هو فيلسوف للتاريخ - إذ إن ذلك يفترض تذويب التاريخ في غائية فلسفية ما (وتلك - أيضاً - مقولة مضادة لاتجاه فكره). المسألة التي يواجهها كامنة في واو العطف هذه؛ ذلك أن غرامشي يقف عند الحدّ الفاصل بين العلاقة والتمايز. فبدلاً من أن يعتبر أن العلاقة (بين الفلسفة والتاريخ) قائمة ومستمرّة، ينظر إليها كمسألة، أو كعدّة مسائل متجدّدة باستمرار، ومخصوصة و"تاريخية". التاريخ بوصفه مسألة تبحث عن حلّ - ذلك هو مركزة القوة في فكر غرامشي. أما نقطة الضعف عنده - أو بالأحرى الانحراف "التاريخي" Historicist الذي عانى منه - فتظهر عندما يعالج التاريخ على أنه يحوي في داخله حلاً لمسألته، على أنه مسألة تحلّ نفسها بنفسها. "البشرية لا تطرح على نفسها - أبداً - إلا تلك المسائل التي تقدر على حلّها، إلا تلك المسألة التي باتت شروط حلها متوافرة..." (ماركس) - تلك هي اللازمة التي تتكرّر باستمرار عند غرامشي. هنا ترد بعض الشكوك: لماذا وكيف لا يمكن اعتبار "التاريخية" مجرّد مذهب، يقول بنسبية الظاهر التاريخية؟ وتظهر بعض الثغرات: ما هي الشروط التي تسمح بانبثاق العلم؟ ولماذا يظهر العلم أصلاً؟ وثمّة بالإضافة لكل ذلك حدّ موضوعي تاريخي، يضيف على بعض نصوص غرامشي قدرته على استثارة المشاعر (دون أن ينتقص من قيمتها - فهي تبقى شواهد أمل تاريخي، وعلامات استدلال عليه)، وهي النصوص التي تتوقّع - والتي ترجو من "تحوّل" النظرية إلى ممارسة - ولادة حضارة وثقافة جديدتين، وسيادة نمط حياة ومجموعة من القِيَم تختلف جذرياً عن تلك التي كانت

سائدة في ظل الرأسمالية؛ تلك القيم التي فقدت تماسكها العضوي، وأصيبت بالانحلال والازدواجية. والواقع أن التاريخ خيّب آمال غرامشي هذه في أوروبا (أي في الاتحاد السوفييتي، والديمقراطيات الشعبية). والواجب الذي يمليه علينا - الآن - التزامنا بفكر غرامشي هو البحث عن أسباب خيبة الأمل هذه وأشكالها ونتائجها. نقول "الواجب الذي يمليه علينا التزامنا بفكر غرامشي"؛ لأن المسألة تتعلق بأوروبا، بالدرجة الأولى، ويقع حلّها على عاتق العمّال والمثقّفين في إيطاليا وفرنسا. والحقيقة أن بعض الشروط السياسية للاضطلاع بهذه المهمة باتت متوافرة، وخاصة في إيطاليا. إلا أن الدينامية الموضوعية للسجال النظري (بما يتضمن من هجمات مضادة) ستدفع بالنقد إلى الانحراف نحو اليمين - أي نحو "التحريفية"- بالقدر الذي يستعين فيه بنقاط استدلال من أوروبا وحدها. أما إذا استعان - في الطرف المقابل - بنقاط استدلال مُستجرّة من أساطير العالم الثالث وحدها - واكتفى بما يرد إليه من خارج أوروبا - فسوف يتّجه هذا النقد - آنذاك - وجهة "يسارية" رومانسية مجرّدة، مقلوعة الجذور، ومفتقرة إلى نقاط ارتكاز في الواقع. هل يمكن تفادي الخيار بين هذين الاحتمالين؟ هل يمكن تفادي سوء الفَهْم بين موقفين مغلوطين (موقف يمين، هو الموقف الأكثر شيوعاً، وموقف يساري، تحمله أقلّيّات معزولة)، كلاهما منحرف بما فيه الكفاية؛ بحيث يبرّر الآخر، ويمدّه بسبب وجوده؟ إذا استند حكمنا على الأحداث - على ما يجري في روما أو باريس- يصعب علينا الإجابة عن هذا السؤال بالإيجاب.

(أعني بـ"الواقع" الظواهر التي يجري تناولها من منظار نقدي، الظواهر التي تحدّدت شروط إمكانها الفعلية. إن مأساة "أيار ١٩٦٨" تكمن في أنها تلعب - بالنسبة لليسار المتطرف - الدور ذاته الذي لعبه "تموز ١٩٣٦"

بالنسبة للإصلاحية الشيوعية: دور الأسطورة التبريرية، ودور الترسّب لسنوات من الأوهام(*). أما الجديد - بالمقارنة مع ما جرى عام ١٩٣٦ -؛ فهو السرعة التي حقّقت فيها هذه الظاهرة (أحداث أيار ١٩٦٨) الانتقال من التاريخ إلى الأسطورة، من الواقع إلى الرمز. ويعود ذلك - طبعاً - إلى التقدّم الذي أحرزته الرأسمالية في مجال القدرة على استيعاب أولئك الذين ينافسونها على السلطة - وذلك عن طريق الكُتُب، والصحافة، والأفلام، والمسرحيات، وما شابه. لكن أحداث "أيار ١٩٦٨" قد تمكّنت - بالدرجة الأولى - من تلبية حاجة حقيقية، حاجة عظيمة مكبوتة، تستشعرها المجموعات الثورية (ويستشعرها - إلى حدّ أقل - المجتمع بأسره، على أنها حاجة، يجب رفضها ونبذها). وهذه الحاجة هي - بالتحديد - الحاجة إلى الأسطورة، إلى أسطورة محلية، تُولَد من داخل الرأسمالية. ولنتذكر - هنا - أن كل أسطورة - بوصفها مطلقاً - تعبِّر عن عملية بتر نسبية (مع الأوضاع القائمة). وقد تولّدت هذه الحاجة عن البون الشاسع الناجم عن التفاوت بين تاريخ مباشر، محلي، باهت، إصلاحي، ورتيب، من جهة، وبين رياح الثورة العاصفة (على أوروبا) من الصين وفيتنام وكوبا (وهذه الرياح قوة ثورية مدمّرة، لكنها تبقى بعيدة عن أوروبا، تصل إليها عبر عدد من الوسائط) من جهة أخرى؛ دون أن يستطيع هذان الصعيدان الالتقاء في زمان ومكان واحد. هكذا مُلئ البون بما بدا وكأنه واقع فعلي: الأساطير المتولّدة من أحداث "أيار ١٩٦٨". وأشبعت الحاجة السالفة الذِّكْر لمدّة عشرين سنة).

---

*) أحداث أيار ١٩٦٨ هي الانتفاضة الطلابية - العمّالية في فرنسا. وأحداث تموز ١٩٣٦ هي مجيء "الجبهة الشعبية" للحكم في فرنسا، بقيادة ليون بلوم، ودعم الحزب الشيوعي (المترجم).

علامات استدلال أولية

ينبغي تبديد الوَهْم الشائع الذي يقول إن الفلسفة مهمة غريبة وشاقة، لمجرّد كونها نشاطاً ذهنياً متمايزاً، تتعاطاه فئة من الاختصاصيين، أو من الفلاسفة المنهجيين المحترفين. والواجب تبيانه - أولاً بأول - هو أن كل البشر "فلاسفة"، ويكون ذلك بتعريف حدود وملامح "الفلسفة العفوية" التي يمارسها الجميع. وهذه الفلسفة كامنة: ١) في اللغة - واللغة مجموعة من المعطيات والمفاهيم المحدّدة، وليست مجرّد كلمات لا محتوى نحوي لها. ٢) في "الحكمة الشعبية" و"الحسّ السليم"(*). ٣) في الدين الشعبي، وبالتالي في مجمل نظام المعتقدات والخرافات ووجهات النظر وأنماط السلوك التي تشملها جميعاً تسمية "فولكلور".

وبعد أن نبيّن أن كل إنسان فيلسوف - وعلى على نحو غير واعٍ وكلّ بطريقته الخاصة؛ لأن أدنى تعبير عن نشاط فكري ما، في اللغة مثلاً، ينطوي على رؤية شاملة خاصة(**) ننتقل إلى المستوى الثاني، مستوى

---

*) يورد غرامشي أكثر من تعريف لما يعنيه بـ"الحكمة الشعبية" Sens Common- Common Sense أما "الحسّ السليم" Bon Sens- Good Sense؛ فهو القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب. (المترجم).

**) رؤية شاملة: هنا وفي سائر الكتاب ترجمة لكلمة Weltanschauung الألمانية، و"World-View الإنكليزية. ويعرفها غرامشي خلال هذا النص كفلسفة استحالت حركة ثقافية، أو ديناً، أو عقيدة، وتولّد عنها نشاط عملي، يتضمن هذه الفلسفة كمسلّمة نظرية، ويمكن تسميتها "إيديولوجية"، شرط أن تُفهَم على أنها تمثُّل شاملٌ للعالم والحياة، يتجلى ضمناً في الفن والقانون والنشاط الاقتصادي وكلّ أوجه الحياة الفردية والجماعية (المترجم).

الوعي والنقد. ننتقل إلى السؤال التالي: هل من الأفضل أن يفكّر المرء بطريقة مفكّكة وعَرَضية، تفتقر إلى الوعي النقدي؛ أي أن يساهم في رؤية شاملة، تفرضها عليه البيئة الخارجية على نحو آلي؛ أي تفرضها واحدة من الفئات الاجتماعية المتعددة التي ينتسب إليها المرء لحظة وُلُوجه عالم الوعي (وقد تكون هذه الفئة قرية المرء، أو مقاطعته؛ وقد تمتدّ جذورها إلى الرعية، وإلى "النشاط الذهني" الذي يمارسه كاهن الرعية، أو شيخ العشيرة الكهل الذي استحالت حكمته ناموساً، أو العجوز التي ورثت حِرفة العرّافات، أو المثقّف الذليل الذي تنغّصه حماقته وعجزه عن المبادرة)؟ أم أنه من الأفضل أن يصوغ المرء - على نحو نقدي واعٍ - رؤيته الشاملة الخاصة، فيختار مجالس النشاط الخاص به اعتماداً على مجهوده الذهني، ويساهم مساهمة فعّالة في صنع تاريخ العالم، فيمسي دليل ذاته رافضاً أن تتكوّن شخصيته بفعل عوامل خارجية؟.

ملاحظة أولى: خلال اكتسابه لرؤيته الشاملة، ينتسب المرء - دائماً وأبداً - إلى جماعة معينة، تضم جميع العناصر التي تشترك فيما بينها بنمط تفكير وسلوك متماثلين. كلنا متمذهب لمذهب، أو لآخر. فالإنسان لا يوجد إلا كفرد ضمن جماعة، ككائن جماعي. والسؤال هنا: ما هو النوع التاريخي للمذهب أو للجماعة البشرية التي ينتسب إليها الفرد؟ عندما تكون رؤيته الشاملة لا نقدية ولا متماسكة، وإنما مفكّكة وعَرَضية، تكون شخصية المرء متنافرة التكوين، تنطوي على عناصر عائدة إلى العصر الحجري جنباً إلى جنب مع مبادئ أكثر العلوم تقدّماً؛ كما تنطوي على ترهات، خلّفتها حقبات التاريخ الماضية - يجري اختيارها على نحوٍ متزمّت - جنباً إلى جنب مع سوانح فلسفة مستقبلية: فلسفة الجنس البشري المتّحد في العالم أجمع. من هنا، أن ينتقد المرء رؤيته الشاملة يعني أن يسكبها في وحدة

متماسكة، وأن يرفعها إلى المستوى الذي بلغه أرقى فكر في العالم. وهذا يعني - بالتالي - نقد كل المذاهب الفلسفية السابقة، بالقدر الذي تخلّف فيه هذه المذاهب طبقات رسوبية في الذهن الشعبي. ونقطة الانطلاق في عملية البلورة النقدية هذه هي الوعي الفعلي للذات - "اعرف نفسكَ بنفسكَ" - على اعتبار أن هذه الذات نتاج لعملية تاريخية ما تزال قائمة حتّى الآن، خلّفت فينا آثاراً عديدة، ولكنْ؛ دون أن تضع لنا حدوداً بهذه الآثار. المهمة الأولى - إذنْ - هي وضع مثل هذا الجدول.

ملاحظة ثانية: يستحيل عزل الفلسفة عن تاريخ الفلسفة، أو الثقافة عن تاريخ الثقافة؛ إذ يستحيل على المرء أن يكون فيلسوفاً، بالمعنى المباشر والفعلي لهذه الكلمة - أي أن يملك رؤية شاملة نقدية ومتماسكة - بدون أن يعي المسار التاريخي لفلسفته، وحقبة التطور التي تمثّل، وكونها تتناقض مع رؤى أخرى، أو مع عناصر مع رؤى أخرى. ذلك أن رؤية المرء الشاملة جواب على مشكلات معينة، يطرحها الواقع نفسه، وهي مشكلات بالغة التحديد و"التفرُّد" من حيث دلالتها المباشرة. كيف لنا أن ندرك الحاضر - وهو حاضر بالغ الخصوصية - إذا نحن استعنّا بخطٍّ تفكير، تكوَّن في الماضي، وغالباً ما يكون قد تكوّن في ماضٍ سحيق، عفّى عليه الدهر؟ فالذي يستعين بخطٍّ تفكير كهذا لا يكون هو نفسه إلا ترسّباً "متحرّكاً" من ترسّبات الماضي، صدفة متحجّرة، لا تستشعر العالم الحديث؛ أو هو - على الأقلّ - شخص متنافر التكوين. وهذا هو حال الفئات الاجتماعية التي تعبّر - بأوجه معينة - عن أرقى مستويات الحداثة، بينما تكون متخلفة أيّما تخلّف في أوجه أخرى، بحكم موقعها الاجتماعي، فيتعذّر عليه - بالتالي - تحقيق استقلالها التاريخي الناجز.

ملاحظة ثالثة: إذا صحّ ما نقوله من أن كل لغة من اللغات تنطوي على عناصر رؤية شاملة خاصة وثقافة معينة، يصح - أيضاً - القول إن لغة المرء مقياس لمدى تعقيد أو سذاجة رؤيته الشاملة. فالذي لا يجد إلا اللغة العامية، أو يتعذّر عليه فَهْم الفصحى فَهْماً كاملاً، لا بد أن يكون إدراكه للعالم محدوداً وأفقه ضيقاً، إلى حدٍّ ما؛ أي لا بد لهذا الإدراك من أن يكون متكلّساً ومتخلّفاً، إذا ما قُورن بالتيارات الفكرية الرئيسة التي تتحكّم بمجرى التاريخ العالمي. فتكون اهتماماته محدودة، ذات طابع "حرفي" و"اقتصادي" إلى حدٍّ ما - أي مفتقرة إلى الشمول. وبالرغم من أنه يصعب على المرء - أحياناً - أن يُتقن عدداً من اللغات الأجنبية تخوّله الاتصال بالثقافات الأخرى، يتوجّب عليه - أقلاً - إتقان لغته القومية. ذلك أنه بالإمكان ترجمة تراث حضارة راقية إلى لغة حضارة راقية أخرى؛ أي إلى لغة قومية راقية، تتميز بغنى وتعقيد تاريخيين؛ مثلما هو بمقدور هذه الحضارة أن تُترجم تراث أية حضارة راقية أخرى إلى لغتها، فتُمسي هذه اللغة أداة تعبير عالمية. وهذا ما تقصّر دونه اللغة العامية.

ملاحظة رابعة: إن بناء ثقافة جديدة لا يفترض تحقيق اكتشافات "فريدة" وحسب. وإنما يستوجب - أيضاً، وبالأخص - التعميم النقدي للحقائق المكتشفة - "تشريكها"، إذا جاز التعبير - إلى حدّ جعلها مرتكزاً للنشاط العملي، وعنصر تنسيق وضبط فكري وأخلاقي. ذلك أن تخويل جماعة من البشر التفكير بتناسق وانتظام حول شؤون العالم الحقيقي الراهن لهو حدث "فلسفي" أهم بكثير وأكثر "تفرّداً" من اكتشاف أحد "العباقرة" الأفذاذ لحقيقة جديدة، لا يتم تداولها خارج نطاق عدد ضئيل من المثقّفين.

العلاقة بين الحكمة الشعبية والدين والفلسفة

الفلسفة نظام فكري متكامل. وهذا ما لا يستطيع أن يكونه الدين، أو الحكمة الشعبية. وتجدر الملاحظة أن الدين والحكمة الشعبية لا يطابق واحدهما الآخر. فالدين عنصر من عناصر الحكمة الشعبية المجزّأة. وكذلك فإن الحكمة الشعبية تسمية جامعة، مثلها في ذلك مثل الدين؛ إذ إنه توجد أكثر من حكمة شعبية واحدة؛ لأنها نتاج تاريخي، وجزء من عملية التطور التاريخي. والفلسفة تجاوز للدين وللحكمة الشعبية معاً. وبهذا المعنى، تكون مطابقة للحسّ السليم الذي يختلف كلّيّاً عن الحكمة الشعبية.

العلاقة بين العلم والدين والحكمة الشعبية

يتعذّر على الدين والحكمة الشعبية بناء نظام فكري متكامل؛ لأنه يستحيل سكب أيّ منهما في وحدة متماسكة حتّى داخل الوعي الفردي ذاته، ناهيك بالوعي الجماعي(*). وحريّ بنا القول إنه يستحيل سكب أيّ منها في وحدة متماسكة "طوعاً" - لأن ذلك لا يتمّ إلا بأساليب "قسرية"، وهذا ما حصل في الماضي ضمن حدود.

---

*) يناقش غرامشي - لاحقاً - الاتجاه في كل دين إلى الانقسام إلى دينين على الأقل: دين رسمي ودين شعبي (في المجتمعات ذات النُّظُم الثيوقراطية غالباً ما تتعدّد المذاهب؛ إذ تعبّر كل قوة اجتماعية معارضة عن نفسها على شكل "هرطقة" جديدة مضادّة للمذهب الرسمي- والتاريخ العربي حافل بأمثلة على ذلك).

أما استحالة سكب الحكمة الشعبية في وحدة متماسكة وطابعها المجزّأ والمبعثر الذي شدّد عليه غرامشي؛ فنتبيّنه بأوضح شكل في تناقضات الأمثال الشعبية. وفيما يلي بعض الشواهد عن الأمثال الشعبية في منطقة المتن بلبنان (جمعها وعلّق عليها الأستاذ أنيس فريحة، طبع الجامعة الأميركية ببيروت، ١٩٥٣):

- الفقير فقير من إيده/ ربنا بيطعم ناس، وبيحرم ناس.

(المسؤولية البشرية عن الفقر) / (المسؤولية الربّانية عن الفقر).

- حبّ الصدق، ولو ضرّك، وأبغض الكذب، ولو سرّك/ بوس الكلب بتمّه (بفمه)؛ لتنال أربك منه - زبّال (عامل تنظيفات) المدن، ولا سلطان القرايا (القرى) / تيس الجبل، ولا فيلسوف المدينة؛ إلخ.. (المترجم).

لاحظ مسألة الدين مأخوذاً ليس بمعناه اللاهوتي، وإنما بمعناه العلماني كوحدة إيمان، تجمع بين رؤية للعالم وبين نمط السلوك المتولّد عنها. ولكنْ؛ لماذا نطلق على وحدة الإيمان هذه تسمية "الدين"؟ أ ليس الأحرى بنا أن نسمّيها "إيديولوجية"، أو بصراحة أكثر: "سياسة"؟

"الفلسفة بشكل عام" لا وجود لها في الواقع. توجد مذاهب فلسفية مختلفة، أو رؤى شاملة منوعة، يختار المرء - دائماً - فيما بينها. كيف يتمّ هذا الاختيار؟ هل هو مجرّد حدث فكري؟ أم تراه أكثر تعقيداً من ذلك؟ ألا يعاني الإنسان - في كثير من الأحيان - من تناقض بين موقفه الفكري وبين نمط سلوكه؟ فأيّ منهما - إذنْ - رؤيته الشاملة الحقيقية: تلك التي يؤكّدها منطقياً على أنها موقفه الفكري؟ أم تلك التي يفصح عنها نشاطه العلمي، والتي يتضمنها نمط سلوكه؟ وبما أن كل نشاط عملي هو نشاط سياسي، ألا يسعنا القول إن الفلسفة الحقيقية لكل إنسان كامنة برمّتها في نشاطه السياسي؟

هذا التبيان بين الفكر والعمل - أي هذا التعايش بين رؤيتين شاملتين: رؤية تؤكّدها الألفاظ، وأخرى يُفصح عنها النشاط العملي - ليس مجرّد عملية خداع للنفس. فخداع النفس قد يكون تفسيراً وافياً، في حال تواجد هذا التباين عند قلّة من الأفراد المعزولين، أو حتّى عند جماعة محدودة الحجم؛ لكنْ؛ ليس بالتفسير الوافي إطلاقاً عندما يكون هذا التباين قائماً في حياة جموع غفيرة من البشر. في حالة كهذه، يكون التباين بين الفكر والعمل تعبيراً عن تباينات أعمق ذات طبيعة اجتماعية - تاريخية. ممّا يعني أن الفئة الاجتماعية المَعنية بالأمر تملك - فعلاً - رؤية شاملة خاصة بها - حتّى ولو كانت هذه الرؤية في طورها الجنيني - يفصح عنها النشاط

العملي، ولكنْ؛ بتقطّع، وعلى شكل ومضات عندما تتصرف هذه الفئة كوحدة عضوية. غير أن هذه الفئة الاجتماعية ذاتها - بسبب خضوعها السياسي، وتبعيتها الفكرية - قد تبنّت رؤية شاملة أجنبية عنها، استعارتْها من فئة أخرى. وهي تؤكد هذه الرؤية لفظياً، وتظن - أحياناً - أنها تسترشد بها لمجرّد أنها الرؤية التي تسيّرها في "الأحوال العادية" - أي عندما لا تكون مالكة لزمام أمرها، ولا يكون سلوكها مستقلاً، بل تكون مقهورة ومخضعة. لهذا السبب بالذات، يستحيل عزل الفلسفة عن السياسة. أضيف إلى ذلك أنه بمقدورنا أن نبيّن أن مسألة اختيار ونقد رؤية شاملة، هي - أيضاً - مسألة سياسية.

لذا؛ يتعيّن علينا أن نفسّر لماذا تتعايش في حقبات التاريخ جميعها أنظمة وتيارات فلسفية متعدّدة، وأن نشرح كيف تولد هذه التيارات وتنتشر- لأنها في عملية الانتشار هذه تسلك مناح وسبلاً محددة. إن وجود مثل هذه العملية يؤكد ضرورة تنظيم المرء لسوانحه حول الحياة والعالم، على نحو منهجي ومتماسك ونقدي؛ كما يؤكد ضرورة تعريف كلمة "منهجي" تعريفاً دقيقاً؛ بحيث لا تُفهَم بمعناها المتحذلق، أو المدرسي. ولكنْ؛ لا يكون هذا التفسير إلا ضمن نطاق تاريخ الفلسفة ذاته، فهو مستحيل خارجه. ذلك أنه يُرينا كيف تطوّر الفكر على امتداد القرون، ومبلغ الجهد الجماعي الذي بُذل لصياغة منهج تفكيرنا الحالي الذي استوعب وتجاوز - في آن معاً - كل هذا التاريخ السابق، بما فيه من حماقات وأخطاء (وهذه الأخيرة هي التي لا يجوز التغافل عنها). وبالرغم من أن هذه الحماقات والأخطاء قد ارتُكبت في الماضي، وجرى تصحيحها الآن، إلا أنه ليس من المؤكد أنها لن تتكرّر في الحاضر، أو المستقبل، فتدعو الحاجة إلى تصحيحها مجدّداً.

ما هو التصور الشعبي للفلسفة؟ يمكن استخلاص ملامحه بدارسة التعابير المتداولة. ومن أكثرها شيوعاً: "النظر إلى الأمور نظرة فلسفية". إذا دقّقنا بهذه العبارة، نجد أنه لا يجوز رفضها جملة وتفصيلاً. صحيح أنها تنطوي على دعوة ضمنية للاستكانة والصبر. ولكنْ؛ يبدو لي أن الأهم من ذلك هو دعوتها جميع الناس أن يتأمّلوا، وأن يدركوا تمام الإدراك أن كل ما يجري من حولهم معقول في جوهره، تُمكن معالجته على هذا الأساس، وأن يحكّموا قدرتهم على التركيز الذهني بدلاً من الانقياد وراء النزوات الغريزية. ويمكن مقارنة مثل هذه التعابير الشعبية بتعابير مشابهة، يستخدمها الكتّاب ذوو النزعة الشعبية (خذ أمثلة على ذلك من قاموس كبير)، وتتضمّن تعابير من نوع "فلسفة" و"فلسفياً". فنجد أن لهذه التعابير معنى بالغ التحديد: تجاوز الرغبات البهيمية والبدائية عن طريق مفهوم للضرورة، يملي على النشاط البشري سلوك وجهة واعية. تلك هي النواة السلمية التي تنطوي عليها "الحكمة الشعبية"، وعلى الأخص، ذلك القسم منها الذي يمكن تسميته "الحسّ السليم" الذي يستحقّ السعي لتوحيده، وإضفاء شيء من التماسك عليه. وهكذا تتبدّى لنا - مرة أخرى - استحالة عزل ما يسمّى الفلسفة "العلمية" عن الفلسفة الشعبية التي لا تعدو كونها تجميعاً لأفكار وآراء مبعثرة.

هنا نصل إلى المسألة الأساسية التي تواجه أية رؤية شاملة، أية فلسفة استحالة حركة ثقافية، أو "ديناً"، أو "عقيدة"، وتولّد عنها شكل من أشكال النشاط العملي، أو الإرادة، يتضمّن هذه الفلسفة كـ"مسلّمة" نظرية ضامرة. وقد نستخدم كلمة "إيديولوجية" بهذا الصدد، ولكنْ؛ شريطة أن تُفهَم بأرقى معانيها- بوصفها تمثّلاً للعالم، يتجلى في الفن والقانون والنشاط

الاقتصادي وكل أوجه الحياة الفردية والجماعية. وهذه المسألة هي مسألة المحافظة على الوحدة الإيديولوجية للكتلة الاجتماعية التي تعمل هذه الإيديولوجية على لحم عناصره، وتوحيدها. إن قوة الأديان - وقوة الكنيسة الكاثوليكية، على الأخص - كانت - ولا تزال - كامنة في تحسّسها العميق للحاجة إلى تحقيق الوحدة العقائدية لجميع المؤمنين، وفي سعيها للحيلولة دون انفصال المرتبات الفكرية العليا عن المرتبات الدنيا. ولقد ناضلت الكنيسة الكاثوليكية - دائماً، وبضراوة - لمنع نشوء دينين "رسميين"، واحدهما "للمثقّفين"، والآخر "للبسطاء". ولم يخل هذا النضال من مضارّ، أصابت الكنيسة ذاتها. لكن هذه المضارّ مرتبطة بالعملية التاريخية الآخذة بتحويل المجتمع المدني برمّته؛ وهي - إلى ذلك - تتضمن نقداً كاسحاً لكل مذهب ديني. وهي تؤكد - من جهة أخرى - مبلغ القدرة التنظيمية التي يتمتّع بها الأكليركيون في المجال الثقافي، كما تبيّن - بوضوح لا يقبل اللبس - العلاقة العقلانية والمتكاثفة شكلياً التي استطاعت الكنيسة إقامتها، في مجال نشاطها المخصوص، بين المثقّفين وعامّة الناس. وما من شك في أن اليسوعيين قدّموا أكبر مساهمة للتوصّل إلى هذا التوازن. وفي معرض تشبثّهم به، دفعوا الكنيسة باتجاه تقدّم، سمح بسدّ حاجات العلوم والفلسفة، إلى حدٍّ ما. ولكن وتيرة هذه العملية كانت من البطء والرتابة؛ بحيث لم تلاحظ عامة الناس قيام هذه التحوّلات، بالرغم من أنها كانت تبدو "ثورية"، لا بل ديماغوجية في نظر الاندماجيين(*).

---

*) الاندماجيون واليسوعيون والتحديثيون هي التيارات "العضوية" الثلاثة داخل الكاثوليكية؛ أي القوى الثلاث التي تتنازع الهيمنة على الكنيسة الرومانية. ويمكن اعتبار الاندماجيين القوة الرجعية المتزمّتة، واليسوعيين الفئة المرنة المعتدلة ذات التوجّه اليساري، والتحديثيين الفئة التحرّرية المنفتحة. (المترجم).

من أكبر نقاط الضعف في المذاهب الفلسفية الحلولية(*) عامة عجزها عن تحقيق وحدة إيديولوجية بين قمّة الهرم وقاعدته، بين "البسطاء" والمثقّفين. ويتبيّن ذلك - بأتمّ ما يتبين - في تاريخ الحضارة الغربية، بالانهيار السريع لعصر النهضة ولعصر الإصلاح، إلى حدٍّ ما عند اصطدامهما بالكنيسة الكاثوليكية. وقد تجلى ضعف هذه المذاهب الحلولية في مجال التعليم بالذات؛ إذ إنها لم تحاول بناء نظام تربوي يحل محل الدين في تربية الأطفال. من هنا السفسطة التي تدّعي الالتزام بالمذهب التاريخ، والتي يلجأ إليها المربّون اللادينيون واللاطائفيون - أي الملحدون - ليبرّروا السماح بتعليم الدين، على اعتبار أنه طفولة البشرية جمعاء التي ينبغي تجديدها مع كل طفولة حقيقية. كذلك أثبتت المثالية معارضتها للحركات الفكرية "النابعة من الشعب"، كما حصل بالنسبة "للجامعات الشعبية"، وغيرها من المؤسسات. ولم تكن المثالية تعترض على الجوانب السلبية وحدها من هذه المؤسسات. فلو اقتصر الأمر على ذلك، لحاولت تصحيحها، بكل بساطة. ومهما يكن من أمر، فهذه الحركات جديرة بالاهتمام والدراسة. وقد حظيت ببعض النجاح؛ لأنها عبّرت عن حماس أصيل، وتصميم شديد لدى قطاع من "البسطاء"،

---

*) يشير غرامشي - هنا - إلى كروتشي وجنتيلي. وكلاهما فيلسوف حلولي، بالقدر الذي يعتبر فيه أن المبدأ الأول الذي يسير عالمنا الأرض- عقله الفعّال - كامن في هذا العالم ذاته، ولا يستعين بقدرة خارجة عنه.

شغل كروتشي منصب وزير التربية الوطنية في آخر وزارات جيوليتي (١٩٢٠-٢١)، وهي الوزارة التي كانت في الحكم إبان حركة احتلال المصانع بإيطاليا (نيسان ١٩٢٠). وعُرفت حكومة الاتحاد الوطني هذه بتنازلاتها الكبيرة لممثّل "الحزب الشعبي" (وهو الحزب الديمقراطي المسيحي الأول الذي تزعّمه دون ستورزو)، وللفاتيكان. ووضع كروتشي مشروعاً لإصلاح التعليم، يرمي إلى إعادة التعليم الديني كمادة رئيسة إلى المدارس الابتدائية وامتحانات الدولة. لكن جيوليتي ما لبث أن أهمل مشروع وزيره.

تبنّى جنتيلي – وزير التربية الوطنية في الحكومة الفاشية - مشروع كروتشي، وأضاف عليه، وصُودق على مشروعه رسمياً في ٢٣ نيسان ١٩٢٣ (المترجم).

على بلوغ مستوى ثقافي أعلى، ورؤية أرقى للعالم. لكنها كانت تفتقر إلى الصفة العضوية، إن في مجال التفكير الفلسفي، أو في مجال التماسك التنظيمي والقيادة الثقافية المركزية. فكان الانطباع الذي تركته أشبه بذلك الناجم عن أول الاتصالات بين التجّار الإنكليز وزنوج إفريقيا؛ حيث كان يجري تبادل القلائد البخسة الثمن في مقابل السبائك الذهبية. وعلى كل حال، كان بمكنة هذه الحركات أن ترقى بفكرها إلى مصاف الثبات الثقافي والتماسك العضوي، لو توافرت بين المثقّفين و"البسطاء" وحدة كالوحدة التي ينبغي توافرها بين النظرية والممارسة. بعبارة أخرى، لو كان المثقّفون - عضوياً(*) - مثقّفي هذه الجماهير؛ ولو أنهم صاغوا ونسقوا المبادئ والمسائل التي تطرحها الجماهير خلال نشاطها العملي، فتتولّد عن ذلك كتلة ثقافية واجتماعية متماسكة. والسؤال المطروح هنا عين السؤال المشار إليه أعلاه: هل أن حركة فلسفية جديرة باسمها تكتفي بإنتاج ثقافة متخصصة، تتداولها فئة محدودة من المثقّفين؟ أم تراها لا تصبح حركة فلسفية فعلية إلا بالارتقاء إلى نمط تفكير متفوّق على الحكمة الشعبية، ومتناسق على الصعيد العلمي، فلا تغفل ضرورة البقاء على اتصال بـ"البسطاء"، لا، بل تجد في هذا الاتصال مصدراً للقضايا التي تطمح إلى دراستها، وتقديم الحلول لها؟ إن هذا الاتصال وحده هو الذي

---

*) يميز غرامشي بين نوعين من المثقّفين: المثقّفون "العضويون" والمثقّفون " التقليديون". كل فئة اجتماعية أساسية – أي تلك التي تملك القدرة التاريخية على الاستيلاء على السلطة وقيادة الطبقات الأخرى - تسعى لتكوين جماعة من المثقّفين "العضويين" الذين يُضفون على هذه الفئة وحدتها وتماسكها ووعيها في المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وبالقدر الذي تصبح فيه هذه الفئة قائدة للمجتمع بأسره، تبدأ باستيعاب المثقّفين "التقليديين"؛ أي المثقّفون الذين لا ينتسبون كمثقّفين لفئة اجتماعية أساسية (كالأطباء، ورجال الدين مثلاً) – راجع مقالتي غرامشي حول "تكوين المثقّفين"، و"مثقّفو الريف ومثقّفو المدينة" في مكان آخر من هذه المختارات. (المترجم).

يُمكّن الفلسفة من أن تصبح "تاريخية"، وأن تتخلّص من العناصر الثقافية ذات الطابع الفردي، فتستحيل "حياة"(*).

إن الماركسية لا يمكن أن تطرح نفسها - انطلاقاً - إلا على نحو سجالي ونقدي، بوصفها تجاوزاً لنمط التفكير السابق، وللفكر الراهن (أي العالم الثقافي الراهن)، لذا؛ يتعيّن عليها - أولاً - أن تكون نقداً للحكمة الشعبية، معتمدة في ذلك - أساساً - على البداهة؛ لكي تبين أن "الجميع" فلاسفة، وأن المسألة ليست أن نمتشق من العدم أسلوب تفكير علمي جديد، وأن نُقحمه في حياة الأفراد، وإنما هي مسألة تجديد النشاط الفكري الراهن، وجعله فكراً "نقدياً". ثمّ يتعيّن على الماركسية أن تنتقد فلسفة المثقّفين التي انبثق منها تاريخ الفلسفة. وبقدر ما تكون فلسفة المثقّفين هذه ظاهرة إفرادية (والواقع أنها تنمو وتتطور - أساساً - عبر نشاط أفراد أفذاذ)، يمكن اعتبارها علامات استدلال، تُنبئ بالتقدّم الذي أحرزتْه الحكمة الشعبية للفئات الأوفر علماً في المجتمع الآخذة بالتحوّل إلى حكمة شعبية، يعتنقها الشعب بأسره عن طريق هذه الفئات. وهكذا، فإن أية مقدّمة لدراسة الفلسفة لا بد وأن تعرض - على نحو تركيبي - المشكلات التي برزت عبر السير التطوّري للثقافة، بشكل عام، والتي لا تنعكس إلا جزئياً في تاريخ

---

*) لعله من الضروري أن نميّز "عملياً" بين الفلسفة والحكمة الشعبية؛ لكي يتسنّى لنا إلقاء مزيد من الضوء على عملية الانتقال من حالة إلى أخرى. تبرز آثار الإنتاج الفكري الفردي بأوضح ما تبرز في الفلسفة. أما في الحكمة الشعبية؛ فإننا نجد الآثار المبهمة وغير المتناسقة العائدة لشكل جماعي من أشكال التفكير يخص مرحلة تاريخية، أو بيئة شعبية معينة. ولكنْ؛ ينزع كل مذهب فلسفي إلى أن يصبح الحكمة الشعبية لبيئة محدودة (هي بيئة المثقّفين). فالمهمة الأولى - إذنْ - هي الانطلاق من مذهب فلسفي منتشر أصلاً بين الإنسان، أو يملك القدرة على الانتشار بينهم، بسبب ارتباطه بالحياة العملية، وكونه ضامراً فيها، ثمّ نعمل على بلورة هذا المذهب الفلسفي وجلوه؛ بحيث يتحوّل إلى حكمة شعبية متجدّدة، تتصف بتماسك المذاهب الفلسفية الإفرادية وقوّتها. ولكنْ؛ لا يتحقّق لنا ذلك إلا إذا كنّا نستشعر - باستمرار - بما يستلزمه الاتصال "بالبسطاء" (غرامشي).

الفلسفة. ومهما يكن من أمر، يبقى تاريخ الفلسفة مرجعنا الأساسي، بسبب تعذّر تدوين تاريخ الحكمة الشعبية نظراً لشحّة المصادر. ويكون الهدف من مثل هذا العرض التركيبي هو نقد المشكلات، وتباين قيمتها الفعلية (إذا كان لا يزال لها قيمة ما)، وكشف دلالتها كمراحل، تجاوزها سياق التطور الفكري، وتحديد المشكلات الراهنة، أو الأشكال الجديدة التي تتلبّسها هذه المشكلات القديمة.

تؤمّن "السياسة" الوصل بين الحكمة الشعبية والمرتبة الفلسفية العليا، مثلما تؤمّن الوصل بين كاثوليكية المثقّفين وكاثوليكية البسطاء. ولكنْ؛ ثمّة اختلافات جوهرية بين هذه الحالة وتلك. إن اضطرار الكنيسة لمعالجة مشكلة "البسطاء" يُنبئ بأن انشقاقاً قد حصل في صفوف المؤمنين. ولمّا كان يتعذّر ردم هذه الهوّة برفع "البسطاء" إلى مصافّ المثقّفين (والواقع أن الكنيسة لا تفكّر حتّى بالاضطلاع بهذه المهمة - وهي على كل حال مهمّة، تقصر دونها طاقاتها الإيديولوجية والاقتصادية الراهنة)، تكتفي الكنيسة بفرض انضباط حديدي على المثقّفين؛ بحيث لا يتجاوزون بعض حدود التمايز القائمة، وذلك للحيلولة دون تحوُّل الانشقاق إلى كارثة، لا تُعوَّض. في الماضي، كانت تعالج هذه الانشقاقات بواسطة قيام حركات جماهيرية واسعة، تتولّد عنها أخويات دينية جديدة متحلّقة حول شخصيات قوية(*) (القدّيس دومينيك والقدّيس فرانسيس(**) ، ثمّ لا تلبث هذه الحركات

---

*) كانت الحركات الهرطوقية في القرن الوسطى ردّة فعل ضدّ المناورات السياسية التي طبعت الكنيسة الكاثوليكية، وضدّ الفلسفة السكولاستية التي عبّرت عن عملية التسييس هذه. وضمن نطاق الصراعات الاجتماعية الناجمة عن نشوء "العامّيّات" مثّلت هذه الحركات الهرطوقية الانشقاق بين المثقّفين والبسطاء داخل الكنيسة الكاثوليكية. وقد جرى "ترقيع" هذا الانشقاق مع نشوء الحركات الشعبية الدينية التي ما لبثت الكنيسة أن استوعبتْها عن طريق "أخويات المتسوّلين" وعبر بناء وحدة كنسية جديدة (غرامشي).

**) القدّيس دومنيك والقدّيس فرانسيس هما مؤسّسا أكبر أخويّتين في تاريخ الكثلكة. وقد

نفسها أن تذوب في الأخويات. لكن الردة ضدّ الإصلاح Counter-Reformation[*] أوقفت المدّ الصاعد للقوى الشعبية. فكانت "جمعية يسوع" آخر الأخويات الدينية الكبرى[**]. وهي - في الأصل - أخوية رجعية استبدادية ذات طابع قَمْعي و"دبلوماسي"[***].

تأسّست هاتان الأخويتان في مرحلة كانت الكنيسة تعاني من الاضطرابات الناجمة عن نشوء شتّى الشيع الهرطوقية (كالكاثاريين Cathares والباثاريين Patarins والألبيجيين Albigeois) وغالباً ما كانت هذه الشيع الهرطوقية حركات جماهيرية، تستهوي المراتب الدنيا من الرهبان الطافحة قلوبهم بالحقد على بذخ الأحبار والوجهاء. وتزعّم هذه الحركات عدد من مدّعي النبوّة. ودومينيك: مبشّر ديني إسباني (١١٧٠-١٢٢١)، كلّفه البابا إينوسنّي الثالث بمحار الألبيجيين. أسّس أخوية الدومينيكيين أو "الأخوة المبشّرون". وهي الأخوية التي أمدّت "محاكم التفتيش الإسبانية بقضاتها الرئيسين.

فرانسيس الأسيسي (١١٨٢-١٢٢٦)، ابن تاجر غني، جعل من الفقر الكامل القاعدة الأساسية للأخوية التي أسّسها عام ١٢٠٩ مشدّداً على ضرورة العودة إلى نقاوة الإنجليز. اكتسبت الحركة الفرنسسكانية صفة شعبية، ولكنها سرعان ما انحرفت عن مبادئ مؤسّسها.

يقارن غرامشي (في الأمير الحديث) بين موقف "اللاعنف" (غامدي، تولستوي، إلخ) وبين الحركات الشعبية الدينية في القرون الوسطى.

"يجب النظر إلى هذه الأخيرة - أيضاً - على أنه تعبير عن العجز السياسي للجماهير العريضة في وجه مضطهديها - وهم أقلّيّة ضئيلة، ولكنها صدامية ومتماسكة؛ إذ ذاك يلجأ البسطاء والمحرومون إلى النزعة السِّلْمية الانجليزية التي عرفتْها العصور المسيحية الأولى، فيندبون "طبيعتهم البشرية" التي يدوسها هؤلاء المضطهدون، ويرفضون الاعتراف بها، بالرغم من التأكيدات حول كون المؤمنين جميعهم "أخوة في الله" وكونهم متساوين، إلخ، إلا أن لفرانسيس مكانة خاصة به في تاريخ الشيع الهرطوقية في القرن الوسطى: فهو يرفض النضال أصلاً، ولا يفكّر بأي شكل من أشكال المعارضة، وهذا ما يميّزه عن سواه من المجدّدين (من أمثال فالدو، والفرانسسكانيين أنفسهم) (غرامشي في "عصر النهضة الإيطالية") (المترجم).

*) الردة ضدّ الإصلاح هي فترة الارتداد الكنيسة الكاثوليكية ضدّ مختلف حركات الإصلاح الديني التي باتت تهدّد وجودها. بعد انقضاء زمن "الباباوات الإنسانيين" من أمثال ليون العاشر، جاء البابا بولس الثالث؛ ليصرّ على نقاوة النص الإنجيلي، وعلى ضرورة التقيّد الحرفي به، وقد فرض رقابة مشدّدة على الأدب والفن. وعُني "مجمع ترانت" - الذي انعقد طيلة عشرين سنة (١٥٤٥-١٥٦٣) - بتحديد العقيدة الكاثوليكية، وصياغة أحكامها، بدقة متناهية (المترجم).

**) جمعية يسوع: أسّسها أغناطيوس ليولا عام ١٥٣٤. أمدّت الكنيسة الكاثوليكية بجيش جاهز من المؤمنين المتزمّتين المستعدّين لإطاعة الكرسي البابوي إطاعة عمياء (المترجم).

***) إنّ نَعْتَ اليسوعيين بالدبلوماسية - هنا - يوازي نَعْتَهُم بالانتهازية واللامبدئية. ذلك أن

وإذا كانت نشأتها تُنبئ بشيء، فبتصلُّب المؤسسة الكاثوليكية. أما الأخويات التي نشأت بعدها، فلم تكن لها دلالة دينية تُذكَر، وإنما اقتصر دورها على فرض "الانضباط" على جموع المؤمنين. فكانت، أو هي أضحت، روافد وامتدادات لـ"جمعية يسوع"، وأدوات "مواجهة" تُستخدم للمحافظة على المواقع السياسية المكتسبة، ولكنها لم تكن - قطّ - قوى تجديد وتقدّم. هكذا تحوّل المذهب الكاثوليكي إلى المذهب اليسوعي Jesuitism. أما النزعة التحديثية Modernism ؛ فلم تتمخّض عن أخويات دينية، وإنما عن حزب سياسي - الحزب الديمقراطي المسيحي(*).

الموقف الماركسي هو نقيض الموقف الكاثوليكي.. فالماركسية لا تنوي ترك "البسطاء" في مستوى فلسفة الحكمة الشعبية البدائية التي يدينون بها. وإنما تطمح إلى قيادتهم نحو بلورة رؤية شاملة أرقى للعالم. وإذا كانت تؤكد ضرورة الاتصال بين المثقّفين و"البسطاء"، فليس من أجل تكبيل النشاط العملي، أو المحافظة على الوحدة الفكرية عند ذلك المستوى الجماهيري المنخفض، وإنما - بالتحديد - من أجل تكوين كتلة فكرية - أخلاقية، توفر الفرصة السياسية لتقدّم الجماهير فكرياً، وليس مجرّد تقدّم فئات محدودة من المثقّفين.

غرامشي يستخدم الاصطلاح بالمعنى التجريحي المتداول بين الجمهوريين والمتطرّفين الإيطاليين الذين كانوا يعيبون على كافور دبلوماسيته؛ لأنه كان يفضّل أسلوب المناورة والمكر على أسلوب المواجهة المباشرة. (المترجم).

*) يجدر بنا - هنا - استعادة الطرفة التي يرويها ستيد Steed في مذكّراته عن الكاردينال الذي كان يفسّر لأحد البروتستانتيين الإنكليز الذي يتعاطف مع الكثلكة أن معجزات القدّيس جانواريوس - شفيع مدينة نابولي - هي أفعال إيمان موجّهة للبسطاء من سكان المدينة، ولكنها ليست للمثقّفين، بأي حال من الأحوال. وأضاف قائلاً: إن الأناجيل الأربعة ذاتها تنطوي على بعض "المبالغات". عندها تساءل الإنكليزي: "ولكنْ؛ ألسنا مسيحيين نحن أيضاً؟" فأجابه الكاردينال على الفور: "نحن أحبار كنيسة روما؛ أي سياسيوها"! (غرامشي).

الإنسان - ككائن اجتماعي - يمارس نشاطاً عملياً ما، لكنه لا يملك وعياً نظرياً واضحاً لهذا النشاط، بالرغم من أن عمله يتضمّن رؤية شاملة للعالم، بالقدر الذي يحوّل فيه العالم. وقد يكون وعيه النظري - تاريخياً - على طرفي نقيض مع نشاطه. وقد نذهب إلى حدّ القول إنه يملك وعيين نظريين (أو وعياً واحداً متناقضاً): وعي ضامر في نشاطه العملي، يجمعه - في الواقع - مع أقرانه من العمّال في جهد التحويل العملي للعالم الحقيقي؛ ووعي آخر - سافر سطحياً أو مؤكَّد لفظياً- ورثه عن الماضي واستوعبه بدون نقد. ولكن هذا الوعي السطحي ليس عديم الفاعلية. فهو سبب تماسك الجماعة، وهو يؤثر - أيضاً - على السلوك الأخلاقي وتوجُّه الإرادة. وبالرغم من أن هذا الوعي يفعل فعله على نحو متفاوت، إلا أن فاعليته من القوة؛ بحيث يؤدي التناقض داخل الوعي إلى انعدام أيّ نشاط أو قرار أو اختيار، فتتولّد حالة من الاستنقاع الأخلاقي والسياسي. لذا؛ فإن الفَهْم النقدي للذات يتمّ عبر اصطراع "هيمنات" سياسية واتجاهات متعاكسة في المجال الأخلاقي أولاً، ثمّ في المجال السياسي المخصوص بغية الارتقاء إلى مستوى أرفع من مستويات وعي الواقع. إن وعي الانتماء إلى فئة مهيمنة (أي الوعي السياسي) هو أول خطوة باتجاه بلوغ وعي متقدّم للذات، تتّحد فيه - أخيراً - النظرية مع الممارسة. وهكذا، فإن وحدة النظرية والممارسة ليست مجرّد معطية آلية، وإنما هي جزء من عملية تاريخية، تتصف مرحلتها البدائية بتحسّس "التمايز" و"الانفصال" وبشعور غريزي بالاستقلال، ثمّ ترقى إلى مستوى حيازة رؤية شاملة موحّدة ومتماسكة للعالم والحياة. وهذا ما يحدو بنا إلى التأكيد على أن التطور السياسي لمفهوم الهيمنة يشكّل قفزة فلسفية جبارة، بقدر ما يشكّل قفزة سياسية وعملية جبارة. ذلك أن هذا التطور يفترض - بالضرورة - وحدة

فكرية، ومذهباً أخلاقياً متولّدين عن رؤية شاملة، تمكنت من تجاوز الحكمة الشعبية، وأضحت رؤية نقدية (حتّى ولو ظلّت هذه العملية محصورة ضمن نطاق ضيق).

غير أننا نجد في آخر التطورات التي طرأت على الفكر الماركسي أن عملية التبحّر في مفهوم وحدة النظرية والممارسة وصقله لا تزال في أول الطريق، وتوجد ترسّبات من النزعة الآلية (الميكانيكية) ما دام البعض لا يزال يتحدث عن النظرية كـ"تكملة" للممارسة، أو كـ"ملحق" بها، و"خادم" لأغراضها. يبدو أنه لابد من معالجة هذه المسألة تاريخياً، هي أيضاً، بوصفها أحد جوانب مسألة المثقّفين السياسية. إن الوعي النقدي للذات يعني - سياسياً وتاريخياً - تكوين نخبة من المثقّفين. إن جماعة بشرية ما لا "تميّز" نفسها عن سواها، ولا تحقّق استقلالها الناجز إلا إذا هي نظّمت نفسها (بالمعنى العام للكلمة). ولا تنظيم بدون مثقّفين، أي بدون منظّمين وقادة. بعبارة أخرى، لا تنظيم بدون تحديد دقيق لملامح العنصر النظري من وحدة النظرية – الممارسة - تتولاه فئة من البشر "متخصّصة" في صياغة الأفكار، على نحو مفهومي وفلسفي. لكن عملية تكوين المثقّفين عملية مديدة وشاقة، تكثر فيها التناقضات والطفرات والانتكاسات والبعثرة والانتظام التي لا تلبث أن تُرهق الجماهير، وتزعزع ولاءها (ولا يغيبنّ عن البال أن الولاء والانضباط في هذه الفترة المبكّرة هما الشكلان اللذان تتّخذهما مساهمة الجماهير في مجمل الحركة الثقافية، واندماجها بها). وترتبط عملية التطور هذه بحركة جَدَلية بين المثقّفين والجماهير: تنمو فئة المثقّفين كماً وكيفاً، ولكن كل قفزة إلى الأمام باتجاه توسيع هذه الفئة وزيادة تخصّصها ترتبط بحركة مماثلة في أوساط جماهير "البسطاء" الذين يرتقون - بدورهم - إلى مستوى ثقافي أرقى، ويوسعون في الوقت ذاته

دائرة نفوذهم؛ لتشمل فئة المثقّفين الاختصاصيين، فيولدون أفراداً أفذاذاً وجماعات متفاوتة الأهمّيّة. ولكنْ؛ تشهد هذه العملية - باستمرار - حالات يتّسع فيها البون بين الجماهير والمثقّفين (على الأقل بين بعض هؤلاء أو فئة منهم وبين الجماهير)، فينقطع الاتصال. هنا يتولّد الانطباع بأن النظرية "ملحق" بالممارسة، أو "تكملة"، لها ليس إلا. أما التشديد - في المقابل - على عنصر الممارسة من وحدة النظرية - الممارسة بعد التمييز بين العنصرين، أو حتّى عزل واحدهما عن الآخر (وهذه مجرّد عملية ميكانيكية تقليدية)؛ فيعني أننا ما نزال في حقبة تاريخية بدائية نسبياً، تتصف بالطابع الاقتصادي - الحرفي؛ حيث الإطار "البنيوي" العام للمجتمع آخذ بالتحوّل كمّيّاً، في حين أن البنية الفوقية النوعية المقابلة له في طور النشوء، لكنها لم تتكوّن عضوياً بعد. ولابد هنا من التأكيد على أهمّيّة الدور الذي تلعبه الأحزاب السياسية في مجال بلورة رؤى شاملة للعالم والحياة، وتأمين انتشارها الواسع في العالم المعاصر؛ لأن ما تقوم به هذه الأحزاب هو بناء النظامين الأخلاقي والسياسي المُستجرّين من هذه الرؤى، واللذين يشكّلان "مختبرها" التاريخي. تختار الأحزاب أعضاءها من بين الجماهير العاملة، وتتم عملية الاصطفاء على أساس معايير نظرية وعملية، في آن معاً. وتكون وحدة النظرية والممارسة أشدّ تماسكاً بالقدر الذي تكون فيه الرؤية الشاملة للعالم والحياة مجدّدة وحيوية وجذرية ومناقضة لأنماط التفكير السابقة. وهذا ما يخوّلنا القول بأن الأحزاب تبلور مذاهب فكرية كاملة وشمولية، وبأنها البوتقات التي تنصهر فيها النظرية والممارسة، بوصف هذا الانصهار عملية تاريخية حقيقية. ويتضح من ذلك أنه يجب تأسيس الأحزاب على أساس الانتساب الفردي، وليس على غرار حزب العمّال البريطاني(*)؛ لأنه إذا كان الهدف هو توفير قيادة عضوية للجماعة

*) الذي يقوم - أساساً - على الانتساب الجماعي للنقابات العمّالية (المترجم).

الفاعلة اقتصادياً برمّتها، فلا يجوز تكوين هذه القيادة على أساس المناهج السابقة، بل يتعيّن التجديد. ولكنْ؛ بما أنه يتعذّر على هذه الجماعة نفسها أن تبادر بالتجديد أول الأمر، يتم ذلك بتوسّط نخبة، تحوّلت عندها تلك الرؤية الشاملة للعالم، الضامرة في النشاط العملي البشري، إلى وعي متماسك ومنهجي دائم الحضور، وإلى إرادة محدّدة حاسمة.

ويمكن دراسة إحدى مراحل هذه العملية بالعودة إلى نقاش أخير، عُرضت فيه أحدث التطورات التي طرأت على الفكر الماركسي التي لخّصها د.س. ميرسكي في مقالة له بمجلة "كولتورا". ويتضح من هذا النقاش الانتقال من نظرة ميكانيكية وخارجية للماركسية إلى نظرة عملية، هي أقرب إلى الفَهْم الصحيح لوحدة النظرية والممارسة، كما أسلفنا - بالرغم من أنها لم تستوعب - بعد - كل المعنى التركيبي لهذا المفهوم. وتجدر الملاحظة كيف أن العنصر الحتمي والجبري والآلي كان "نكهة" إيديولوجية مباشرة في الفلسفة الماركسية، مثلها مثل الدين أو المخدرات (من حيث مفعولها التخديري). ويجد هذا العنصر تفسير ضرورته ومبرّره التاريخي في القهر الذي تتعرّض له بعض الفئات الاجتماعية.

عندما تفقد هذه الفئة المبادرة في النضال، وينتهي نضالها إلى سلسلة من الهزائم، تصبح النزعة الحتمية الآلية قوة جبارة، للمقاومة المعنوية، ولضبط النفس، وتحقيق الصمود الصابر العنيد. "لقد هُزمتُ مؤقّتاً. ولكن اتجاه التاريخ - في النهاية - يعمل لصالحي". هكذا تتحوّل الإرادة الحقيقية إلى فعل إيمان، إلى نوع من العقلانية تاريخية، وإلى شكل بدائي تجريبي من أشكال الغائية العاطفية التي تلعب الدور الذي يلعبه الجبر، أو القدرية، في الديانات الروحية. ولكنْ؛ لا يجوز أن ننسى أنه حتّى هذا

الموقف ينطوي على نشاط إرادي قوي، يتدخل - مباشرة - في "واقع الأمر"، ولكنْ؛ على نحو متستّر وخجول - إذا جاز التعبير- لذا؛ نجد الوعي هنا متناقضاً، مفتقداً للوحدة النقدية، إلخ. ولكنْ؛ ما إن تتحوّل الفئة المقهورة الخاضعة إلى فئة مهيمنة مسئولة عن قيادة نشاط الجماهير الاقتصادي، حتّى تصبح النزعة الآلية خطراً عظيماً. ولا بد - إذ ذاك - من إعادة النظر بأنماط التفكير؛ لأن تغيّراً قد طرأ على نمط الحياة الاجتماعية. هكذا تتقلّص حدود "واقع الأمر". لماذا؟ أساساً، لأنه إذا كانت الفئة المقهورة "شيئاً" بالأمس، فإنها لم تعد كذلك اليوم. بل أصبحت كائناً تاريخياً، طرفاً في العملية التاريخية. وإذا لم تكن مسئولة بالأمس؛ لأنها كانت "تقاوم" إرادة أجنبية عنها، فإنها تستشعر - الآن - بالمسئولية الملقاة على عاتقها؛ لأنها اجتازت مرحلة المقاومة، وباتت بالضرورة ذاتياً فاعلة ومبادرة.

ولكنْ؛ هل كانت هذه الفئة بالأمس مجرّد "أداة مقاومة"، مجرّد "شيء"، مجرّد "لا مسئولية"؟ كلا، بالتأكيد. يجب أن نؤكد - هنا - أن الجبرية ليست إلا الرداء الذي تكتسبه الإرادة الحقيقية الفاعلة عندما تكون في موقع ضعف. ولهذا السبب بالذات، يتعيّن علينا أن نفضح عقم الحتمية الآلية باستمرار. فبالرغم من أنه يمكن تفسيرها كفلسفة ساذجة، تعتنقها الجماهير فتكون - عند اعتناق الجماهير لها فقط - عنصر قوة داخلي، إلا أنه عندما يتبنّاها المثقّفون كفلسفة متماسكة ومتكاملة، تمسي سبباً من أسباب الاستكانة والاكتفاء الذاتي الأحمق. وهذا ما يحصل - فعلاً - عندما يقصد المثقّفون الأمل بتحوّل الفئة المقهورة إلى فئة قائدة ومسئولة. ونجد - في الوقت ذاته - أن فلسفة الجزء تسبق - دائماً - فلسفية الكل، ليس بوصفها استباقاً نظرياً لها وحسب، وإنما - أيضاً - بوصفها ضرورة من ضرورات الحياة الحقيقية.

إن متابعة سياق تطور الديانة المسيحية يبيّن كيف أن النظرة الآلية كانت - بالفعل - ديانة الفئات المقهورة الخاضعة؛ إذ كان الدين - ولا يزال - "ضرورة" تُمليها حقبة تاريخية وظروف تاريخية معينة؛ بمعنى أنه شكل ضروري، تكتسبه إرادة الجماهير الشعبية، وأسلوب مخصوص من أساليب تمثُّل العالم والحياة الحقيقية، يوفّران الإطار العام للنشاط العملي الفعلي. ويبدو لي أن المقطع التالي من مقالة "الفردية الوثنية والفردية المسيحية" (مجلة La Civilta Cattolica - المدنية الكاثوليكية- ٥ آذار ١٩٣٢) يعبّر خير تعبير عن الدور الذي تلعبه الديانة المسيحية:

"إن الإيمان بغدٍ آمن، وبخلود الروح الموعودة بالمسرّة، وبختمية بلوغ السعادة الأبدية، كان القوة الدافعة للعمل، من أجل بلوغ الكمال الداخلي، والسموّ الروحاني. هنا وجدت الفردية المسيحية الحقّة الحافز الذي قادها نحو النصر. فتضافرت كل قوى الكائن المسيحي، من أجل بلوغ هذا الهدف النبيل. فبعد أن تحرّر الإنسان من التأمّل بالمدّ والجزر اللذين يُثقلان الروح بالشك، وبعد أن اهتدى بالمبادئ الخالدة، شعر بانبعاث آماله. وبعد أن تأكد من أن قدرة علوية تسانده في النزاع ضدّ الشر، قهر نفسه، وسيطر على العالم".

لكن المقالة تتكلم - هنا أيضاً - عن الديانة المسيحية البدائية، لا عن المسيحية "اليسوعية" التي باتت مجرّد مخدّر للجماهير الشعبية.

إن موقف المذهب الكالفيني Calvinist - بمفهومه الحديدي للجبر والغفران، وما نجم عنه من انطلاقة رحبة لروح المبادرة، وبكونه الشكل الذي اكتسته حركة المبادرة هذه - لهو ظاهرة أهم وأكثر دلالة من سابقتها.

ما هي العوامل الفاعلة في عملية انتشار رؤية شاملة جديدة، التي تكون - في الوقت ذاته - عملية استبدال رؤية قديمة برؤية جديدة، أو تكون عملية دمج القديم بالجديد؟ كيف تفعل هذه العوامل فعلها؟ وضمن أية حدود؟ هل هي القالب الذهني الذي تسكب فيه هذه الرؤية الجديدة؟ أم تراها سلطة الشارع وسلطة المفكرين والخبراء الذين يستحضرهم هذا الشارع لتعزيز موقفه (ويفترض ذلك - طبعاً - أن تكون سلطة محترمة ومقبولة، ولو في أوساط المثقّفين وحدهم)؟ وهل يدخل من ضمن هذه العوامل انتماء المرء إلى المنظمة التي ينتمي إليها صاحب الرؤية الجديدة (على افتراض أنه قد انخرط في هذه المنظمة لأسباب، لا تتعلق بتبنّيه لهذه الرؤية الجديدة)؟

الواقع أن العوامل تختلف باختلاف الفئات الاجتماعية المَعنية بالأمر، وتباين مستوياتها الثقافية. ولكنْ؛ للبحث أهمّيّة خاصة بالنسبة للجماهير الشعبية التي تكون أبطأ من غيرها في تغيير رؤيتها للعالم، أو التي لا تُغيِّر رؤيتها الشاملة للعالم على الإطلاق، بمعنى أنها لا تتبنّى رؤية جديدة بشكلها "الصافي"، وإنما تتبنّاها - دائماً - كخليط هجين ومتنافر. لا شك أن للقالب الذهني المنطقي المتماسك وللسياق الفكري الذي لا يُهمل إيراد أية حجة - سلبية كانت أم إيجابية - بعض الأهمّيّة، لكنْ؛ لا يمكن أن يكون لها الفعل الحاسم. أو يكون لهما فعل حاسم في الأمور الثانوية فقط، عندما يكون الإنسان المَعني بالأمر في غمرة أزمة فكرية، يتأرجح بين القديم والجديد - أي عندما يكون قد فَقَدَ إيمانه بالقديم، لكنه لم يلتزم - بعد - بالجديد التزاماً نهائياً.

وينطبق القول ذاته على سلطة المفكرين والخبراء. فهذه بالغة الأهمّيّة

في أوساط الشعب. ولكن كل رؤية شاملة للعالم مساهمة في الصراع لا بد وأن تطرح بمفكريها وخبرائها في الساحة، فلا تكون السلطة حكراً على طرف دون آخر. وبالإضافة إلى ذلك كله، يمكن لكل مفكر من المفكرين إلقاء ظلال الشك على ما يُنسب إليه من أقوال، إلخ.

هكذا نخلص إلى أن عملية انتشار رؤى شاملة جديدة تحكمها أسباب سياسية هي أسباب اجتماعية في التحليل الأخير. ولكنْ؛ للعنصر الشكلي - التماسك المنطقي - ولعنصر السلطة والتنظيم دور بالغ الأهمّيّة في هذه العملية حالما تهتدي إلى وجهتها العامة، أ كان ذلك بواسطة أفراد، أو بواسطة جماعات من حجم معين. والخلاصة أن الجماهير - كجماهير - لا تختبر الفلسفة إلا كإيمان. تصوّر الوضع الفكري لأحد العمل: إن أفكاره وقناعاته قد استكملت نموّها، وكذلك قيمه وقواعد السلوك التي يتبعها. ولكنْ؛ إذا برز له مَن يملك إعداداً فكرياً متفوّقاً، ووجهة نظر مناقضة لوجهة نظره، فهذا المرء قادر على تقديم حجج أقوى من حججه، وعلى "تمزيقه إرباً" من منظار السجال المنطقي. ولكنْ؛ هل يعني ذلك أنه ينبغي على العامل أن يعدّل أفكاره لهذا السبب وحده؟ أي لأنه عاجز عن أن يدافع عن نفسه في النقاش؟ إذا كان الأمر كذلك، فهو مضطر إلى تعديل آرائه كل يوم، أو عند كل مناسبة، يواجه فيها خصماً عقائدياً متفوّقاً عليه، من الناحية الفكرية! على أية أسس - إذنْ - يجب عليه أن يرسي فلسفته؟ وعلى الأخص، ذلك الجانب منها الذي يؤثّر أكثر ما يؤثّر على قواعد السلوك التي يتبعها؟

إن أهم عنصر - هنا - هو - بدون شك - عنصر يقرّره الإيمان، لا العقل. ولكن الإيمان بمَن؟ وبماذا؟ الإيمان خاصة بالجماعة (الطبقة) التي ينتسب

إليها هذا العامل، بالقدر الذي تشاطره أفكاره، ولو على نحوٍ مشتّت. ويدرك هذا العالم أن هذا الجمع الغفير من الذين يشاطرونه معتقداته يستحيل أن يكون جميع أفراده على خطأ، أو يستحيل أن يرتكبوا أخطاء جسيمة، كما يريد له خصمه أن يظن. وإذا كان يعترف بعجزه عن الدفاع عن حججه والتوسع فيها بطريقة متفوّقة على طريقة خصمه، إلا أنه يدرك أن بين جماعته مَن يستطيع مقارعة حجج هذا الخصم بحجج مضادة، ودحضها. وبالتأكيد، فهو يتذكّر أنه سمع عرضاً مستفيضاً ومتماسكاً ومقنعاً للأسباب الكامنة وراء إيمانه. وإذا كان لا يتذكّر البراهين بالتحديد، وإذا كان يتعذّر عليه ترادها، فهو موقن - رغم ذلك - أنها متوافرة؛ لأنه سمعها، واقتنع بها(*). ذلك أن رؤية النور فجأة والاقتناع به هما السبب

---

*) ليس أدعى ما يقوله غرامشي هنا من الحوار التالي الذي يجري خلال ثورة أكتوبر بين جندي مؤيد للبلاشفة، وطالب "ماركسي" معاد لهم. ويروي جون ريد هذا الحوار على النحو التالي:

قال الطالب بوقاحة: "تعلمون - على ما أعتقد - بأنكم حين ترفعون السلاح بوجه إخوتكم تتحوّلون إلى أدوات بيد المجرمين والخَوَنَة؟".

أجاب الجندي جاداً: "اسمع، يا أخي. أنت لا تريد أن تفهم. ألا ترى أن هناك طبقتين: العمّال والبرجوازيين. إننا..."

قاطعه الطالب بخشونة: "أوه! سمعتُ هذا الكلام السخيف من قبل. حفنة من الفلاحين الجَهَلَة من أمثالكم تسمع شخصاً يردّد بعض الشعارات. ثمّ تردّدها مثل الببغاء دون أن تفقه معناها (الجمهور يضحك). أنا طالب ماركسي، وإني أقول لكم إنكم لا تحاربون في سبيل الاشتراكية. بل في سبيل خلق حالة من الفوضى، لا تخدم إلا الألمان"!

أجاب الجندي والعَرَق يتصبّب على جبينه: "نعم. أعرف أنك رجل مثقّف، هذا واضح، وأنا رجل بسيط، ولكنْ؛ يتهيّأ لي...".

واعترض الآخر بازدراء: "أظنكَ تعتقد بأن لينين صديق حقيقي للطبقة العاملة؟!"

- "إي، نعم"، أجاب الجندي متململاً بصبر.

- "حسناً، يا صديقي. هل تعلم أن لينين قد أُرسل عبر ألمانيا في عربة قطار مقفلة؟ هل تعلم أنه تسلّم نقوداً من الألمان؟"

أجاب الجندي بعناد: "لا أعلم الكثير عن ذلك. ولكنْ؛ يخيّل لي أن ما يقوله هو ما أحبّ سماعه، أنا وجميع البسطاء من أمثالي. هناك طبقتان: البرجوازيون والعمّال".

الراسخ لتمسكه بإيمانه حتّى ولو تعذّر عليه تقديم البراهين الوافية على هذا الإيمان.

كل ذلك يؤدي بنا إلى الاستنتاج بأن للمفاهيم الجديدة وضعاً رجراجاً بين الجماهير الشعبية خاصة عندما تكون مناوئة لمعتقداتها المطابقة، اجتماعياً، للمصالح العامة للطبقات الحاكمة (وقد تكون هذه المعتقدات جديدة هي أيضاً). وهذا ما يتضح لنا عندما نعالج مصير الكنائس والأديان. يستطيع دين ما أو كنيسة ما الاحتفاظ بولاء المؤمنين (ضمن الحدود التي يفرضها التطور العام للتاريخ) بالقدر الذي يغذّي فيه إيمانهم باستمرار وانتظام، مردداً براهينه بلا كلل، مناضلاً دائماً وأبداً ضدّ الحجج عينها؛ وبالقدر الذي يحتفظ فيه بجهاز من المثقّفين الذين يُضفون على هذا الإيمان جلال الفكر (ظاهرياً على الأقل). ونجد أنه عندما كانت العلاقات بين الكنيسة والمؤمنين تُبتر بتراً لأسباب سياسية (كما حصل خلال الثورة الفرنسية) تتكبّد الكنيسة الخسائر الفادحة. وإذا طالت الظروف التي تحول

- "أنت أحمق! اسمع، يا صاحبي: قضيتُ سنتين في سجن سلوسلبرج، بسبب نشاطي الثوري، في الوقت الذي كنتُم تطلقون فيه النار على الثوريين، وتنشدون "ليحفظ اللهُ القيصرَ!". اسمي فاسيللي كييرغوفيتش بانيني. ألم تسمع بي من قبل؟"

قال الجندي بتواضع: "لا، مع الأسف. لأني لستُ بالرجل المثقّف. ربمّا تكون بطلاً عظيماً!".

أجاب الطالب باقتناع: "إني كذلك! وأنا معارض للبلاشفة، الذين يخرّبون بلدنا روسيا وثورتنا الحُرّة. والآن، كيف تفسّر ذلك؟"

حكّ الجندي رأسه، وقال: "لستُ أقدر على تفسير ذلك مطلقاً!" ثمّ استطرد، وقد قطب حاجبيه من صعوبة التفكير: "القضية تبدو لي واضحة جداً - ولكن ثقافتي ليست جيدة طبعاً. يبدو لي أن هنالك طبقتين: العمّال والبرجوازيين".

صرخ الطالب: "ها أنت تعود إلى تعميماتكَ السخيفة مرّة أخرى!"

واستمرّ الجندي يقول بعناد: "طبقتان فقط. والذي ليس مع الواحدة يكون مع الأخرى..." (جون ريد، عشرة أيّام هزّت العالم، ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٦٦، ص٢٩٤-٢٩٥).

دون ممارسة الواجبات الدينية؛ فقد تصبح هذه الخسائر نهائية، لا تُعوَّض، فتدعو الحاجة إلى نشوء ديانة جديدة - وهذا هو حال فرنسا؛ حيث نشأت ديانة جديدة مندمجة بالديانة الكاثوليكية القديمة. وهذا ما يحدو بنا إلى استمرار بعض المهمات المحددة التي تفيد كل حركة ثقافية تطمح للحلول محلّ الحكمة الشعبية، أو محل رؤية قديمة للعالم، بشكل عام:

١) لا تمل من تكرار حججكَ (ولكنْ؛ مع تنويع أسلوب عرضها). فالتكرار أفضل أسلوب تربوي للتأثير على الذهن الشعبي؛

٢) اعمل بلا كلل لرفع المستوى الثقافي لفئات متنامية من السكان؛ أي لإضفاء ملامح محددة على الكتلة الجماهيرية الهلامية. هذا يعني العمل لتكوين نخب مثقّفة من طراز جديد، تخرج من صفوف الجماهير مباشرة، وتبقى على صلة وثيقة بهم؛ بحيث تصبح "عمودها الفقري".

وهذه المهمة الأخيرة - إن هي تحقّقت - كفيلة بتغيير "المظهر الإيديولوجي" للعصر. غير أنه يستحيل تكوين وصقل هذه النخب إلا إذا نما التراتب السلطوي والمقدرة الفكرية جنباً إلى جنب مع نموّها. وقد يُتوَّج هذا المسار بظهور فيلسوف عظيم. ولكنْ؛ عليه أن يتمتع بالقدرة على تمثُّل المطالب الإيديولوجية العريضة للجماعة، على نحو محدّد، وأن يدرك أنه لا يمكن أن تكون لهذه الجماعة سرعة الحركة المتوافرة لذهن الفرد، وأن ينجح في صقل العقيدة الجماعية على أكمل وجه، وأكثره تلاؤماً مع أنماط تفكير العقيدة الجماعية.

بديهي أن مثل هذا الإجماع العام على اعتناق إيديولوجية ما لا يحدث "اعتباطاً" بفعل الإرادة البنّاءة للشخص، أو الفريق الذي يوضع هذه

الإيديولوجية كتعبير عن مسلمّات الفلسفية، أو الدينية. أن اعتناق الجماهير لإيديولوجية ما، أو نبذهم لها هو المحكّ النقدي الفعلي لمعقولية أنماط التفكير، وتاريخيتها. فالمنافسة التاريخية لا تلبث أن تطرح جانباً كل التركيبات الإيديولوجية الاعتباطية، بالرغم من أنها قد تتمكّن - أحياناً - من التمتّع بشعبية ما، بسبب تضافر عوامل آنية مشجّعة. أما التركيبات الإيديولوجية الملبّية لحاجات حقبة عضوية معقّدة من حقبات التاريخ؛ فإنها تفرض نفسها دائماً، ولا تلبث أن تنتصر في النهاية، بالرغم من أنها قد تمرّ بعدّة مراحل انتقالية، تؤكّد نفسها فيها على شكل تركيبات متنافرة وهجينة، إلى حدّ ما.

تطرح هذه التطورات عدّة قضايا، أهمها ما يرتبط بشكل ونوعية العلاقات القائمة بين مختف الفصائل ذات الكفاءات الذهنية؛ أي أهمّيّة الدور الذي تلعبه، أو الذي يجب أن تلعبه، المساهمة الخلاقة للفصائل المتفوّقة نحو تنمية القدرة العضوية للفصائل المتخلفة ذهنياً على نقاش وتطوير مفاهيم نقدية جديدة. القضية - إذنْ - قضية رسم حدود النقاش والدعاية. وهذه حدود لا يجوز النظر إليها من منظور إداري (برقراطي)، أو بوليسي. وإنما يجب أن تُفهَم على أنها الحدود الذاتية التي يفرضها القادة على نشاطهم؛ أو أنها - بتحديد أدق - تعيين للوجهة التي يجب أن تسلكها السياسة الثقافية. بعبارة أخرى: مَن يعيّن "حقوق العلم"؟ ومَن يرسم حدود مواصلة المعرفة؟ ترى، هل يمكن تعيين هذه الحقوق ورسم تلك الحدود أصلاً؟ يبدو أنه لا بد من ترك مهمة التنقيب عن حقائق جديدة، وعن صيغ أكمل وأكثر تماسكاً ووضوحاً للحقائق المكتشفة بيد المبادرة الحُرّة للاختصاصيين، على الرغم من أن هؤلاء يتهدّدون باستمرار المبادئ التي تبدو أساسية في نظرنا. على كل حال، لا يصعب فضحهم عندما

يظهر أنهم يحدّدون مواضع النقاش بدافع من المصلحة الذاتية، لا بدافع العلم. كما أنه بالإمكان ضبط المبادرات الفردية، وتسخيرها لسياق منظّم؛ بحيث تضطر إلى المرور بـ"غربال" الأكاديميات، أو المؤسسات الثقافية المختلفة؛ فلا تخرج للجمهور إلا بعد عملية اصطفاء.

ومن المثير - حقاً - أن ندرس بدقة إشكال التنظيم الثقافي التي تحرّك العالم الإيديولوجي في بلد معين، وأن نرى كيف تفعل هذه الأشكال فعلها في الواقع العلمي. إن إحصاء النسبة العددية لمحترفي النشاط الثقافي في هذا البلد إلى مجموع عدد السكان أمر مفيد جداً خاصةً إذا رافقه إحصاء تقديري لقوى الثقافية الحُرّة. تشكّل المدرسة - بمستوياتها المختلفة - والكنيسة أكبر مؤسستين ثقافيتين في أيّ بلد؛ من حيث عدد العاملين بهما. يليهما في ذلك الصحف والمجلات وتجارة الكُتُب والمؤسسات التربوية الخاصة، المكمّل منها للتعليم الرسمي، أو المؤسسات الثقافية من طراز "الجامعات الشعبية".

كذلك يوجد عاملون في مهن أخرى يمارسون قدراً معيناً من النشاط الثقافي من ضمن مجالات اختصاصهم. هذا هو الحال بالنسبة للأطباء مثلاً وضباط الجيش والمحامين. ولكنْ؛ تجدر الإشارة إلى أنه يوجد في جميع البلدان - ولو بدرجات متفاوتة - بون شاسع بين الجماهير الشعبية، من جهة، وبين فئات المثقّفين، بما في ذلك أوسعها وأقربها إلى تخوم الحياة القومية كرجال الدين والمعلمين، من جهة أخرى. والسبب في ذلك - على الرغم من كل تأكيدات الطبقة الحاكمة بالعكس - أن الدولة لا تملك - كدولة - رؤية موحّدة، تتمتّع بقدر كاف من التماسك والاتساق، فيوزّع المثقّفون بين مرتبة وأخرى، أو حتّى داخل المرتبة الواحدة، وغالباً ما يتمتّع مفكّر فرد بنفوذ، يفوق نفوذ المؤسسات الجامعية مجتمعة.

أما عن الدور التاريخي الذي يلعبه التفسير الجبري للماركسية؛ فيترتب علينا أن نقرأ مرثيّته منذ الآن، مؤكّدين على فائدته، بالنسبة لحقبة تاريخية معينة. ولكن فائدته التاريخية المحدودة هذه هي التي تحدو بنا إلى دفنه محفوفاً بكل ما يستحقّه من إجلال ووقار. وبالإمكان مقارنة دور هذا التفسير بالدور الذي لعبته نظرية الجبر والإيمان في مطلع العالم الحديث - وهي النظرية التي بلغت أوجها مع الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، وفي المفهوم الذي يعتبر الحُرّيّة وعياً للضرورة. إن الماركسية الجبرية تقابل - في الوعي الشعبي - صرخة "إنها لمشيئة الله" - على الرغم من أنها - على بدائيتها - قد أطلقت رؤية جديدة للعالم، هي أحدث وأغنى من الرؤية التي تعبّر عنها هذه الصرخة، أو من نظرية الغفران ذاتها. هل إن بمقدور الرؤية الجديدة أن تظهر "من حيث الشكل" بصيغة أخرى غير الصيغة الجماهيرية الفظّة والمبسّطة؟ مهما يكن من أمر، فإن المؤرّخ - إذا كان يتمتّع بالمنظور الصحيح - يستطيع أن يفهم، وأن يؤكد أن إرهاصات عالم جديد - على خشونتها وفظاظتها (وهذه حالها جميعاً) - هي - دائماً - أفضل من حشرجات عالم، يحتضر.

* * *

قضايا الفلسفة والتاريخ

المناظرة العلمية

عندما نطرح المسائل التاريخية - النقدية على بساط البحث، يجوز اعتبار المناظرة العلمية، وكأنها دعوى قضائية، تضم مدّعى عليه، ومدّعياً عاماً، يفرض عليه دوره أن يبرهن أن المتهم مذنب، ينبغي احتجاز حُرّيّته. وما دمنا نفترض أن هدف المناظرة الفلسفية هو الحثّ عن الحقيقة والإسهام في تقدم العلم، فإن شرط احتلال موقع "متقدّم" هو تبنّي وجهة النظر التالية: قد يصدر عن الخصم تطلُّب جدير بأن نستوعبه في نظريتنا، ولو كحالة خاضعة من حالتها. إن الفَهْم والتقييم الواقعيين لموقف الخصم ولدوافعه (وقد يكون هذا الخصم التراث الفكري السابق برمّته) يستلزم الانعتاق من سجن الإيديولوجيات (بالمعنى السيئ لهذه الكلمة: لا التعصّب المذهبي الأعمى)؛ أي النظر إلى الأمر نظرة "نقدية" هي وحدها النظرة المثمرة في البحث العلمي.

الفلسفة والتاريخ

ما الذي نعنيه بكلمة "فلسفة"، بالفلسفة في حقبة تاريخية معينة؟ وما أهمّيّة الفلاسفة والمذاهب الفلسفية؟ وما الدور الذي تلعبه في كل حقبة من حقبات التاريخ؟ إذا أخذنا بتعريف بنديتو كروتشي(*) للدين "كرؤية

*) التعريف حرفياً: "... الدين رؤية شاملة للحياة يتولّد عنها موقف أخلاقي. هكذا هو، ولا

شاملة" تحوّلت إلى نسق حياة، وإذا فهمنا عبارة "نسق حياة" بغير معناها الكُتُبي، وإنما باعتبارها نسقاً يتحقّق في الحياة العملية - نقول إن جميع البشر فلاسفة، بقدر ما يساهمون في نشاط عملي ما، وبقدر ما تنطوي نشاطاتهم العملية (أي الخطوط العامة التي توجّه سلوكهم) على "رؤية شاملة"، على فلسفة. إن تاريخ الفلسفة - بمعناه المتداول؛ أي كتأريخ للمذاهب الفلسفية ولسير الفلاسفة - هو تاريخ المحاولات والمبادرات الإيديولوجية التي قامت بها فئة من البشر ترمي إلى تغيير، أو تصحيح، أو بلورة الرؤى الشاملة السائدة في كل حقبة من حقبات التاريخ، هادفةً - بالتالي - إلى تغيير أنماط السلوك المقابلة لهذه الرؤى، أو حتّى إلى تغيير النشاط العملي برمّته.

إن الاكتفاء بدراسة تاريخ مختلف المذاهب الفلسفية وسير الفلاسفة واكتشاف المنطق الذي سيرها لا يفي بالغرض الذي نرمي إليه؛ إذ إنه من الضروري - ولو بقصد الإرشاد المنهجي وحده - أن نلفت الانتباه إلى المجالات الأخرى في تاريخ الفلسفة: الإيديولوجيات الجماهيرية،

يمكن أن يكون غير ذلك.."

بنديتو كروتشي (١٨٦٦-١٩٥٢): فيلسوف إيطالي. بدأ حياته الفكرية قريباً من الماركسية تحت تأثير أستاذه أنطونيو لابريولا. ارتد على الماركسية، وكتب عام ١٩٣٧ أن الماركسية وُلدت في إيطاليا عام ١٨٩٥ مع أنطونيو لابريولا، وماتت عام ١٩٠٠ في إيطاليا وسائر أنحاء العالم. شغل منصب وزير التربية في وزارة جيوليتي (حزيران ١٩٢٠- تموز ١٩٢١)، وساهم في قمع الإضرابات العمّالية. أيّد الفاشية في بداياتها، واعتبر موسوليني الرجل الذي أعاد لمشعل الليبرالية وهجه. ارتدّ على الفاشية، وكتب "بيان المثقّفين المناهضين للفاشية" الذي نُشر في أول أيار ١٩٢٥ مذيّلاً بمئات التوقيعات. بعد ذلك، تحوّل كروتشي إلى رمز للثقافة المناهضة للفاشية.

كان كروتشي موسوعياً في إنتاجه الفكري. كتب في الفلسفة وعلم الجمال والتاريخ والنقد الأدبي. عقد دراسات هامة عن هيغل وفيكو وكانط. وأسس مجلة Critica (النقد) عام ١٩٠٣. وقد أسهم مساهمة جبارة في إعطاء كلمة "ثقافة" أكثر معانيها شمولاً؛ إذ طوّر النظرة التاريخية التي تزاوج - داخل فلسفة الفكر - بين الفلسفة والتاريخ، وتمنح النشاط النقدي مكانة مرموقة. (المترجم).

وإيديولوجيات الفئات القيادية المحدودة (المثقّفين)، وأخيراً الأواصر التي تشدّ هذه الجماعات الفكرية المختلفة إلى الفلسفة التي يمارسها الفلاسفة المحترفون. ذلك أن فلسفة حقبة تاريخية معينة ليست مجرّد فلسفة هذا الفيلسوف، أو ذاك، أو هذه الفئة من المثقّفين، أو تلك، ولا هي مجرّد فلسفة جمع كبير من البشر - إنها تركيب من هذه العناصر مجتمعة، يبلغ ذروته مع بروز قيادة محدّدة المعالم، يتحول عندها هذا التركيب إلى نمط سلوك جماعي؛ أي إلى تاريخ مخصوص شمولي.

لذا؛ فإن فلسفة حقبة تاريخية معينة ليست سوى "تاريخ" هذه الحقبة ذاتها، ليست أكثر من وحدة المنوّعات التي فرضتها الفئة القائدة على الواقع السابق. بهذا المعنى، نقول إن التاريخ والفلسفة متلازمان، لا ينفصلان، إنهما عنصران متّحدان داخل "جبهة" واحدة. ولكن ذلك لا يحول دون "فرز" عناصر الفلسفية مخصوصة، وتعيين مختلف المراتب التي يتضمنها كل عنصر - الفلسفة الصادرة عن الفلاسفة المحترفين، والمفاهيم المتداولة بين الفئات القيادية (أي الثقافة الفلسفية)، والديانة التي تعتنقها الجماهير الواسعة - ومراقبة التركيبات الإيديولوجية المتنوّعة التي تنطوي عليها كل مرتبة من هذه المراتب.

الفلسفة "الخلاّقة"

ما الفلسفة؟ هل هي نشاط استقبالي؟ أم نشاط انتظامي؟ أم تراها نشاط خلاّق مطلق؟ هنا يتعيّن علينا أن نعرف ما الذي نعنيه - بالضبط - بهذه الكلمات الثلاث. إن كلمة "استقبالي" تعني اليقين بعالم أبدي أزلي سرمدي، موجود "بشكل عام" وموضوعياً. بالمعنى المبتذل لهذه الكلمة. أما "انتظامي"؛ فقريبة من "استقبالي"، بالرغم من أنها تتضمّن

الاعتراف بقدر محدود من النشاط الذهني. ولكنْ؛ ما معنى كلمة "خلاّق"؟ هل تعني أن الفكر يبدع العالم الخارجي؟ هنا نسأل: أيّ فكر؟ وفكر مَنْ هو ذلك الذي يبدع العالم الخارجي؟ والخطر هنا هو السقوط في "السوليبزسم" Solypsisme(*)، وهو الانحراف الذي تعاني منه الفلسفة المثالية بمختلف اتجاهاتها. أما الانفلات من مثل هذا الشرك من جهة، وتفادي التفسيرات الآلية التي ينطوي عليها ضمناً كل مفهوم، يجعل من الفكر مجرّد نشاط استقبالي وانتظامي، من جهة أخرى؛ فأمر مرهون بطرح المسألة "على أسس تاريخية"، وبجعل "الإرادة" (أي النشاط العلمي الذي هو بالتحليل الأخير نشاط سياسي) قاعدة، ترتكز إليها الفلسفة - إرادة عقلانية موضوعية، تفرض نفسها بالقدر الذي تستطيع فيه تلبية حاجات تاريخية موضوعية، أو بالقدر الذي تمسي فيه التاريخ ذاته في لحظة تحقّقه المطرد. وإذا ما تجسّدت هذه الإرادة بكائن فرد، فإن البرهان الأكيد على علانيتها هو اعتناق أوسع الجماهير لها باطراد؛ أي تحوّلها إلى "حسّ سليم"، إلى ثقافة، إلى "رؤية شاملة"، يتولّد عنها مذهب أخلاقي معين. قبل بروز الفلسفة الكلاسيكية الألمانية - كانت الفلسفة معتبرة نشاطاً استقبالياً، أو انتظامياً، إلى حدّ ما- أي وعياً لآلية تتحرّك موضوعياً، بمعزل عن إرادة الإنسان، ووعيه. ولقد أدخلت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية مفهوم "الإبداع"، ولكنْ؛ بمعناه المثالي التأمّلي. ويبدو أن الماركسية هي الفلسفة الوحيدة التي انطلقت من الفلسفة الكلاسيكية الألمانية؛ لتخطو خطوة جديدة إلى أمام في مجال الفكر، بتلافيها السقوط في "السوليبزسم"، وبمعالجتها للفكر معاجلة "تاريخية". فاعتبرت الفكر "رؤية شاملة"، و"حكمة شعبية" منتشرتين بين أكبر عدد من الناس (ومثل

*) تؤكد هذه النزعة أن لا وجود للأشياء إلا إذا أدركها الفكر. (المترجم).

هذا الانتشار لا يكون إلا على أساس العقلانية والتاريخية)؛ بحيث يمكن تحوّله -أي الفكر - إلى قاعدة للسلوك العلمي. لذا؛ ينبغي فَهْم عبارة "فكر خلاّق" بمعناها "النسبي"، على أنها فكر، يُغيّر مشاعر العدد الأكبر من البشر، ويُغيّر الواقع بالتالي- هذا الواقع الذي لا يمكن إدراكه بمعزل عن البشر. وللعبارة معنى آخر: لا يوجد "واقع" قائم بذاته، ولذاته، وإنما يوجد واقع على علاقة تاريخية بالبشر الذين يُغيّرونه.

الأهمّيّة التاريخية لفلسفة معينة

إن عدداً كبيراً من الأبحاث والدراسات الرامية إلى استخلاص الدلالة التاريخية للمذاهب الفلسفية لا يعدو كونها دراسات عقيمة، لا تصمد أمام المحكّ العلمي؛ لأنها لا تأخذ بالاعتبار، كون معظم المذاهب الفلسفية تعبيرات فردية صرفة - أو تكاد أن تكون ذلك - وكون بعضها الذي يملك قيمة تاريخية ما غالباً ما يبدو كنقطة غارقة في بحر من التعميمات ذات مصدر ذهني تجريدي. إن معيار القيمة التاريخية لفلسفة معينة هو فاعليتها "العملية" (بأرحب معنى ممكن لهذه الكلمة). وإذا كان صحيحاً ما يقال بأن كل فلسفة تعبّر عن المجتمع الذي أنتجها، فلا بد لها من أن تفعل - بدورها - في هذا المجتمع مُولّدة آثاراً معينة، سلبية كانت أم إيجابية. ومدى فاعلية هذه الفلسفة في مجتمعها هو معيار قيمتها التاريخية، والبرهان على أنها ليست مجرّد جهد فردي، وإنما هي "واقعة تاريخية".

الفيلسوف

لقد أثبتنا المبدأ القائل بأن جميع البشر "فلاسفة" - أي إنه لا يوجد بين الفلسفة المحترفين أو "الفنيين"، من جهة، وسائر البشر، من جهة

أخرى، فارق "نوعي"، وإنما يوجد فارق كمّيّ وحسب (وللكمّيّة هنا معنى خاصاً، لا يجوز الخلط بينه وبين المعنى الحسابي للكمّيّة؛ لأنه يشير - بطريقة أو بأخرى - إلى "الاتساق" و"التماسك" و"الإمكانات المنطقية" وما شابه؛ أي أنه يشير إلى كمّيّة من العناصر النوعية). يبقى علينا - الآن - أن نحدّد هذا الفارق. عن إطلاق تسمية "فلسفة" على كل نزعة فكرية، أو اتجاه عام، أو حتّى على كل "رؤية شاملة للحياة والعالم" إنما يباعدنا عن الدقة. وقد نسمّي الفيلسوف "علامةً ماهراً" تمييزاً له عن العمّال اليدويين غير المَهَرَة، ولكن هذه التسمية بعيدة عن الدقة، هي أيضاً، ذلك أن الصناعة تضم المهندس إلى جانب العامل اليدوي غير الماهر، والعالم الماهر. والمهندس لا يملك إلماماً عملياً بمهنته وحسب، وإنما هو مُلمّ بها نظرياً وتاريخياً كذلك. إن الفيلسوف المحترف، أو "الفنّيّ" لا يختلف عن سائر البشر، بكونه "يفكّر" بمزيد من الغزارة المنطقية والتماسك والانتظام وحسب، وإنما - أيضاً - لأنه مُلمّ بكل تاريخ الفكر؛ أي أنه قادر على فَهْم الأطوار التي مرّ بها الفكر قبله، وهو - إلى ذلك - في وضع، يسمح له بأن يلتقط القضايا الفلسفية من المستوى الذي بلغته بعد أن تعرّضت لسلسلة كاملة من المعالجات ومحاولات الحل. لذا؛ نقول إن الفيلسوف يمارس - في مجال الفكر - الوظيفة التي يمارسها الاختصاصي في مختلف حقول العلم.

ولكنْ؛ ثمّة ما يميّز الفيلسوف الاختصاصي عن غيره من الاختصاصيين. فهو أقرب إلى الناس من أولئك. والواقع أن المقارنة التي أجريناها بين الفيلسوف الاختصاصي وسائر اختصاصيي العلم هي مصدر كل محاولة، ترمي إلى مسخ صورة الفيلسوف. نستطيع أن نتخيّل عالماً اختصاصياً بالحشرات دون أن يكون سائر البشر علماء حشرات "اختباريين"، كما أننا

نستطيع أن نتخيل اختصاصياً بعلم المثلّثات وما شابه (وقد نعدّد عدّة علوم بالغة الرقي والتخصّص والأهمّيّة لا تكون "معمّمة" على جميع البشر)، ولكنْ؛ لا يعقل أن نتخيّل كائناً بشرياً لا يمارس الفلسفة - أي أنه لا يعقل أن نتخيّل إنساناً لا يفكّر؛ لأن مَلَكَة التفكير خاصة بالإنسان، لكونه إنساناً (اللهمّ إلا إذا كان أبلهاً، بالمعنى الطّبّيّ لهذه الكلمة).

اللغة، الألسنة، الحكمة الشعبية

ما هي القيمة الفعلية لما نسمّيه عادة "الحكمة الشعبية" و"الحسّ السليم"؟ ليست هذه القيمة في استخدام الحكمة الشعبية الضمني لمبدأ السببية وحسب، وإنما هي - أيضاً، بمعنى أضيق - في مقدرتها - حالما تُواجَه بسلسلة من الأحكام - على تعيين العلة الدقيقة والبسيطة الكامنة وراءها، دون أن تحرفها عن مهمتها هذه الحذلقات والطلسمات الميتافيزيقية التي تزعم لنفسها صفة العمق والمنهج العلمي. كان لا بد من تمجيد "الحكمة الشعبية" في القرنين السابع عشر والثامن عشر؛ حيث سادت الردة ضدّ مبدأ السلطة المتمثّل بالإنجيل، وبتعاليم أرسطو. وقد تبيّن - آنذاك - أن "الحكمة الشعبية" تنطوي على قدر معيّن من "الاختبارية"، ومن المعاينة المباشرة للواقع (بالرغم من كون هذه المعاينة محدودة النطاق، تتخذ شكلاً تجريبياً وحسب). وها أننا - الآن - نقيّم الحكمة الشعبية تقييماً مشابهاً، رغم تبدّل الأوضاع وانحسار القيمة الذاتية للحكمة الشعبية عمّا كان عليه في الماضي.

ما إن تطرح الفلسفة نفسها على أنها "رؤية شاملة"، وما إن تنظر إلى النشاط الفلسفي، لا كمجرّد صياغة "فردية" لمفاهيم مستقلة داخل نظام فكري معيّن، وإنما تنظر إليه - أيضاً، وبشكل خاص - كصراع فكري، يرمي إلى

تحويل "الذهنية" الشعبية، وإلى تعميم الاكتشافات الفلسفية التي برهنت عن "صوابيّتها التاريخية"؛ تبلغ الفلسفة طور الشمول تاريخياً واجتماعياً. هنا لا بد من أن نُولي مسألة اللغة والألسنة مركز الصدارة، من وجهة "تقنية"، على الأقل(*). ولا بد من عودة لما كتبه الذرائعيون بهذا الشأن.

أستطيع التأكيد بأن نظرة فايلاتي وزملائه الذرائعيين للغة ليست نظرة مقبولة(**). ولكنْ؛ يبدو لي أنهم استشعروا حاجات أساسية، تمكّنوا من "وصفها" بدقة تقريبية، رغم عجزهم عن تشخيص المسألة الحقيقية، وحلّها. "اللغة" - في جوهرها - تسمية جامعة، بمعنى أنها لا تشير إلى ظاهرة فريدة، لا تتغيّر في الزمان، أو المكان. واللغة ثقافة وفلسفة أيضاً (حتّى على مستوى الحكمة الشعبية ذاتها)، وهي - بالتالي - جملة من

---

*) الألسنة (جمع لسان) ترجمة Langues بالمعنى الذي نتحدث فيه عن "لسان العرب"؛ أي لغتهم القومية (المترجم).

**) راجع "كتابات" ج. فايلاتي (فلورنسا ١٩١١)، وخاصة مقالته "اللغة كعامل معيق لإزالة النزاعات الوَهْمية" (غرامشي).

يحلّل فايلاتي في المقالة المذكورة أعلاه، وفي غيرها، "الأوهام" و"نزعات التصديق" التي تؤدي بالمرء إلى الثرثرة، أو الزلات، أو مجرد استحالة التفاهم بينه وبين آخرين. ومن ضحايا مثل هذه الأوهام اللغوية الذين يطلقون التعميمات دون وعي، لما يكمن وراءها، متناسين أنهم "يقدّمون تبديلات طفيفة، في معنى الاصطلاح، أو في أساليب التعبير، على أنه نتائج تحليلات فعلية" (فايلاتي)، أو يفسّرون الوقائع بتأكيدات ليست - في التحليل الأخير - إلا تكراراً أو وصفاً لهذه الوقائع، بشكل مختلف. ويعلّق فايلاتي على ذلك بقوله:

"لقد أثارت هذه الأخطاء اهتمام الفلاسفة منذ القدم. وقد نصحنا كل من لوك ولايبنز بترجمة كل مقولة تنطوي على عبارات" إلى مقولة، تحل فيها التعابير المحدّدة والعينية محل التعابير المجرّدة. وليس المذهب الذرائعي إلا تطبيقاً وتوسيعاً لهذه القاعدة".

لهذا السبب، يشدّد فايلاتي على أهمّيّة "مسألة الكلمات" وعلى ضرورة الدخول في مناظرات حول معاني الكلمات. فهذه وتلك شكل هامّ من أشكال الصراع ضدّ الصنمية التي غالباً ما تعيق تقدّم العلم، بسبب تمسّكها بأفكار، تحرم على النقد التعرّض له. ويرى فايلاتي أن هذا التساؤل الدائم حول معنى الكلمات هو محرّك التقدّم العلمي؛ لأن مسبّبات الخطأ والغموض قائمة - الآن - بالقدر الذي كانت قائمة فيه في الماضي (المترجم).

الوقائع المتّسقة والمترابطة عضوياً. وأخيراً، لكل إنسان لغته الشخصية؛ أي طريقته المميزة في التفكير والإحساس. وتُوحِّد الثقافة - بمستوياتها المختلفة - عدداً كبيراً من الأفراد الموزّعين على جماعات، يتوافر فيما بينهم حدّ أدنى من الاتصال التعبيري الفعّال، ويتفاهمون - فيما بينهم - بنسب متفاوتة. وهذه الفوارق والتمايزات التاريخية - الاجتماعية هي التي تُعبِّر عن نفسها في اللغة المشتركة، فتولد "الحواجز" و"مسبّبات الخطأ" التي يعالجها الذرائعيون.

نخلص من هذا كله إلى أهمّيّة الدور الذي يلعبه "الحيّز الثقافي"، النشاط العملي الجماعي. وبما أن كل حدث تاريخي هو من صُنع "الإنسان الجماعي" فإنه يُفترَض - حكماً - أن يكون البشر قد حقّقوا وحدة "ثقافية - اجتماعية" تدفع بعددٍ لا متناهٍ من الإرادات الموزّعة، المتنافرة الاتجاه، نحو الانصهار في تيار واحد، يسعى نحو هدف مشترك، ويسترشد برؤية شاملة مشتركة للعالم والحياة (وسيّان أكانت هذه الرؤية عامة أو خاصة، فاعلية آنياً - عبر المشاعر والأهواء - أم دائمة الحضور؛ أي ذات أسس فكرية عميقة الجذور، يستوعبها البشر، ويعيشونها إلى حدّ تحوّلها إلى شغف). ولأن الأمور تجري على هذا المنوال، تبرز أهمّيّة المسألة اللغوية، بشكل عام؛ أي تتوافر إمكانية بلوغ "المناخ" الثقافي الجماعي الموحّد.

ولا بد من الربط بين هذه المسألة وبين الآراء الحديثة حول التربية - عقيدة وممارسة - التي تعتبر العلاقة بين المعلم والتلميذ علاقة حية متبادلة، فيكون كل معلم تلميذاً في كل آن، وكل تلميذ معلماً. هذه علاقة ممكنة واجبة. غير أنه لا يجوز حصر العلاقة التربوية ضمن نطاق العلاقات المدرسية وحدها؛ حيث ترتبط الأجيال الجديدة بالأجيال القديمة، وتأخذ

عنها تجاربها وقيمها الضرورية تاريخياً، "فتنضج" هذه الأجيال الجديدة، وتنمّي شخصيتها المتمايزة، والمتفوّقة تاريخياً وثقافياً على شخصية الأجيال السابقة. وتقوم هذه العلاقة على مستوى المجتمع بأسره: بين الفرد والأفراد الآخرين، بين الأوساط المثقّفة والأوساط غير المثقّفة، بين الحكّام والمحكومين، بين النُّخب والأتباع، بين القادة والأتباع، بين الطليعة والقطاعات التابعة لها. ذلك أن كل علاقة "هيمنة" هي - بالضرورة - علاقة تربوية، لا تعبّر عن نفسها بين مختلف القوى التي تتكوّن منها الأمة وحسب، وإنما تقوم - أيضاً - على الصعيد الدولي بين مختلف الحضارات القومية والقارية.

نستطيع القول - إذنْ - إن الشخصية التاريخية لأيّ فيلسوف فرد هي - أيضاً - محصّلة علاقته الحيّة بالبيئة الثقافية التي يعمل هو على تغييرها. وتفعل هذه البيئة فعلها على الفيلسوف؛ إذ تلعب إزاءه دور "المعلم"، فارضةً عليه واجب ممارسة النقد الذاتي، باستمرار. لذا؛ كان أعظم مطلب سياسي تقدّمت به الأوساط المثقّفة الحديثة هو مطلب "حُرّيّة الرأي والتعبير" (عبر الصحافة والاجتماع)؛ لأن توافر مثل هذه الحُرّيّة هو وحده شرط قيام علاقة المعلم - التلميذ بكل متطلّباتها المذكورة أعلاه، فيولد "تاريخياً" فيلسوف من طراز جديد يمكن تسميته "الفيلسوف الديمقراطي"؛ أي ذلك الفيلسوف المؤمن بأن شخصيته ليست محصورة بكيانه الجسدي، وإنما هي - أيضاً - علاقة اجتماعية حيّة، تُغيّر البيئة الثقافية التي يعمل ضمنها. إن "المفكّر" الذي يكتفي بفكره الخاص، بفكره "الحُرّ"؛ أي المجرّد، أضحى مجرّد مضحكة في أيامنا هذه. ذلك أن وحدة العلم والحياة لهي - بالتأكيد - وحدة حية وفاعلة. هنا - فقط - تتحقّق حُرّيّة الفكر. فهذه الحُرّيّة علاقة تربوية: علاقة المعلم - التلميذ وعلاقة الفيلسوف - البيئة الثقافية؛

أي البيئة التي تشكّل مجال نشاط الفيلسوف؛ حيث يستنبط المسائل التي يتوجّب طرحها وحلها، وهي - أيضاً - البيئة التي يتحقّق فيها الارتباط بين الفلسفة والتاريخ.

ما الإنسان؟

ذلك هو أول وأهم سؤال تطرحه الفلسفة. فكيف الإجابة عليه؟ إن تعريف الإنسان متوافر في الإنسان ذاته؛ أي في كل فرد منا. ولكنْ؛ هل هذا هو التعريف الصائب؟ في كل فرد نكتشف ماهية كل "فرد". غير أن الذي ننشده ليس تحديد ماهية كل إنسان على حدة، وهذا يعني - على كل حال - ماهية كل إنسان في لحظة معينة. إذا ما فكّرنا بالأمر، يتبيّن لنا أننا بطرحنا السؤال - ما الإنسان؟- إنما نريد أن نقول: ما الذي يمكن أن يكون الإنسان؟ بمعنى آخر: هل يستطيع الإنسان السيطرة على مصيره؟ هل هو قادر على "صنع" حياته؟ لنقل - إذنْ - إن الإنسان سياق تطوّري Processus، إنه سياق تطوّر أفعاله. ثمّ إن مزيداً من التفكير في هذا السؤال يرينا أنه ليس بالسؤال "المجرّد"، أو "الموضوعي". فهو حصيلة تأمّلاتنا حول أنفسنا، ونحو الآخرين، وما نودّ أن نعرفه بناءً على تأمّلاتنا ومشاهداتنا، وما نحن عليه الآن، وما يمكننا أن نكونه، وما إذا كنّا - حقاً - "صنّاع" أنفسنا - ضمن حدود معينة - أي صنّاع حياتنا ومصيرنا. وهذا ما نودّ معرفته "اليوم" - في الظروف الراهنة - في حياة "اليوم"، وليس في مطلق حياة، وبالنسبة لمطلق إنسان.

والواقع أن الأشكال المخصوصة - أي العينية - في النظر إلى الحياة والإنسان هي التي أنتجت هذا السؤال، وأكسبته محتواه الفعلي. وأهم هذه الأشكال الدين، والدين الكاثوليكي بوجه خاص. من هنا، فحين نسأل

"ما الإنسان"؟ و"ما أهمّيّة نشاطه الرامي إلى صنع نفسه وعيشه لحياته؟"، نريد - فعلاً - أن نسأل: "هل أن الكاثوليكية رؤية صائبة للإنسان والحياة؟ وهل أن اعتناقنا لها واسترشادنا بها كقاعدة للسلك اختيار خاطئ أم صائب؟". يحدس كل منا - ولو على نحوٍ غامض - أنه يخطئ عندما يعتمد الكاثوليكية قاعدة لسلوكه. والدليل على ذلك أنك بين جميع الذين يعتبرون أنفسهم كاثوليكيين، لا تكاد تجد فرداً واحداً يتمسّك بالكاثوليكية كقاعدة، يسيِّر عليها حياته. فالكائن الكاثوليكي الكامل - أي ذلك الذي يطبّق القواعد والقِيَم الكاثوليكية في كلّ فعل من أفعاله مدى الحياة - يبدو مَسْخاً، لا أكثر، ولا أقل. وهذا هو - بالفعل - أعنف نقد، يمكن توجيهه للكاثوليكية، وأكثره إفحاماً.

وقد يرد الكاثوليكيون زاعمين أن ما من رؤية شاملة يتقيد بها البشر حرفياً. هذا صحيح. ولكنه يؤكد أنه لا يوجد تاريخاً قاعدة للفكر والسلوك يتمسّك بها البشر رافضين كل ما عداها. وليس في ذلك دعماً لأية حجة من الحجج الكاثوليكية، بأي حال من الأحوال، على الرغم من أن الكاثوليكية - كقاعدة للتفكير والسلوك - تهيّئ نفسها منذ قرون لبلوغ هذا الهدف. وهذه فرصة لم تتوفّر لأية ديانة أخرى بنفس الإمكانات والانضباط والاستمرارية والسلطة المركزية التي كانت ولا تزال الكنيسة الكاثوليكية تتمتّع بها. وأكثر ما يزعج الكاثوليكية "فلسفياً" هو أنها - رغم ذلك كله - ترجع مصدر الشرّ إلى الإنسان الفرد؛ أي أنها تنظر إليه ككائن مخصوص ومحدود. ويمكن القول إن جميع المذاهب الفلسفية التي برزت - حتّى الآن - قد حذت حذو الكاثوليكية، معتبرة الإنسان كائناً فرداً محدوداً بفرديته، ومعتبرة الكفر صنواً لهذه الفردية. هنا بالذات يجب إصلاح مفهوم الإنسان. يجب النظر إلى الإنسان كسلسلة من العلاقات الحيوية (أي كسياق تطوّري).

وبالرغم من أن الفردية من أهم مقوّمات هذا السياق، إلا أنها ليست المقوّمة الوحيدة. فالصفة الإنسانية التي تعبّر عن نفسها في كل فردية، تتكون من هذه المقوّمات: ١) الفرد؛ ٢) الآخرون؛ ٣) الطبيعة. غير أن المقوّمتين الأخيرتين ليستا بالبساطة التي قد تبدو لنا لأول وهلة. فالفرد لا يرتبط بغيره من البشر، بمجرّد التجاور، وإنما يرتبط بهم عضوياً؛ أي بنسبة انخراطه في هيئات اجتماعية، ابتدأ بأبسطها، وإنما يرتبط به حيوياً عن طريق العمل والتقنية. ثمّ ليست هذه العلاقات علاقات ظرفية، بأي حال من الأحوال. إنما هي علاقات حيّة وواعية؛ أي أنها تقابل درجة وعي كل إنسان لها، مهما انخفضت هذه الدرجة، أو ارتفعت. لذا؛ نقول إن كل إنسان يُغيّر نفسه بنفس القدر الذي يُغيّر فيه مجمل تركيب العلاقات التي يشكّل هو محورها. وهذا ما يميّز - وما يجب أن يميّز - الفيلسوف الحقيقي عن السياسي؛ أي عن الرجل الفاعل الذي يُغيّر بيئته - والبيئة - هنا - مجمل هذه العلاقات، فإن صنع الإنسان لشخصيته يعني وعيه لهذه العلاقات، كما أن تغيير هذه الشخصية يعني تحويل مجمل هذه العلاقات.

ولكننا قلنا أعلاه إن هذه العلاقات ليست بالعلاقات البسيطة. فبعضها ضروري، والبعض الآخر إرادي. ثمّ إن وعي هذه العلاقات (أي إدراكنا، ضمن حدود معينة، لطريقة تغييرها) هو - بحدّ ذاته - تغيير لها. فالعلاقات الضرورية تتغيّر أهمّيّتها وملامحها قدر وعي البشر لضرورتها. وبهذا المعنى نقول إن المعرفة سلطان. لكن التعقيد يعود لسبب آخر: لا يكفي معرفة مجمل العلاقات، بوصفها علاقات قائمة في لحظة معينة، يتكوّن منها نظام معيّن، ينبغي كذلك معرفتها في سيرها التكويني؛ لأن الفرد ليس تركيباً للعلاقات القائمة وحسب، وإنما هو - أيضاً - تاريخ هذه العلاقات وسجلها - أي أنه محصّلة الماضي، بمجمله. وقد يقال: ولكن

نظرة إلى توازن القوى القائم تُرينا أن الذي يستطيع الفرد تغييره ليس ذا شأن. هذا صحيح، إلى حدّ ما. ولكنْ؛ ما دام كلّ منا قادراً على الالتحام بجميع الذين يطمحون إلى التغيير الذي يطمح هو إليه، وما دام هذا التغيير معقولاً، فإن بمقدور كل منا - إذنْ - أن يضاعف قوّته عدّة أضعاف؛ بحيث يكون التغيير أكثر جذرية، ممّا بدا ممكناً للوهلة الأولى.

ثمّ إن عدد الجماعات التي يستطيع الفرد الانخراط بها أكبر بكثير، ممّا قد يبدو للنظرة السطحية. ويرتبط الإنسان الفرد بالجنس البشري بمجمله عبر انخراطه بهذه الجماعات. ويرتبط بالفرد بالطبيعة، بأشكال متعددة؛ لأن التقنية ليست مجرّد مجموعة من الأفكار المطبقة في المجال الصناعي - كما تعرَّف في العادة - وإنما هي - أيضاً - مجموعة الأدوات "الذهنية" المولّدة لهذه الأفكار؛ أي المعرفة الفلسفية ذاتها.

إن القول بأن الإنسان لا يعي نفسه إلا كإنسان، يعيش في مجتمع، لهو قول بديهي. لكنّا نادراً ما نستخلص كل الخلاصات التي يسمح بها، بما في ذلك الخلاصات المتعلّقة بالفرد. إن وجود مجتمع معيّن يفترض وجود مجتمع من الأشياء، ولا يكون الاجتماع البشري إلا بالقدر الذي يتوافر فيه مجتمع أشياء معيّن. وهذا قول بديهي آخر. حتّى الآن، كنا نضفي على الهيئات التي تتعدّى الفرد صفات آلية وحتمية (وقد قمنا بذلك، بالنسبة لمجتمع البشر، ولمجتمع الأشياء، على حدّ سواء). لا بد من ردّة فعل هنا. يجب صياغة نظرية، تكون فيها هذه العلاقات حيّة متحرّكة، مؤكّدين - بوضوح كامل - أن مجال هذه الحيوية هو وعي الإنسان بوصفه فرداً، يعرف، ويريد، ويُعجَب، ويُبدع... أي الإنسان مأخوذاً ليس ككائن معزول، وإنما غنياً بالاحتمالات التي يوفّرها له الآخرون، كما يوفّرها له

مجتمع الأشياء الذي لا بد له من معرفته) (وبما أن كل إنسان هو فيلسوف، فكل إنسان هو عالم أيضاً).

إن تعريف فيورباخ "الإنسان هو ما يتناوله من طعام" يسمح بعدّة تأويلات، إذا ما عزلناه عن سياقه. التأويل الباهت والسخيف: الإنسان هو ما يأكله مادّيّاً؛ أي أن للأطعمة تأثيراً مباشراً ومقرّراً على طريقة التفكير. لنتذكّر هنا قول أميديو (بورديغا)(*): من العوامل المساعدة على تفسير خطابٍ ما أن نعرف نوع الطعام الذي تناوله الخطيب قبل إلقاء كلمته. وهذا قول أخرق، لا يمتّ بصلة ما للعلم الوضعي. إن الدماغ لا يعيش على الفول، أو الكماء. فعندما تصل الأغذية إليه لتنمية خلاياه، تكون قد تحوّلت إلى مواد متجانسة قابلة للاستيعاب، هي - في جوهرها - ذات طبيعة مشابهة لطبيعة خلايا الدماغ نفسها. ولو كان ما يقوله بورديغا صحيحاً؛ لأمسى الطهي محرّك التاريخ، فكان لابد للثورات - إذ ذاك - من أن تُعبّر عن تغيّرات جذرية في نوعية الغذاء الذي تتناوله الجماهير. أما الصحيح تاريخياً؛ فهو العكس. فالثورات والتطوّر التاريخي المركّب هي التي غيّرت أنماط التغذية، وخلقت "أذواقاً" متعاقبة في اختيار الأطعمة. ليس الحصاد المنتظم للقمح هو الذي أدى إلى اضمحلال حياة البداوة، بل بالعكس، فإن توافر شروط زوال البداوة هو الذي حدا بالبشر إلى ممارسة الحصاد بانتظام.

ولكنْ؛ يصحّ القول، من جهة أخرى، بأن "الإنسان هو ما يتناوله من طعام" بالقدر الذي نعتبر فيه التغذية تعبيراً عن مجمل العلاقات الاجتماعية، حيث إن لكل تجمّع بشري طعامه الأساسي. على هذا الأساس، يجوز

---

*) قائد الجناح الانعزالي المتطرّف في الحزب الشيوعي الإيطالي إبان فترته التكوينية. وقد طُرد بعد المؤتمر الثالث للحزب في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٢٦ (المترجم).

لنا القول - أيضاً - إن "الإنسان هو ما يرتديه"، و"الإنسان هو ما يسكنه" و"الإنسان هو طريقته الخاصة في التوالد - أي شكل أسرته"، ما دامت التغذية واللباس والسكن والتوالد من مظاهر الحياة الاجتماعية التي يتجلى فيها تركيب العلاقة الاجتماعية بأوضح وأرحب ما يتجلى.

لذلك لو أن مسألة "ماهية الإنسان" ليست سوى مسألة "الطبيعة البشرية"(*) أو مسألة "الإنسان بشكل عام" - أي أنها محاولة لوضع علم للإنسان (هو الفلسفة) ينطلق من مفهوم "وحدوي" أصلي، من تجريد، يشمل كل "ما هو بشري". ولكنْ؛ هل أن "الصفة البشرية" - كمفهوم وكواقع "وحدوي" - نقطة انطلاق؟ أم نهاية مطاف؟ إن طرحها كنقطة انطلاق مجرّد ترسّب من الترسّبات الدينية الماورائية. يستحيل تقليص حيّز الفلسفة؛ بحيث تتحوّل إلى مجرّد "أنثروبولوجيا"(**) طبيعية. بمعنى آخر، ليست وحدة الجنس البشري معطاة سلفاً في طبيعة الإنسان "البيولوجية". ولا التمايزات بين البشر التي تؤثّر في مجرى التاريخ تمايزات بيولوجية (كالأعراق، وأشكال الجمجمة، وألوان البشرة، وما شابه. وهذا ما يؤدي إليه - فعلاً - القول بأن "الإنسان هو ما يتناوله من طعام" - إنه يأكل القمح في أوروبا، والأرز في آسيا، إلخ.. - أو "الإنسان هو البلد الذي يسكنه"؛ ذلك أن معظم المأكولات مرتبطة بالأرض التي يسكنها البشر). ونقول أكثر من ذلك: إن "الوحدة البيولوجية" لم تلعب دوراً يُذكَر في التاريخ (فالإنسان هو ذلك الحيوان الذي كان يلتهم أبناء جنسه عندما كان قريباً من "الحالة

---

*) إن نقد مفهوم "الطبيعة البشرية" يمكن اعتباره المرتكز الأساسي للتفسير التاريخي. فإما أن يكون الإنسان معطى سلفاً كمخلوق، لا يتغيّر، ولا يتبدّل، أبدعه إله أبدي سرمدي (وهذا هو المفهوم الكاثوليكي السلفي مثلاً)، فيكون سلوكه الأخلاقي محكوماً بمبادئ لا تاريخية، وإما أن يكون هذا الإنسان نتاج عملية التطور التاريخي؛ أي أن يكون كائناً يتحقّق باستمرار (المترجم).

**) الأنثروبولوجيا هي علم تاريخ الإنسان الطبيعي (المترجم).

الطبيعية"؛ أي عندما كان يتعذّر عليه مضاعفة إنتاج السلع المادّيّة، بطريقة "اصطناعية")(*). ليست "مَلَكَة التفكير" أو "الروح" ما يوحّد البشر؛ لكي نعتبرهما عاملاً "وحدوياً"؛ لأننا هنا بصدد مفهوم شكلي، لا أكثر، ولا أقل. "الفكر" - بشكل عام - لا يوحّد البشر، ولا يفرّقهم، وإنما الذي يفرّقهم ويوحّدهم هو ما يحملونه من أفكار فعلية.

يبدو لي أن الجواب الناجع على سؤالنا هو أن نعرّف "الطبيعة البشرية" على أنها "تركيب العلاقات الاجتماعية"؛ لأن هذا التعريف يتضمّن فكرة الصيرورة؛ الإنسان "يصير"؛ أي أنه يتغيّر باستمرار بتغيُّر العلاقات الاجتماعية. وهذا ما ينفي وجود "الإنسان بشكل عام". ذلك أن العلاقات الاجتماعية تعبّر عن نفسها بواسطة جماعات بشرية مختلفة، يرتهن وجود الواحدة منها بوجود الأخرى، وتجمع بينها وحدة جَدَلية، لا وحدة شكلية.. لذا؛ نقول إن الطبيعة البشرية هي "التاريخ" (ولمّا كنّا نماثل بين التاريخ والفكر، يجوز لنا - أيضاً - القول إن طبيعة الإنسان هي الفكر)، هذا إذا اعتبرنا التاريخ "صيرورة" تتمّ ضمن علاقة تجانس - تنافر، لا تفترض توافر وحدة أصلية، وإنما تنطوي بذاتها على إمكان قيام هذه الوحدة. لهذا السبب لا تتجسّد "الطبيعة البشرية" في إنسان معيّن، وإنما تتجسّد في تاريخ الجنس البشري بأسره... في حين نجد عند كل إنسان مأخوذ بمفرده سمات، تتناقض مع سمات غيره من البشر. وينبغي تفسير مفهوم "الروح" عند الفلاسفة التقليدين ومفهوم "الطبيعة البشرية" في علم البيولوجيا على أنهما من "الطوباويات العلمية"، حلا محل أكبر فكرة طوباوية - فكرة "الطبيعة البشرية" التي يجري البحث عنها عند الله،

---

*) "اصطناعي" - هنا - تعني عكس "طبيعي": استخدام الإنسان للأدوات - والأدوات - بالضرورة - نتاج فعل العمل البشري على الطبيعة - من أجل إنتاج المزيد من السلع المادّيّة (المترجم).

بوصفه أباً لجميع البشر. وغرض هذين المفهومين هو التدليل على توالد التاريخ المطرد، وهذا تطلّع عقلي وعاطفي... لكنْ؛ لا يجوز لنا أن ننسى أن الأديان التي تؤكد على المساواة بين البشر، بوصفهم جميعهم خلق الله، مثلها مثل المذاهب الفلسفية التي تؤكد على هذه المساواة؛ لأن مَلَكَة التفكير مشتركة بين البشر، إنما تعبّر عن حركات ثورية مركّبة، تحوُّل العالم الكلاسيكي- تحوُّل عالم القرون الوسطى) صنعت أقوى الحلقات في سياق التطور التاريخي.

وكانت الجَدَلية الهيغلية آخر تعبير عن هذه المنعطفات التاريخية العظيمة، وقد افترضت تحوّل الجَدَلية من تعبير عن التناقضات الاجتماعية إلى مجرّد جَدَلية فكرية، تمَّحي فيها هذه التناقضات. وهذه هي القاعدة التي ارتكزت إليها المذاهب الفلسفية والمعاصرة ذات المنطلق المثالي، كفلسفة كروتشي مثلاً.

أما على صعيد التاريخ؛ فنجد "المساواة الحقيقية" - أي مستوى "الروحانية" الذي بلغه السياق تطوّر "الطبيعة البشرية"- في نظام الهيئات "الخاصة والعامة" و"الضامرة والسافرة" التي تلتقي جميعاً في الدولة وفي النظام السياسي العالمي. ونحن - هنا - بصدد "مساواة" يستشعرها أفراد هيئة واحدة، و"تمايزات" قائمة بين الهيئات المختلفة؛ ولا تأثير للمساواة، أو التمايز إلا بالقدر الذي يعيهما الأفراد والهيئات. هكذا نصل إلى المساواة بين "الفلسفة والسياسة"، بين الفكر والعمل؛ أي نصل إلى فلسفة الممارسة. فكل شيء سياسة، بما في ذلك، الفلسفة بشكل عام أو المذاهب الفلسفية المخصوصة. والفلسفة بذاتها هي التاريخ في حركته؛ أي أنها الحياة. بهذا المعنى، نفهم مقولة "البروليتاريا الألمانية

كوريثة للفلسفة الكلاسيكية الألمانية"، وبهذا المعنى، نؤكد أن تنظير لينين للهيمنة وتحقيقه لها كان حَدَثاً "فلسفياً" (ميتافيزيقياً) جبّاراً.

التقدّم والصيرورة

هل إن التقدم والصيرورة أمران متباينان؟ أم أنهما وجهان مختلفان لمفهوم واحد؟ إن التقدّم مقولة إيديولوجية، أما الصيرورة؛ فمفهوم فلسفي. يعتمد التقدّم على عقلية معينة، تدخل في تكوينها عناصر ثقافية معينة، يتحكّم بها سياق التاريخ. أما الصيرورة؛ فهي مفهوم تاريخي، قد لا ينطوي على فكرة التقدّم. وتفترض فكرة التقدّم - ضمناً - إمكانية القياس الكَمّيّ والنوعي. وهذا يفترض - بدوره - معياراً "ثابتاً"، أو قابلاً للثبات، لكنه في كلا الحالين معيار نستعيره من الماضي، من حقبة معينة من هذا الماضي، أو من بعض جوانبه التي يمكن اعتمادها كمعيار، إلخ.. (وبديهي أن لا علاقة لذلك البتّة باعتماد النظام المتري لقياس التقدّم). كيف وُلدت فكرة التقدّم؟ وهل تشكّل ولادتها حَدَثاً ثقافياً أساسياً، على درجة من الأهمّيّة؛ بحيث نعتبره منعطفاً تاريخياً؟ يبدو لي أن الجواب هو بإيجاب. إن نشأة وتطور فكرة التقدّم تقابلان إدراكنا المبهم بأنّا بلغنا مستوى معيناً من العلاقة بين المجتمع والطبيعة (ويتضمن مفهوم الطبيعة هنا مفهومي الصدفة واللاعقلانية) مستوى، يسمح لجميع البشر بأن يكونوا على ثقة أكبر من مستقبلهم، وأن يتأكدوا من أن خططاً "عقلانية" تُسيّر حياتهم. يستنجد ليوباردي بالانفجارات البركانية لمحاربة فكرة التقدّم؛ أي أنه يستنجد بإحدى الظواهر الطبيعية "العاصية" التي لم يتمكّن الإنسان من التغلب عليها حتّى الآن. والحقيقة أن القوى العاصية هي - الآن - أقل بكثير ممّا كانت عليه في الماضي (مجاعات، أوبئة، إلخ..)، وقد تمت السيطرة عليها ضمن حدود.

ما من شكّ في أن التقدّم إيديولوجية ديمقراطية، لعبت دوراً إيجابياً في تكوين الدولة الدستورية الحديثة. وصحيح - أيضاً - أن هذا الإيديولوجية لم تعد تحظى بالأهمّيّة التي كانت تحظى بها في الماضي. ولكنْ؛ ما الذي نعنيه بذلك؟ لسنا نعني أننا فقدنا الأمل بإمكان السيطرة العقلانية على الطبيعة، وعلى عنصر الصدفة. إن لقولنا معنى "ديمقراطياً": إن حاملي فكرة التقدّم الرسميين ما عادوا يستطيعون الاضطلاع بمهام السيطرة هذه؛ لأنهم أطلقوا قوى مخرّبة معاصرة - كالأزمات الاقتصادية والبطالة وما شابه - لا تختلف كثيراً عن قوى الماضي المخرّبة؛ من حيث خطورتها، وما تُولّده من قلق (علماً بأن ذكرى قوى الماضي المخرّبة قد تلاشت من "الذاكرة الجماعية". وإن لم نقل من ذاكرة جميع القوى الاجتماعية، فذلك لأن الفلاحين ما يزالون عاجزين عن فَهْم "التقدّم"؛ أي أنهم ما يزالون يعتقدون بأنهم أدوات بيد قوى الطبيعة والصدفة - وهم فعلاً كذلك - وما يزالون يملكون عقلية "سِحْرية" دينية من بقايا القرون الوسطى). لذا؛ فإن الأزمة التي تعاني منها فكرة التقدّم ليست أزمة الفكرة، بحدّ ذاتها، وإنما هي أزمة حامليها ممّن استحالوا هم أنفسهم "طبيعة"، بات لزاماً علينا السيطرة عليها. ومن هنا فإن الهجمات التي تُشنّ - الآن - ضدّ فكرة التقدّم هجمات متحيّزة جائرة.

هل يجوز التمييز بين فكرة التقدّم وفكرة الصيرورة؟ كلا. فقد وُلدت الفكرتان معاً على شكل تيار سياسي (في فرنسا)، ومذهب فلسفي (في ألمانيا، ثمّ طوَّره الإيطاليون). إن فكرة "الصيرورة" محاولة لإنقاذ كل العناصر الإيجابية العينية التي تشتمل عليها فكرة "التقدّم"، وتتلخّص هذه العناصر بالحركة الجَدَلية. وهذه المحاولة - بحدّ ذاتها - تطوير لفكرة التقدّم؛ لأن التقدّم مرتبط عادةً بفكرة النشوء والارتقاء المبتذلة.

الفردية

الفردية هي نظرة كل حقبة من حقبات التاريخ إلى موقع الفرد من العالم ومن الحياة التاريخية. وما نسمّيه - الآن - "الفردية" ظاهرة وُلدت مع الثورة الثقافية التي أعقبت القرون الوسطى (حركتا "النهضة" و"الإصلاح")، والتي اتّخذت موقفاً محدّداً من مسألة الألوهية، وبالتالي من الكنيسة نفسها. إنها علامة الانتقال من الفكر التصعيدي إلى الفكر الحلولي(*).

لا بد من الرد على الأفكار المسبقة حول الفردية التي لا تمتّ بصلة للنقد الجدّيّ، والتي تردّد ضدّ الفردية التُّهم التي تُطلقها المذاهب الكاثوليكية والرجعية: أن "الفردية" التي باتت - الآن - عقبة في طريق التطور التاريخي هي الفردية التي تُعبّر عن نفسها في الامتلاك الفردي للثروة، في زمن، يتحوّل فيه إنتاج الثورة إلى عملية اجتماعية، تشمل أعداداً متزايدة من البشر. والدليل على أن الكاثوليك هم آخر مَن يكترث لضياع الفردية هو أنهم لا يعترفوا إلا بالملكية هوية سياسية للإنسان؛ أي أنهم يُقرّون بأن لا قيمة للإنسان، بحدّ ذاته، وإنما قيمته في ما يملكه من متع ماديّة. وما معنى منح حق الانتخاب لمَن يدفع الضرائب، ولمَن ينتمي إلى مؤسّسات سياسية إدارية، لا يدخلها إلا ملاك المتع الماديّة، إن لم يكن يعني تغليب "المادّة" على "الروح"؟ وإذا كان لا يحقّ لغير مالك المتع الماديّة أن يُعتبر إنساناً، وإذا كان يستحيل في الوقت ذاته على جميع البشر أن يمتلكوا المتع الماديّة، فهل أن السعي وراء شكل من أشكال الملكية، تُكمِّل فيه القوى الماديّة شخصيات الجميع، وتساعد على نموّها وتفتّحها - هل أن

---

*) أي الانتقال من فكر يتطوّر بمعزل عن كل تجربة، وعن كل تماسّ مع العالم الحقيقي (في مجال المعرفة خاصة) يتضمّن تفسيراً للعالم، وتعريفاً للإنسان، وما شابه، إلى فكر، يعود للأرض، ويرفض الانفصال عن الطبيعة - فكر "يتعولم"؛ أي ضرب جذوره عميقاً في الأرض دونما حاجة إلى تدخّل كائن خارج عن هذا العالم (المترجم).

سعياً كهذا عمل مضاد للروح(*)؟ والواقع أن مثل هذا الموقف يفترض ضمناً، ورغماً عن القائلين به - بأن "الطبيعة البشرية" ليست كامنة في الفرد، وإنما هي في وحدة الإنسان مع القوى المادّيّة. لهذا السبب، تكون سيطرة الإنسان على هذه القوى أهم وسيلة لسيطرته على شخصيته.

الفلسفة والديمقراطية

يمكن تتبّع التطوّر المتوازي للديمقراطية الحديثة، من جهة، ولأشكال محددة من المادّيّة الميتافيزيقية، ومن المثالية، من جهة أخرى. فقد سعت المادّيّة الفرنسية في القرن الثامن عشر وراء المساواة بتحويلها الإنسان إلى مقولة من مقولات التاريخ الطبيعي، فبات عندها رداً منتمياً إلى فئة بيولوجية معينة، لا تميّزه عن سواه مؤهّلات اجتماعية وتاريخية، وإنما مَلَكَات طبيعية وحسب، وهو - في كل الأحوال - مساوٍ لأقرانه في الجوهر. وقد تحوّلت هذه الفكرة إلى عنصر من عناصر "الحكمة الشعبية" تُعبّر عن نفسها مثلاً في المثل الشعبي الشائع "كلنا وُلدنا عراة" (هذا إذا لم يكن هذا المثل المأخوذ من الحكمة الشعبية سابقاً على مناظرات المثقّفين الإيديولوجية). أما المثالية؛ فإنها تؤكد على أن الفلسفة هي العلم الديمقراطي الأمثل؛ لأنها تعتمد على مَلَكَة التفكير التي يتساوى فيها جميع البشر، ممّا يفسّر كره الأرستقراطيين للفلسفة والقيود القانونية التي فرضتها الطبقات الحاكمة في العهود البائدة على التعليم والثقافة.

الكمّيّة والنوعية

بما أنه لا توجد الكمّيّة بدون النوعية، والعكس بالعكس (إذ إن الاقتصاد

---

*) يشير غرامشي - هنا - إلى تدنيّ عدد القادرين على تملُّك وسائل الإنتاج مع نموّ الصناعة الرأسمالية، وتمركزها. وشكل الملكية الجديدة الذي يتحدث عنه هو الملكية الجماعية، أو العامة لوسائل الإنتاج. (المترجم).

لا يوجد بدون الثقافة، ولا النشاط العملي بدون الذكاء، والعكس بالعكس أيضاً)، فلا معنى لمواجهة الواحدة بالأخرى. فحين نواجه النوعية والكمّيّة... فإننا نقابل بالفعل بين نوعية وأخرى وبين كمّيّة وأخرى. وهذا موقف سياسي، وليس حكماً فلسفياً. وبما أنه يستحيل فَصْم عُرى وحدة الكمّيّة والنوعية، تبرز المسألة التالية: أيهما الأجدى أن يوظّف الإنسان قواه الإرادية باتجاه زيادة الكمّيّة؟ أم باتجاه زيادة النوعية؟ وأي من هذين العنصرين هو الأكثر طواعية؟ وعلى أي منهما نستطيع إرساء توقّعاتنا للمستقبل ورسم خطط عملنا؟ لسنا نتردّد في الإجابة: على العنصر الكمّيّ. غير أن تأكيد عزمنا على زيادة الكمّيّة وتنمية الجانب "العيني" من الواقع لا يعني أننا ننوي إهمال "النوعية". بل بالعكس، فإننا بذلك نطرح المسألة النوعية بأكثر الطرق واقعية، وتحديداً - أي أننا نؤكّد عزمنا على تنمية النوعية ذاتها وتطوير الوسيلة الوحيدة التي تسمح بالسيطرة على هذا النموّ وقياسه.

وترتبط مسألتنا هذه بمسألة أخرى تُعبّر عنها الحكمة الشعبية: "العيش أولاً، ثمّ الفلسفة". يستحيل عزل "العيش" عن "الفلسفة" في الواقع. لهذا القول معنى عملياً: العيش يعني الاهتمام بالنشاط الاقتصادي العلمي، بشكل خاص، أما الفلسفة؛ فتعني الاهتمام بالنشاطات الذهنية، بالرفاهية الأدبية. ولكنْ؛ يوجد بشر "يعيشون" فقط؛ أي أنهم مضطرّون للقيام بعمل مأجور مضنٍ - وهذا العمل بالذات هو شرط إعفاء سواهم من أعباء النشاط الاقتصادي، وإتاحة الفرصة لهم للتفرّغ للفلسفة. الدفاع عن "النوعية" ضدّ الكمّيّة لا يعني - إذنْ - غير الدفاع عن ظروف اجتماعية معينة، يكون فيها قسم من البشر مجرّد كمّيّة والقسم الآخر نوعية. ما أروع من أن يعتبر المرء نفسه الممثّل الرسمي للنوعية والجمال والفكر! وهل من امرأة في العالم ليست مقتنعة بأنها تمارس وظيفتها على أكمل وجه - وظيفة الحفاظ على ما في هذه الأرض، من نوعية وجمال؟!.

النظرية والممارسة

لا بد من دراسة ونقد وتحليل مختلف الأشكال التي تجلّى فيها مفهوم وحدة النظرية والممارسة في تاريخ الفكر؛ لأنه ما من شك بأن جميع الإيديولوجيات والمذاهب الفلسفية قد عالجت هذه المسألة. مقولة القدّيس توما الأكويني المدرسة السكولاستية: "الممارسة امتداد للنظرية"؛ أي التأكيد على العلاقة الضرورية بين تراتب الأفكار وتراتب الأفعال. ملاحظة لايبنتز الشهيرة حول العلم (التي مسخها المثاليون الإيطاليون): "بقدر ما يكون العلم تأمّلياً، بذاك القدر يكون عملياً". ثمّ محاولة ج.ب. فيكو - "المعرفة فعل" - التي أثارت نقاشات وتفسيرات عديدة، والتي يطورها كروتشي باتجاه مثالي؛ إذ يقول: بما أن المعرفة فعل، فإننا نعرف ما نفعله فقط. هنا تكتسب كلمة "فعل" معنى خاصاً؛ إذ تضحّي معادلة لكلمة "معرفة" - فتنتهي المسألة إلى مجرّد طوطولوجيا..(*).

بما أن كل فعل هو محصّلة إرادات متباينة تتأثّر بدرجات متفاوتة من الكثافة والوعي والانسجام، بالمقارنة مع الإرادة الجماعية، فمن الواضح - إذنْ - أن النظرية التي تماثل هذا الفعل، الضامرة فيه، لا بد من أن تكون هي - أيضاً - تركيباً من المعتقدات ووجهات النظر المخلطة والمتنافرة. لكن ذلك لا يمنع أن تتطابق الممارسة والنظرية ضمن الحدود والشروط المبيّنة. وعندما تُطرح مسألة الملاءمة بين النظرية والممارسة، فإنها تُطرح على النحو التالي:

١) الانطلاق من ممارسة معينة لبناء نظرية، تصادف العناصر الحاسمة في هذه الممارسة، وتتمثّل بها، فتعجّل من العملية التاريخية الجارية،

---

*) الطوطولوجيا Totology: تفسير الشيء بالشيء نفسه.

وتضفي على جميع عناصر الممارسة المزيد من الاتساق والتماسك والفاعلية - أي تمدّها بالقوة الدافعة القصوى؛ ٢) الانطلاق من موقف نظري معين لتنظيم العنصر العملي الذي هو شرط تطبيق الموقف النظري نفسه. إن الملاءمة بين النظرية والممارسة عمل نقدي، يثبت عقلانية الممارسة، وضرورتها، كما يثبت عقلانية النظرية، وواقعيتها. لهذا السبب، تبرز مسألة الملاءمة هذه بأوضح ما تبرز في حقبات التاريخ التي نطلق عليها عادة تسمية "مراحل الانتقال" عندما تتسارع حركة التغيّر، وتكون القوى العملية التي أطلقتْها هذه الحركة بحاجة إلى أن تبرّر نفسها، من أجل اكتساب المزيد من الفاعلية والشمول، أو عندما تظهر عدّة برامج نظرية، تحتاج - هي أيضاً - إلى أن تبرّر نفسها، على نحو واقعي، بإثبات مقدرتها على الالتحام بحركات عملية - وإن تبنّي الحركات العملية لهذه البرامج النظرية هو السبيل الوحيد؛ لكي تصبح أكثر عملية، وأكثر واقعية.

البنية والبنية الفوقية

يقول ماركس في مقدّمته لكتاب "نقد الاقتصاد السياسي" إن البشر يعون الصراعات البنيوية على صعيد الإيديولوجيات(*). لهذا القول قيمة

---

*) الكتاب المَعني - هنا - هو مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" (١٨٥٧)، ويقول ماركس في المقدّمة:

"في مرحلة معينة من مراحل تطوّرها، تتناقض قوى الإنتاج في المجتمع مع علاقات الإنتاج، أو مع علاقات الملكية - وما هذه إلا الشكل القانون لتلك - التي تتحرّك ضمنها هذه القوى... إذ ذاك تبدأ حقبة الثورة الاجتماعية. إن تغيّر القاعدة الاقتصادية يؤدّي إلى انقلاب سريع نسبياً في مجمل البنية الفوقية. وعندما نعالج مثل هذه الانقلابات لا بد لنا من أن نميّز - باستمرار - بين الانقلاب المادّيّ في ظروف الإنتاج الاقتصادية الذي يمكن رصده بدقة علمية - وبين الأشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والفلسفية، باختصار الأشكال الإيديولوجية؛ حيث يعي البشر هذا النزاع، ويخوضونه حتّى النهاية" (ماركس، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، الترجمة الفرنسية، باريس ١٩٥٧، ص٤ و٥) - (المترجم).

عرفانية(*) بالإضافة إلى قيمته النفسانية والأخلاقية. ونستخلص منه أن مفهوم الهيمنة، النظري - العملي، له - أيضاً - قيمة عرفانية. هنا تكمن مساهمة لينين النظرية الرئيسة في العقيدة الماركسية. ذلك أن لينين قد ساهم في تقدّم الفلسفة كفلسفة، بالقدر الذي ساهم فيه بتقدّم النظرية والممارسة السياسيتين. إن بناء جهاز مهيمن(**) بالقدر الذي يولّد فيه حيّزاً إيديولوجياً جديداً، يستجرّ إصلاحاً في الوعي، وفي أدوات المعرفة - وهو - بذلك - حَدَث عرفاني، حَدَث فلسفي. وإذا شئنا استعارة مصطلحات كروتشي، نقول: عندما ننجح في تثبيت نظام قيمي جديد ملائم لرؤية شاملة جديدة، نكون قد ثبّتنا هذه الرؤية نفسها - أي نكون قد حقّقنا إصلاحاً فلسفياً كاملاً.

تشكّل البنية مع البُنى الفوقية "كتلة تاريخية" واحدة، بمعنى أن المجموع المركّب والمتناقض والمتنافر للبنى الفوقية هو انعكاس لمجمل علاقات الإنتاج الاجتماعية. من هنا، فإن إيديولوجية شمولية هي الإيديولوجية الوحيدة القادرة على التعبير، عقلانياً، عن تناقض البنية وإدراك اجتماع الظروف التي تسمح بإحداث الانقلاب في الممارسة. وإذا ما التحمت الإيديولوجية بفئة اجتماعية متناسقة بنسبة ١٠٠ بالمئة، فهذا يعني أن معطيات هذا الانقلاب متوافرة - هي أيضاً - بنسبة ١٠٠ بالمئة - أي أن "العقلاني" بات حقيقياً في الواقع الراهن. يعتمد هذا التحليل على التفاعل الضروري بين البنية والبنى الفوقية (وهذا التفاعل هو العملية الجَدَلية الحقيقية).

---

*) عرفاني Gnoséologique هو كل ما يتعلّق بالمعرفة (المترجم).

**) بناء الجهاز المهيمن - هنا - هو تحقيق دكتاتورية البروليتاريا في روسيا (المترجم).

التطهير

يمكن استعمال كلمة "تطهير" Catharsis للتدليل على الانتقال من الدور الأناني - الاقتصادي المحض (أي الدور الأناني - الشعوري) إلى الدور الأخلاقي - السياسي؛ أي ارتقاء وعي البشر من وعي البنية إلى وعي البُنى الفوقية. وهذا يعني - أيضاً - الانتقال من "الموضوعي" إلى "الذاتي"، أو من "الضرورة" إلى "الحُرّيّة". بذلك تتحوّل البنية من قوة خارجية تسحق الإنسان، وتبتلعه، وتشل نشاطه إلى سبيل للتحرّر، إلى أداة توليد شكل أخلاقي - سياسي جديد، يطلق مبادرات جديدة. وهكذا يمسي تعيين "الدور التطهيري"، برأيي، نقطة الانطلاق للنظرية الماركسية بمجملها. ذلك أن عملية التطهير تلتقي مع سلسلة التركيبات المتولّدة من تطور الجَدَلية(*).

"الشيء بذاته" عند كانط

مسألة "موضوعية الواقع الخارجية" بالقدر الذي ترتبط فيه بـ"الشيء بذاته"، أو "النومينوم" عند كانط(**). لا بد من الاعتراف بأن "الشيء بذاته" مُستجرّ من "موضوعية الواقع الخارجية"، ومن المذهب الواقعي المُسمّى "الواقعية الإغريقية - المسيحية" (أرسطو - توما الأكويني)(***)؛ وهذا ما

---

*) وتراوح هذه العملية بين قطبين: ١) ما من مجتمع يطرح على نفسه مهما تقبل أن تتوافر الشروط الضرورية والكافية لتنفيذ هذه المهمات؛ ٢) لا يزول مجتمع معين قبل أن يستنفد كل الطاقات المخزونة فيه (غرامشي).

**) "النومينوم" Nouméne أو Nomenon هو الشيء بذاته الذي يتعذّر على البشر إدراكه. يرى كانط أن الإنسان عاجز عن معرفة الأشياء، كما هي بذاتها. وهو لا يدركها إلا عبر واسطة تركيبه الذهني. ولكن الأشياء موجودة رغم ذلك موضوعياً. ولكي يشدّد كانط على أن الإنسان لا يملك تجربة مباشرة لهذه الأشياء الموضوعية، يُطلق عليها تسمية "نومينوم" (المترجم).

***) إشارة إلى مفهوم أرسطو وتوما الأكويني القائل بأن العالم المادّيّ المحسوس يوجد مستقلاً عن وعي البشر له (المترجم).

يؤكّده انبثاق المدرسة الكانطية الجديدة، والمدرسة النقدية الجديدة(*) عن هذا التيار، أو ذاك، من تيارات الماديّة المقبولة والفلسفة الوضعية.

إذا كان الواقع هو كما نعرفه، وإذاك كانت معرفتنا له تتغيّر باستمرار - أي إذا لم يكن ثمّة من فلسفة نهائية، وإنما فلسفات محكومة تاريخياً - يصعب علينا أن نتصوّر أن الواقع يتغيّر موضوعياً، في الوقت ذاته الذي نتغيّر فيه نحن، ويصعب الاعتراف بذلك، ليس على صعيد الحكمة الشعبية وحسب، وإنما على صعيد الفكر العلمي أيضاً. ورد في "العائلة المقدّسة"(**) إن الواقع يتلاشى كله في الظاهر، وأنه لا يوجد شيء، باستثناء الظواهر. وهذا قول صائب بدون أدنى شكّ. ولكنْ؛ يصعب إثباته. فما هي الظواهر؟ هل أنها أشياء موضوعية قائمة بذاتها ولذاتها؟ أم أنها خصائص، اكتشفها الإنسان بحكم مصالحه العملية (تركيب حياته الاقتصادية) ومصالحه العملية؛ أي بحكم حاجته إلى اكتشاف نظام، يسيّر العالم، وحاجته إلى ترتيب الأشياء (وهاتان حاجتان مرتبطتان - أيضاً - بمصالح عملية راهنة، أو لاحقة)؟ إذا قلنا إننا لا نتعرّف في الأشياء إلا على انعكاسات لأنفسنا ولحاجاتنا ومصالحنا؛ أي أن معارفنا بُنى فوقية، ليس إلا (أو فلسفات غير نهائية)، يصعب علينا تحاشي التفكير بأشياء حقيقية، تتعدّى هذه المعارف ليس بالمعنى الميتافيزيقي لـ"النومينوم"، أو "الإله المجهول"، أو "الكائن الذي لا يُعرف"، وإنما بمعنى محدّد: "جهلنا النسبي" للواقع، لأشياء ما نزال لا ندركها علماً بأن معرفتها ممكنة، يوم تكتمل فيه الأدوات "الجسمانية" والذهنية البشرية - أي عندما تتغيّر

*) حاول توما الأكويني الجمع بين العلم والأعيان. وقد استخدم لذلك مضمون المعارف العقلية عند أرسطو (المترجم).

**) العائلة المقدّسة (١٨٤٥) أول أثر مشترك لماركس وإنغلز. وهو مجموعة مقالات نقدية ضدّ الهيغليين الجُدُد (المترجم).

الظروف الاجتماعية والتقنية للمجتمع البشري باتجاه تقدّمي. والذي نقوم به - هنا - عملية رصد تاريخية، تُرينا في المستقبل صورة لعملية تطوّر مماثلة للعملية التي نعرفها ماضياً وحاضراً. ومهما يكن من أمر، فمن الضروري أن ندرس كانط، وأن نعيد النظر بمفاهيمه بدقة.

الفلسفة التأمّلية

لا يجوز إغفال المصاعب الناجمة عن نقاش ونقد الصفة "التأمّلية" لبعض النُّظُم الفلسفية، من جهة، وعن "النفي" النظري "للشكل التأمّلي" للمفاهيم الفلسفية، من جهة أخرى.

هنا تثور الأسئلة التالية: ١) هل أن "التأمّلية" عنصر مُكوّن لجميع النُّظُم الفلسفية؟ هل هو الشكل الذي تحتّم على كل بناء نظري أن يتّخذه؟ بكلمة أخرى: هل أن كلمة "التأمّل" مماثلة لكلمة فلسفة، أو لكلمة نظرية؟ ٢) أم تراه يتوجّب علينا هنا أن نُثير مسألة "تاريخية": هل المسألة مجرّد مسألة تاريخية، لا مسألة نظرية؛ بمعنى أن كل رؤية شاملة، عندما تبلغ طوراً تاريخياً معيناً، لابد لها من أن تتّخذ شكلاً "تأمّلياً" يمثّل ذروة تطوّرها، وبداية انهيارها، في آن معاً؟ قارن ذلك، واربطه بتطوّر الدولة، وهي ترقى من الطور "الاقتصادي - الحرفي" إلى طور "الهيمنة" (أي طور الموافقة الطوعية). وهذا ما يسمح لنا القول إن كل ثقافة تمرّ بطور تأمّلي ديني، يقابل طور الهيمنة الكاملة للفئة الاجتماعية التي تُعبّر عنها هذه الثقافة. وقد يقابل هذا الطور التأمّلي والديني - أيضاً - طور تلاشي الهيمنة، وتفكّكها؛ إذ ذاك يتحوّل النظام الفكري - في ردّة فعله ضدّ التفكّك - إلى نظام مذهبي جامد، فيستحيل "إيماناً" تصعيدياً. لذا؛ نلاحظ أن ما من عصر يُسمّى "عصر انحطاط" (أي عصر ينهار فيه العالم القديم) إلا ويتصف بفكر راقٍ، تغلب عليه الصفة "التأمّلية".

لهذا السبب بالذات، يتعيّن على النقد أن يحلّ مسألة التأمّل ضمن ظروفها الحقيقية؛ أي بوصفها إيديولوجية سياسية، وأداة للنشاط العملي. ولكنْ؛ لا بد للنقد ذاته من أن يمرّ بمرحلته التأمّلية - هو أيضاً - حيث يبلغ ذروة تطوّره. والسؤال هنا: هل يمكن لذروة التطوّر هذه أن تشكّل نقطة انطلاق لمرحلة تاريخية جديدة، يندمج فيها عنصرا الضرورة والحُرّيّة اندماجاً عضوياً، فتزول جميع التناقضات الاجتماعية، ولا يبقى غير جَدَلية واحدة، هي الجَدَلية الفكرية - جَدَلية المفاهيم، لا القوى الاجتماعية.

يرد في مقطع من "العائلة المقدّسة" عن "المادّيّة الفرنسية في القرن الثامن عشر" إشارة جلية إلى كيفية انبثاق الماركسية: إنها حصيلة التقاء "المادّيّة" - وقد تبلورت تحت تأثر الفلسفة التأمّلية - مع المذهب الإنساني. والحقيقة أن المذهب المادّيّ القديم تحوّل إلى واقعية فلسفية بفعل التطوّرات الإيجابية التي طرأت عليه.

ويجب أن نتحرّى - أيضاً - ما إذا كان مفهوم "الروح" في الفلسفة التأمّلية مجرّد انبعاث لمفهوم "الطبيعة البشرية" القديم، كما نجده في المذهب التصعيدي، وفي المادّيّة المبتذلة. بعبارة أخرى، يجب أن نتساءل ما إذا كان مفهوم "الروح" ينطوي على شيء آخر، باستثناء "الروح القُدُس" المتواري وراء ضباب التأمّلات. ولو كان الأمر كذلك، لبات بوسعنا القول إن المذهب المثالي لاهوتي في جوهره.

"موضوعية" المعرفة

يقول الكاثوليكيون: "... تقوم النظرية المثالية كلها على نفي موضوعية جميع معارفنا، كما تقوم على الأحدية(*) المثالية المتمثّلة بـ"الروح"

*) الأحدية Monism، مذهب فلسفي، يرجع جميع الموجودات إلى مبدأ واحد. عكسه الاثينية Dualism التي تقول بمبدأين أصليين (كالعقل والجسد مثلاً) – (المترجم).

(الموازية، من حيث قولها بمبدأ واحد، للأحدية الوضعية القائلة بـ"المادّة") التي تؤكد أن الله - أساس الدين - ليس موجوداً موضوعياً خارج الإنسان، وإنما هو من بنات أفكار الإنسان، ليس إلا. لهذا تكون المثالية معادية للدين قدر عداء المادّيّة له"(*).

يمكننا بلورة الموقف الماركسي من مسألة موضوعية المعرفة انطلاقاً من القول بأن "البشر يعون (الصرع بين قوى الإنتاج المادّيّة) على الصعيد الإيديولوجي" - صعيد الأشكال القانونية، والسياسية والدينية والفنية والفلسفية. ولكنْ؛ هل يقتصر مثل هذا الوعي على وعي النزاع بين قوى الإنتاج المادّيّة وعلاقات الإنتاج - وهذا هو المعنى الحرفي للنص- أم أنه يشمل كل معرفة واعية؟ ذلك هو السؤال الذي ينبغي الإجابة عنه. ولن يكون ذلك إلا ببلورة المقولة الفلسفية حول دور البُنى الفوقية. ما معنى "الأحادية"، والحالة هذه؟ ليست أحدية المادّة ولا أحدية الروح، وإنما وحدة المتناقضات في الحدث التاريخي المخصوص؛ أي النشاط الإنساني (التاريخ - الفكر)، بمعناه المحدّد، والمرتبط عضوياً بـ"مادة" منظّمة (أي مصقولة تاريخياً)، وبالطبيعة التي يغيّرها الإنسان. إنها فلسفة الفعل (فلسفة الممارسة والتطور) وليست - بأي حال من الأحوال - فلسفة الفعل "النقي"، وإما العكس تماماً: فلسفة الفعل "المدنّس"، الفعل الحقيقي، بكل ما لهذه الكلمة من معنى دنيوي.

المذهب الذرائعي والسياسة

يستحيل نقد "الذرائعية" إلا إذا أخذنا بالاعتبار البيئة الأنكلو ساكسونية التي نشأت فيها هذه الفلسفة، وانتشرت. وإذا كان صحيحاً ما يُقال من أن

---

*) راجع مقاله ماريو باربيرا في Civilitta Cattolica - المدنية الكاثوليكية - عدد الأول من حزيران ١٩٢٩ (غرامشي).

كل فلسفة هي "سياسة"، وإن كل فيلسوف - في جوهره - رجل سياسة، فهذا القول ينطبق أكثر ما ينطبق على الذرائعية التي تريد الفلسفة نفعية، بكل ما لهذه الكلمة من معنى. وإذا كان يصعب تصوّر انبثاق مثل هذه الحركة في البلدان الكاثوليكية - حيث انفصل الدين عن الحياة الثقافية منذ انبلاج عصر النهضة وعصر الردة ضدّ الإصلاح - ليس من الصعب إطلاقاً أن نتصوّر انبثاقها في البلدان الأنكلوساكسونية؛ حيث يختلط الدين - فعلاً - بالحياة الثقافية اليومية دون أن يكون ممركزاً على نحو بيروقراطي، أو أن يتحوّل ثنائياً إلى مذهبية جامدة. ومهما يكن من أمر، فالذرائعية تخرج من نطاق الدين الإيجابي، وهي أشبه ما تكون بـ"فلسفة شعبية" متفوّقة على الحكمة الشعبية؛ إنها "حزب إيديولوجي" أكثر ممّا هي نظام فلسفي.

يعرض جيمس(*) المبدأ الذرائعي على النحو التالي:

"إن أفضل طريقة لمناقشة نظرية ما، بمختلف جوانبها، هو البدء بالاستجلاء الفارق العملي الذي ينجم عن كون واحد من الاحتمالين في هذه النظرية هو الصحيح، وليس الآخر".

هنا يتّضح الطابع السياسي المباشر للفلسفة الذرائعية. يرتبط الفيلسوف "الفرد" في إيطاليا، أو ألمانيا، بـ"الممارسة" ارتباطاً موسَّطاً (وغالباً ما تكون الوساطة سلسلة متعددة الحلقات). أما الفيلسوف الذرائعي؛ فهو يطمح إلى الارتباط بالممارسة ارتباطاً مباشراً. والحقيقة أن

---

*) وليام جيمس فيلسوف أميركي ومؤسس المذهب الذرائعي. ومن تعريفاته الأخرى لمذهبه: "(إن المنهج الذرائعي) يصرف النظر عن التجريد وعن كل ما يجعل الفكر عديم الفائدة، ويوجه اهتمامه شطر الفكر المحدد الفعال، والواقع والعمل المجدي".
وأيضاً: "تأخذ الذرائعية، بوصفها معياراً للحقيقة المحتملة، بكل ما من شأنه أن يكون دليلاً لنا في حياتنا" - (المترجم).

الفيلسوف الإيطالي أو الألماني "عملي" أكثر من الفيلسوف الذرائعي. ذلك أن الثاني يُطلق أحكامه اعتماداً على "الواقع المباشر" - وغالباً ما يكون هذا الحكم سطحياً ومبتذلاً - في حين يرمي الآخر إلى غاية أسمى، ويصل - بالتالي - إلى رفع المستوى الثقافي السائد (هذا عندما يبذل جهداً بهذا الاتجاه). ويمكن اعتبار هيغل "الأب الفكري" للثورات التحرّرية في القرن التاسع عشر. في حين لم يتمخّض الذرائعيون إلا عن حركة وادي روتاري"(*)، فضلاً عن كونهم برّروا كل التيارات المحافظة أو الرجعية (تبريراً فعلياً - وليس نتيجة لمبالغة سجالية، كما هو الحال بالنسبة لهيغل والدول البروسية)(**).

علم الأخلاق

ليس قول كانط "تَصرَّفْ؛ بحيث يكون سلوكك قدوة لجميع مَن هم في مثل ظروفكَ" بالبساطة والبديهية، كما قد يبدو للوهلة الأولى. ما معنى عبارة "في مثل ظروفكَ"؟ الظروف المباشرة التي نحيا ضمنها؟ أم الظروف العامة العضوية المركّبة التي تستلزم معرفتها دراسة مستفيضة وبلورة نقدية؟ (مرتكز الأخلاقية السقراطية التي تعتبر أن العقل والحكمة هما قاعدة الإرادة "الأخلاقية"، وترى أن المرء لا يتصرّف تصرّفاً شريراً إلا بسبب الجهل، وأن البحث عن المعرفة النقدية هو السبيل الوحيد إلى أخلاقية أرقى، هي وحدها الأخلاقية الحقيقية).

---

*) نادي الروتاري Rotary Club جمعية للصناعيين والإداريين الكبار، أسسها المهندس ب.ب. هاريس في شيكاغو عام ١٩٠٥، وتملك فروعاً في كل أنحاء العالم الرأسمالي. يصفها غرامشي بأنها "حركة ماسونية، ولكنْ؛ بدون برجوازيين صغار، وبدون عقلية البرجوازي الصغير" (المترجم).

**) ينظر - عادة - إلى هيغل على أنه الفيلسوف الذي مجّد الدولة البروسية. والواقع أنه - خلال تبريره للدولة التي كانت تمثّلها بروسيا في عصره - قام "بتحليل نقدي للدولة الحديثة، وللواقع المرتبط بها". - على حدّ قول ماركس في "مساهمة في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل"، الترجمة الفرنسية، باريس ١٩٢٩، ص٩٥ (غرامشي).

يمكن اعتبار مقولة كانط حقيقة بديهية؛ لأنه يصعب إيجاد إنسان لا يتصرّف على اعتبار أن جميع مَن يجد نفسه في مثل ظروفه سوف يحذو حذوه، فالجائع الذي يلجأ للسرقة يعتقد أن جميع الجياع يسرقون مثله؛ والزوج الذي يقتل زوجته الخائنة يعتقد أنه يتوجّب على جميع الأزواج المخدوعين أن يقتلوا زوجاتهم... وحدهم "المجانين" -بالمعنى الطِّبّيّ للكلمة - هم الذين يتصرّفون، بغضّ النظر عمّا إذا كانوا على صواب، أو على خطأ. وترتبط هذه المسألة مسألة أخرى ١) جميعنا متسامح مع نفسه؛ لأنه عندما لا يتصرّف "بطريقة مطابقة للأعراف السائدة"، فإنه يعرف جهازه الحسيّ وأحكامه الخاصة وسلسلة العلل والأسباب التي تحكّمت بهذا التصرّف، في حين، نجده متطلّباً بالنسبة للآخرين؛ لأنه يجهل ما يجول في داخلهم؛ ٢) يتصرّف كل منا بمقتضى ثقافته؛ أي الثقافة الغالبة في بيئة - والبيئة هنا هي جميع مَن يفكر مثل تفكيره - في حين تفترض مقولة كانط سلفاً توافر ثقافة واحدة، ودين واحد، ومجموعة أعراف مُعترف بها "دولياً".

ولكنْ؛ ثمّة اعتراضاً على مقولة كانط، لا يبدو لي أنه اعتراض صائب، وهو القائل بأنه لن تتوافر "ظروف مماثلة"؛ لأنه يدخل ضمن هذه الظروف الإنسان الفاعل نفسه، وفرديته، وما شابه. يمكن القول إن مقولة كانط مرهونة بالزمان التي عاش فيه الفيلسوف، وبعصر النور، وطابعه "الكوزموبوليتي" وبنظرة الفيلسوف النقدية للأمور - أي أنها مرهونة - باختصار - بفلسفة المثقّفين، بوصفهم بيئة "كوزموبويتية". وبالتالي، فالإنسان الفاعل يحمل هذه "الظروف المماثلة"، أو هو يخلقها - أي أنه مضطر إلى "التصرّف" وفق "قاعدة"، يريد للجميع أن يتقيّدوا بها، وعلى هدى حضارة، يطمح إلى بنائها، أو حضارة، يريد المحافظة عليها بمقاومة القوى العاملة على تدميرها.

مفهوم الإيديولوجية

كانت "الإيديولوجية" وجهاً من أوجه المذهب الحسّيّ(*) أو من الماديّة الفرنسية في القرن الثامن عشر. والكلمة تعني - أصلاً - "علم الأفكار". وبما أن التحليل هو المنهج الوحيد الذي يعترف به العلم، ويطبقه، باتت تعني "تحليل الأفكار"؛ أي "تحليل مصادرها". وهذا يتطلّب إرجاع الأفكار إلى عناصرها الأساسية التي هي "الأحاسيس". ولكنْ؛ لا يصعب اكتشاف الصلة الوثيقة بين المذهب الحسّيّ والعقيدة الدينية؛ أي الإيمان اللامتناهي بجبروت "الروح"، وبـ"المصائر الخالدة"...

كيف اكتسب الإيديولوجية (أي "علم الأفكار" و"تحليل مصادرها") معنى جديداً هو "نظام فكري" معيّن؟ تلك مسألة لا تعالج إلا تاريخياً؛ لأن فَهْم الظاهرة منطقياً، ليس بالأمر العسير.

يمكن القول إن فرويد هو آخر الإيديولوجيين، وإن دي مان(**) مفكّر إيديولوجي، هو أيضاً... ولا بد هنا من دراسة سبب تخبّط مؤلّف "الدليل الشعبي"(***) في الإيديولوجية، في حين تشكّل الماركسية تجاوزاً واضحاً للإيديولوجية وتناقضها تاريخياً. والواقع أن "الإيديولوجية" في المصطلح الماركسي تنطوي على حكم سلبي؛ وقد رفض مؤسّساها إرجاع الأفكار

---

*) المذهب الحسّيّ Sensualisme اتجاه فلسفي، دافع عنه كوندياك (١٧١٥-١٧٨٠) القائل بأن العمليات الفكرية تقوم على الأحاسيس لا غير (المترجم).

**) دي مان De Man مفكر "اشتراكي" بلجيكي (١٨٨٥-١٩٥٣) حاول بناء قاعدة اشتراكية جديدة، تتعدّى الماركسية، وتقدّم "تفسيراً نفسانياً (بسيكولوجياً) للحركة العمّالية". وقد درس في كتابه "بهجة العمل" الأحاسيس الشعبية والغرائز والأفكار. ويقول في كتابه "الاشتراكية البنّاءة" (١٩٣٣) أنه لا يهتمّ "بالتمهيد لعمل اشتراكي مقبل"، بقدر اهتمامه بـ"نشر الفكرة الاشتراكية تدريجياً، ويومياً" مع كل ما يستلزمه ذلك من موجبات أخلاقية. (المترجم).

***) انظر نقد غرامشي لكتاب بوخارين، في مكان آخر من الكتاب (المترجم).

إلى مصدرها الحسّيّ، وبالتالي إلى مصدرها الجسماني. لا، بل تعتبر الماركسية أنه ينبغي تحليل "الإيديولوجية" تاريخياً، بوصفها جزءاً من البنية الفوقية للمجتمع.

ينطوي تقييم الإيديولوجية على خطأ شائع، ينجم في العادة عن كوننا نُطلق تسمية إيديولوجية - ليس من قبيل الصدفة على كل حال - إما على البنية الفوقية الضرورية لأية بنية مجتمعية، وإما على الأفكار الكيفية التي يطلقها أفراد معينون. وقد شاع استعمال المصطلح بمدلوله التجريحي، وهذا ما شوّه التحليل النظري للإيديولوجية كمفهوم. ويسلك مرتكبو هذا الخطأ المنحى التالي: ١) يفصلون بين الإيديولوجية والبنية التحتية (القاعدة الاقتصادية) ثمّ يذهبون إلى أن الإيديولوجيات هي التي تغيّر البنى التحتية، لا العكس؛ ٢) ينعتون حلاً سياسياً معيناً بأنه حل "إيديولوجي"، بمعنى أنه عاجز عن تغيير البنية التحتية، في حين يتصوّر نفسه قادراً على ذلك؛ ٣) ينتهون إلى أن الإيديولوجية مجرّد وَهْم؛ أي أنها تافهة، وعديمة الجدوى.

من هنا، يتوجّب علينا التمييز بدقة بين الإيديولوجيات التاريخية العضوية - وهذه ضرورية لبُنى اجتماعية معينة - والإيديولوجيات الاعتباطية، التي هي عقلانية "وإرادية". ولأن هذه الإيديولوجيات ضرورية تاريخياً، فإنها تكتسب فاعلية "نفسانية"، ذلك أنها "تُنظِّم" الكتل البشرية، وتشكّل المرتكز الذي يتحرّك عليها البشر، والمجال الذي يعون فيه أوضاعهم، ويخوضون نضالاتهم، إلخ. في حين لا تفضي الإيديولوجيات "الاعتباطية" إلا إلى الحركة "الفردية" والسجالات، وما شابه (ولكنها - رغم ذلك - ليست عديمة الجدوى كلّيّاً؛ لأنها أشبه بالشواذّ الذي يناقض القاعدة، ويُثبتها، في آن معاً).

ولا بد من التذكير بما يردّده ماركس - باستمرار - حول "صلابة المعتقدات الشعبية"، بوصفها عنصراً ضرورياً من العناصر المكوّنة لوضع معين. وهو يتحدث عن "نمط تفكير، له قوة المعتقدات الشعبية"، ويؤكد أن معتقداً شعبياً غالباً ما يتمتّع بدينامية، لا تقل عن دينامية القوة المادّيّة (أو شيء من هذا القبيل)(*). وهذا قول خطير. عن تحليل مثل هذه الأقوال، يثبت برأيي صحّة مفهوم "الجبهة التاريخية"؛ حيث القوى المادّيّة هي المضمون، والإيديولوجيات هي الشكل (علماً بأن هذا التمييز بين المضمون والشكل له غرض تربوي لا غير؛ ذلك أن القوى المادّيّة لا توجد تاريخياً، بمعزل عن شكلها - كما أن الإيديولوجيات بدون القوى المادّيّة تتحوّل إلى مجرّد نزوات فردية).

* * *

*) يشير غرامشي - هنا - إلى عبارة ماركس الشهيرة "تتحوّل الأفكار إلى قوى مادّيّة عندما تعتنقها الجماهير". (المترجم).

بعض القضايا في دراسة الماركسية

طرح المسألة

إنتاج رؤى شاملة جديدة لتلقيح وتغذية الثقافة في حقبة تاريخية معينة، وإنتاج (مادّيّ)، يهتدي فلسفياً برؤية شاملة أصلية. إن ماركس صاحب رؤية شاملة للعالم والحياة. ولكنْ؛ ما هو دور لينين؟ هل هو مجرّد دور ثانوي تابع؟ الجواب متوافر في الماركسية، بوصفها علماً وممارسة، في آن معاً.

الانتقال من "عالم المُثُل" إلى العلم، ومن العلم إلى العمل. إن تكوين طبقة قائدة (أي بناء دولة) عملية مماثلة لإنتاج رؤية شاملة. كيف نفهم القول بأن البروليتاريا الألمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية؟ من المؤكد أن ما يشير إليه ماركس - هنا - هو الوظيفة التاريخية التي ستمارسها فلسفته عندما تُمسي نظرية طبقة، تقوم ببناء دولة. وهذا ما تحقّق على يد لينين، في بلد معين (روسيا). لقد أشرتُ سابقاً إلى الأهمّيّة الفلسفية للهيمنة مفهوماً وممارسة(*). ويعود الفضل في ذلك إلى لينين. إن تحقيق الهيمنة هو النقد الحقيقي للفلسفة، جَدَليّتها الفعلية. انظر هنا ما يقوله غرازيا داي(**) في مقدّمته لكتاب "السعر والسعر المضاف"؛ حيث يُعتبر

---

*) انظر المقالة السابقة "قضايا التاريخ والفلسفة".

**) غرازيا داي متخلّف بالمقارنة مع المونسنيور أولجياتي الذي لا يجد ما يقارن به ماركس غير السيد المسيح. وهذا أكبر تنازل يقدّمه رجل دين خاصة وأنه يؤمن بالطبيعة الألوهية للمسيح" (غرامشي).

ماركس حلقة في سلسلة من رجال العلم العظام. الخطأ الأساسي الذي يرتكبه صاحبنا هو التعامي عن كون ماركس هو الوحيد بين رجال العلم العظام الذي أنتج رؤية شاملة مبتكرة ومتكاملة. لقد افتتح كارل ماركس مرحلة جديدة في تاريخ الفكر، سوف تستغرق قروناً من الزمن على الأرجح - أي إلى حين زوال المجتمع السياسي، وقيام المجتمع المنظّم(*). إذ ذاك - فقط - يتم تجاوز الماركسية كرؤية شاملة، عندما يحلّ مفهوم الحرّيّة محل مفهوم الضرورة.

المقارنة بين ماركس ولينين بقصد تعيين أفضلية واحدهما على الآخر محاولة خرقاء عديمة الجدوى. هما يعبّران عن دورين تاريخيين - دور العلم ودور العمل - متجانسين ومتنافرين، في آن معاً.

ومن العبث - أيضاً - المفاضلة بين المسيح والقدّيس بولس، على هذا الأساس. إن وجود المسيح (صاحب الرؤية الشاملة) كان ضرورياً، بالقدر الذي كانه وجود القدّيس بولس (المُنظِّم، رجل العمل، ومُكمِّل رؤية المسيح الشاملة)، فكل منهما يحتل مكانة تاريخية مساوية لمكانة الآخر. وبمقدورنا أن نُسمّي المسيحية، تاريخياً، "المسيحية - البوليسية" - وهذه - بالتأكيد - التسمية الأدق. والواقع أن الإيمان بألوهية المسيح هو الذي حال دون اعتمادها - لكن هذا الإيمان مسألة تاريخية، وليس مسألة نظرية.

---

*) المجتمع المنظّم هو المجتمع اللاطبقي؛ حيث تزول فوضى الإنتاج، ويتحقّق انضباط عضوي بين أفراد المجتمع. انظر أنّي ديورنغ لإنغلز (الترجمة الفرنسية، ص٣٢٤)؛ حيث يقول: "بقدر ما تزول فوضى الإنتاج الاجتماعية، تتلاشى سلطة الدولة السياسية. وإذا بالبشر - وقد سيطروا أخيراً على ظروف اجتماعهم - يتحوّلون إلى أسياد على الطبيعة، وعلى أنفسهم - أي يُمسون أحراراً" (المترجم).

قضايا منهجية

إذا كنا نريد دراسة رؤية شاملة، لم يعرضها صاحبها على نحو منهجي (وإذا كنا نبحث عن وحدتها العضوية، ليس في كل نص إفرادي، ولا حتّى في مجموعة من النصوص، وإنما في سياق تطوّر الإنتاج الفكري المتعدّد الأطراف؛ حيث تتوافر عناصر هذه الرؤية، على نحو ضامر)، يتعيّن علينا بذل مجهود "فيلولوجي"(*) تفصيلي أولي، يتوافر فيه الحدّ الأقصى من الدقة والأمانة العلمية والإخلاص الفكري، بعيداً عن أي تميّز، أو أفكار مسبقة. ولا بد - بادئ بدء - من استرجاع سياق تطوّر فكر المفكر المعني بالأمر، بقصد تعيين العناصر الفكرية الثابتة و"الدائمة" - أي تلك التي تبنّاها مفكّرنا كعناصر مكوّنة لمنظومته الفكرية، وهي مختلفة كل الاختلاف عن "المادة" التي درسها في فترات سابقة من حياته، واستخدمها كحافز فكري، وأهم منها بكثير. وحدها العناصر الأولى تلعب دوراً أساسياً في سياق التطور الفكري. ويمكن الاضطلاع بعملية الاصفطاء هذه بالنسبة لفترات زمنية طويلة نسبياً، معتمدين على التطوّر الذاتي للفكر، لا على المعلومات الخارجية (رغم إمكان استخدام هذه الأخيرة أيضاً)؛ بحيث ننتهي إلى إهمال وإسقاط المذاهب، أو النظريات الجزئية التي استهوت مفكّرنا في فترة معينة، إلى حدّ اعتناقه لها مؤقّتاً، واستعانته بها في نشاطه النقدي، أو في عملية الإبداع التاريخي والعلمي.

يُجمع البحّاثة - اعتماداً على تجاربهم الشخصية - على أن دراسة نظرية جديدة بـ"غضب بطولي"(**) خلال فترة من الزمن (أي دراستها بدافع

*) الفيلولوجيا هي العلم الذي يدرس الحياة الفكرية لشعب ما، أو لمرحلة تاريخية معينة، من خلال النصوص المعبّرة عنها (المترجم).

**) يستعير غرامشي هذا التعبير من عنوان كتاب جيوردانو برونو؛ حيث يمجّد الفيلسوف

من اهتمام عميق بها، وليس بدافع الفضول الخارجي وحسب) لا تلبث أن تؤدّي إلى سيطرة هذه النظرية على ذهن الباحث - خاصة إذا كان شاباً - وتأسر كل شخصه، ولا ينعتق من هذا الأسر إلا حين ينتقل إلى دراسة نظرية أخرى. وتستمرّ الحالة على هذا المنوال، إلى أن يتوصّل إلى تحقيق التوازن النقدي المطلوب ويتعلّم التبحّر في دراسة نظرية ما دون الاستسلام لإغراء النظام الفكري، أو صاحبه. وتكتسب هذه الملاحظة أهمّيّة مضاعفة، بالقدر الذي يكون فيه المفكّر قيد الدرس متمتّعاً بزخم فكري عامر، يكتب بأسلوب سجالي دون أن يأبه كثيراً لـ"التركيب المنهجي"، أو عندما يكون صاحب شخصية، يمتزج فيها النشاط الفكري بالنشاط العملي، ويملك ذهناً وقّاداً دائم الإبداع، يستشعر الحاجة إلى النقد الذاتي بانتظام، ويمارسه بقسوة، لا تلين.

بعد إرساء هذه المعطيات، يجب العمل بالاتجاه التالي:

أولاً: كتابة سيرة الحياة المؤلف تشمل سرداً لنشاطه العلمي، ونشاطه الفكري.

ثانياً: وضع جدول بمؤلفاته حسب تتابعها الزمني (بما في ذلك المؤلفات التي يهملها البحّاثة في العادة)، وتقسيمها حسب قواعد ذاتية: مرحلة التكوين الفكري، مرحلة النضج، ثمّ مرحلة التمرُّس بنمط التفكير الجديد والرؤية الشاملة الجديدة وتطبيقها. والواقع أن البحث عن الفكرة التي تتكرر في مجمل النظام الفكري، وعن وتيرة تطوّر الفكر أهم بكثير من انتقاء التأكيدات الآنية المعزولة، أو اجتزاء الأقوال المأثورة.

الإيطالي الشغف الذي ينتاب المرء خلال سعيه وراء الحقيقة. وبرونو (١٥٤٨-١٦٠٠) من أبرز مفكّري عصر النهضة في إيطاليا. اعتُقل بأمر من محكمة التفتيش بروما عام ١٥٩٢، بسبب آرائه المتقدّمة، وأعدم حرقاً عام ١٦٠٠ (المترجم).

إن أي بحث لاحق يفترض استكمال هذا الجهد التمهيدي. كذلك ينبغي التمييز بين المؤلفات التي أنجزها الكاتب، وطبعها خلال حياته، وبين المخطوطات غير الكاملة التي أشرف على طبعها أحد أصدقائه أو تلامذته بعد إدخال التعديلات عليها (أي كل المؤلفات التي مرّ عليها قلم ناشر، أو محرّر). وبديهي أنه ينبغي معالجة الكتابات المنشورة بعد الوفاة بكثير من الحذر؛ لأنه لا يمكن اعتبارها مؤلفات نهائية، وإنما مواداً أولية في طور البلورة والصقل - أي كتابات مؤقّتة. وليس من المستبعد أن يكون المؤلف قد تبرّأ منها كلّيّاً، أو جزئياً معتبراً إياها ما دون تطلّبه - خاصة إذا كان قد اشتغل عليها لفترة طويلة، ثمّ قرّر صرف النظر عنها.

بالنسبة لمؤسس الماركسية، يمكننا تقسيم مؤلفاته حسب الترتيب التالي:

١- المؤلفات المنشورة تحت مسئولية المؤلف المباشرة. وهي لا تقتصر على الكتابات التي دفع بها إلى الطبع، وإنما تشتمل - أيضاً - الكتابات التي "نشرها"، أو وضعها قيد التداول، بشكل أو بآخر، كالرسائل والبيانات، وما شابه (مثل "الملاحظات على هامش برنامج غوتا" و"مراسلات ماركس - إنجلز"، إلخ).

٢- المؤلفات التي لم تُطبع تحت مسئولية المؤلف المباشرة، وإنما أشرف على طبعها آخرون بعد وفاته. ويجب أن يتوافر لدينا منها المخطوطات المحقّقة - وهذا ما يجري إعداده حالياً - أو بوصف دقيق للنص الأصلي، على أسس علمية.

كذلك يجب ترتيب المؤلفات من الفئتين حسب سياقها الزمني -

النقدي؛ بحيث نتمكن من إجراء مقارنات مجدية فيما بينها، وليس مجرّد مقارنات اعتباطية آلية.

ولا بد من تحليل دقيق لعملية الصقل والبلورة التي قام بها المؤلف على مسودات مؤلفاته قبل إرسالها للطبع. فمثل هذا التحليل يوفر - أقلاً - المؤشرات والمقاييس التي تسمح بتقييم نقدي لمدى استطاعتنا الركون للمؤلفات المنشورة بعد وفاته، على أيدي أشخاص آخرين. فبقدر ما تختلف المسودة عن النص النهائي كما صاغه المؤلف نفسه، بذاك القدر، يتضاءل إمكان الوثوق بالجهد التحريري الذي قام به شخص آخر على مخطوطات المؤلف بعد وفاته. يستحيل التعرّف على نص من النصوص من خلال المسودات التي استخدمها المؤلف لصياغته. إن الاختيار النهائي للعناصر التي تستحق إدخالها في النص من بين مجموع العناصر التي جُمعت خلال العمل التمهيدي، وطريقة توزيعها، والأهمّيّة المعطاة لهذا العنصر أو ذاك، هي التي تُكسب النص "شخصيته" في التحليل الأخير.

ويمكن اعتماد القاعدة ذاتها خلال دراسة "المراسلات" التي يجب معالجتها ببعض الحذر. ذلك أن تأكيداً قاطعاً يرد في رسالة، قد لا يرد بالصيغة ذاتها في كتاب. ثمّ إن حيوية أسلوب المراسلة - رغم أنها أكثر فاعلية، جمالياً، من الأسلوب الهادئ والمتزن الذي يغلب على الكُتُب - تؤدي - أحياناً - إلى بعض الإسفاف في المحاججة. لذا؛ تكثر الأخطاء المنطقية في الرسائل والخُطب والمحادثات؛ حيث يخسر الفكر على صعيد التماسك ما يَكسبه على صعيد السرعة.

إن دراسة نتاج فكري مبتكر ومجدّد يستلزم الاضطلاع بكل ما أسلفنا من مهام قبل الانتقال إلى دراسة مساهمات مفكّرين آخرين في إغناء

هذا النتاج. هنا يرد - منهجياً ومبدئياً - موضوع مدى الانسجام الفكري بين مؤسّسي الماركسية (ماركس وإنجلز). إن تأكيد الواحد أو الآخر على اتّفاقهما لا يصلح اعتماده إلا بالنسبة لموضوع محدّد. وحتّى عندما يكون أحدهما قد ساهم ببعض الفصول في كتاب، ألّفه الآخر، فليس ذلك بالسبب الكافي؛ لكي نعتبر أن الكتاب - بمجمله - حصيلة اتفاق كامل بينهما. لا يجوز الاستخفاف بمساهمة المفكّر الثاني (انجلز)، ولكنْ؛ لا يجوز - أيضاً - المطابقة بينهما، أو تصديق أن كل ما نسبه الثاني للأول أصيل كلّيّاً، ولا يحتاج إلى إعادة نظر. من المؤكد أن إنجلز قد نمّ عن تجرّد وتفان فريدين في تاريخ الفكر. ولكننا لسنا هنا في معرض معالجة هذا الأمر، أو الشك بالأمانة العلمية الكاملة التي كان يتمتّع بها إنجلز. نحن في معرض التشديد على أن إنجلز ليس ماركس. وإذا كنا نريد التعرّف على الأول، فلا بد من البحث عنه في كتاباته الأصلية التي طُبعت تحت إشرافه المباشر، وينتج عن هذه الملاحظات جملة من التحذيرات المنهجية، وبعض المؤشرات المفيدة في مجال المقارنة. هنا نسأل: ما قيمة كتاب رودولفي موندولفو عن "المادّيّة التاريخية عند فريدريك إنجلز" (نشر فور ميجيني عام ١٩١٢)؟ يعرب سوريل(*) في إحدى رسائله إلى كروتشي عن شكّه في إمكان دراسة موضوع من هذا النوع نظراً لقلّة الأفكار المبتكرة التي

---

*) جورج سوريل (١٨٤٧-١٩٢٢) كاتب وداعية اشتراكي فرنسي، عُرف بنظريته عن "النقابية الثورية" التي تدعو إلى التسيير الذاتي للصناعات من قبل النقابات، رافضة الدولة وأيّ شكل من أشكال المركزية.

كان سوريل من دعاة العنف، واهتم بالمسألة الدينية. وقد ناهض رجال الدين واليعاقبة والبرلمان و"المثقّفين من أشكال التنظيم الحزبي، في آن معاً، فاستحقّ التسمية التي أطلقها عليه لينين "التضليلي المعروف". حاول المزاوجة بين ماركس وبرودون، ووجد عند برغسون الأساس الفلسفي لنظريته عن "النقابية الثورية".

خاب أمله في مستقبل الاشتراكية، فانضم إلى أنصار إعادة النظام الكلّيّ إلى فرنسا. لكنه ما لبث أن ارتدّ على هذا الموقف، وحيّا - بحماس - قيام الثورة البلشفية (المترجم).

جاء بها إنجلز، مكرّراً - باستمرار - أنه لا يجوز الخلط بين مؤسّسي الماركسية. لنضع المسألة التي يطرحها سوريل جانباً. يبدو لي - رغم ذلك - أن مجرّد الإشارة إلى قلّة المساهمات النظرية المبتكرة التي جاء بها إنجلز (أو على الأقلّ؛ إيلاؤه مكانة ثانوية تابعة بالنسبة لماركس) يفرض علينا أن نتحرّى عن صاحب المساهمات المبتكرة من بين مؤسّسي الماركسية. والواقع أن عالم الثقافة خالٍ من دراسة منهجية من هذا النوع، باستثناء كتاب موندولفو. والأسوأ من ذلك، أن كتابات إنجلز، وبعضها منهجي ومتماسك، إلى حدّ كبير، قد رُفعت إلى المرتبة الأولى، واعتُبرت مصدراً أصلياً، لا، بل مصدراً وحيداً للفكر الماركسي. لهذا السبب، يبدو لي أن كتاب موندولفو مفيد، على الأقل، للوجهة التي يشير إليها.

الماركسية والثقافة الحديثة

تشكّل الماركسية دوراً Noment من أدوار الثقافة؛ إذ إنها تحكّمت ببعض التيارات الثقافية، ولقّحت البعض الآخر. هذا موضوع أغفلته الماركسية "السلفية"، أو تغافلت عنه قصداً رغم أهمّيّته البالغة، وكثرة دلالاته. والسبب في ذلك أن أهم تزاوج فلسفي حصل بين الماركسية ومختلف التيارات المثالية. فبدا ذلك للسلفيين - المرتبطة بتيار ثقافي، نشأ خلال الربع الأخير من القرن الماضي (عنينا "الوضعية" و"العلمية") - على أنه مشروع عديم الجدوى، أو مجرّد بهلوانيات. (ولا بد من الاعتراف بأن بليخانوف(*) يشير إلى الموضوع في كتابه "أسس المادّيّة التاريخية"،

*) جورج بليخانوف (١٨٥٦-١٩١٨) من أوائل الماركسيين الروس. كان من "أصدقاء الشعب" بين ١٨٧٥ و١٨٨٣، ثمّ تبنّى الماركسية، ولعب دوراً بارزاً في نشر الفكر الماركسي. التحق بالمناشفة عام ١٩٠٣، وظل يناصب البلاشفة العداء حتّى موته. رغم سجالات لينين العنيفة ضدّ بليخانوف، كان الزعيم البلشفي لا ينفكّ يدعو إلى دراسة فكره، والاعتراف بخدماته الجلى للماركسية الروسية (المترجم).

لكنه - بالكاد - يعالجه، ولا يحاول تقديم تفسير نقدي له، على الإطلاق). من هنا، لا بد من إعادة الاعتبار للطريقة التي قيّم بها أنطونيو لابريولا(*) هذه المسألة.

هذا ما حصل: تعرّضت الماركسية لعملية "تحريف" Revision مزدوجة؛ أي أنها اندمجت في تركيبتين فلسفيتين. فقد استوعب عدد من التيارات المثالية (نذكر منها كروتشي، وجنتيلي، وسوريل، وبرغسون والمدرسة الذرائعية) بعضاً من عناصرها، على نحو ضامر، أو سافر، من جهة؛ ومن جهة أخرى، ظن السلفيون - المهتمّون بالبحث عن فلسفة، تكون - من وجهة نظرهم الضيقة - أكثر شمولاً من "مجرّد تفسير للتاريخ" - إن المزاوجة بين الماديّة التقليدية والماركسية هو شرط المحافظة على "نقاوة" العقيدة الأخيرة. وعاد تيار آخر إلى الكانطية (ومن ممثّليه ماكس إدلر في فيينا، والبروفسور ألفريدو بوجي، والبروفيسور آلدينشي باراتونو في إيطاليا). ويُلاحظ - بشكل عام - أن التيارات التي حاولت تزويج الماركسية بالتيارات المثالية كانت مكوّنة - في معظمها - من المثقّفين "الأقحاح"، في حين كان التيار السلفي مكوّناً من مثقّفين، كرسوا قسطاً كبيراً من وقتهم للنشاط العملي، فكانوا - بالتالي - أكثر التصاقاً بالجماهير الشعبية (علماً بأن ذلك لم يمنع معظمهم من القيام ببهلوانيات، لا يمكن الاستهانة بأهمّيّتها التاريخية - السياسية).

هذا تمييز بالغ الأهمّيّة. كان لابد للمثقّفين "الأقحاح" - بوصفهم منتجي إيديولوجيات الطبقات الحاكمة، وزعماء مجموعات المثقّفين في بلادهم-

*) أنطونيو لابريولا (١٨٤٣-١٩٠٤) يمكن اعتباره مؤسّس الماركسية الإيطالية. كان أستاذاً في جامعة روما من ١٨٧٤ حتّى وفاته. كان له أثر بالغ على غرامشي الذي يقول عنه: "بتأكيده على أن الماركسية مستقلة عن أية مدرسة فلسفية أخرى، ومكتفية ذاتياً، كان لابريولا الوحيد الذي حاول إرساء الماركسية على أسس علمية" (غرامشي، المختارات، الترجمة الفرنسية، ص٨٢).

من أن يستخدموا بعض عناصر النظرية الماركسية، لتدعيم مفاهيمهم، وللتخفيف من غلواء الفلسفة التأمّلية عن طريق حقنها بشحنات من الواقعية التاريخية التي تنطوي عليها النظرية الجديدة، ولمدّ الفئة الاجتماعية التي يخدمون بأسلحة (فكرية) جديدة. أما التيار السلفي؛ فكان مضطراً للنضال ضدّ الإيديولوجية الأوسع انتشاراً في أوساط الجماهير الشعبية - إيديولوجية التصعيد الدينية(*). فتصوَّر دُعاته أنه يكفي لأغراض هذا النضال الاعتماد على نزعة ماديّة فطنة، هي نفسها عنصر هام من عناصر "الحكمة الشعبية" تولى الدين نفسه المحافظة عليها - هذا الدين الذي يعبّر عن نفسه في أوساط الشعب، بأتفه وأحطّ ما يعبّر، على شكل خرافات وشعوذة وسِحْر، تلعب فيها المادة دوراً، لا يجوز إغفاله.

ويميّز لابريولا نفسه عن هذا التيار وذاك تأكيده (الذي لم يتمسّك به دائماً) عن أن الماركسية فلسفة مستقلة ومتفرّدة، تحمل في ذاتها عناصر تطوّرها اللاحق التي تسمح له بالتحوّل من مجرّد تفسير للتاريخ إلى فلسفة شاملة. بهذا الاتجاه يجب أن نبذل جهدنا لتطوير مساهمة لابريولا في الفكر الماركسي.

لماذا قيّض للماركسية أن ترتبط بمذاهب أخرى لبناء تركيبات فلسفية جديدة، فأرست عناصرها النظرية الأساسية، إما بالاشتراك مع المثالية، وإما بالاشتراك مع الماديّة الفلسفية؟ البحث اللازم للإجابة عن هذا السؤال معقّد وحسّاس بالضرورة، يتطلّب دقّة في التحليل ووضوحاً فكرياً عظيماً. ذلك أنه يسهل الانخداع بنقاط التشابه السطحية، وإغفال الخفي منها، والعلاقات الضرورية المتوارية. من هنا، فإن اكتشاف المفاهيم التي

---

*) الإيمان بالله خالق فوق هذا العالم ("متصعّد عليه") (المترجم).

"تنازلت" الماركسية عنها للفلسفات التقليدية - الأمر الذي سمح لهذه الفلسفات من استعادة شبابها لفترة من الزمن - جهد يجب الاضطلاع به بحذر نقدي بالغ، وهو يستلزم تأريخ النتاج الثقافي الحديث الذي برز بعد نتاج مؤسّسي الماركسية. وبديهي أن الصعوبة ليست في اكتشاف عمليات الاستيعاب السافرة، رغم أهمّيّة تعريض هذه - أيضاً - لتحليل نقدي. والمثال الواضح عنها هو تقليص كروتشي للماركسية إلى قاعدة تجريبية للبحث التاريخي، وهذا مفهوم تغلغل في أوساط عديدة، بما فيها الأوساط الكاثوليكية (راجع كتاب أولجياتي)، وساهم في تكوين مدرسة التأريخ الإيطالية المعتمدة على المنهج الاقتصادي - القانوني التي ما لبث أن انتشر نفوذها خارج حدود إيطاليا. ولكن أصعب وأدقّ بحث هو التحرّي عن الاستيعابات "الضامرة"، غير المعترف بها التي تمّت؛ لأن ماركسية دور من أدوار الثقافة الحديثة ومناخ عام غيّر أنماط التفكير القديمة بواسطة تأثّرات وردود فعل خفية وغير مباشرة. إن دراسة فكر سوريل جدّ مثيرة من هذا المنظار؛ لأننا نستطيع أن نكتشف في نتاج الرجل، وفي التحوّلات التي مرّ بها عدداً، لا بأس به من المؤشرات حول موضوعنا (وتنطبق هذه الملاحظة على كروتشي أيضاً). ولكن أهم دراسة في هذا المضمار هي دراسة الفلسفة البرغسونية والفلسفة الذرائعية، والسعي لاكتشاف مدى تأثير الماركسية - بوصفها حلقة تاريخية في سياق تطور الفكر - على هاتين الفلسفتين.

ومن الأوجه الأخرى لمسألة الدرس العملي في مادة علم السياسة الذي قدّمته الماركسية لخصومها الذين يناصبونها عداء عنيفاً، من حيث المبدأ، تماماً مثلما كان اليسوعيون يعادون ماكيافللي نظرياً، مع أنهم - على صعيد الممارسة - أخلص تلامذته. في رأي نشره ماريو مبسيروللي في صحيفة "لا

ستامبا" La Stampa عندما كان مراسلها في روما (حوالي عام ١٩٢٠) يقول ما معناه إنه يجب اكتشاف إلى أي مدى اقتنع الصناعيون - في أعمق أعماقهم - بأن "الاقتصاد النقدي"(*) نظرة ثاقبة في أمورهم، ومدى استخدامهم للتعاليم الواردة في هذا الكتاب. ليس في ذلك ما يدعو للعجب، فماركس قد حلّل الواقع بدقة؛ لأنه وضع في قالب عقلاني ومتناسق، ما كان وما يزال يشعره الممثّلون التاريخيون لهذا الواقع على نحو غريزي مبهم؛ وإذا بهم يعون واقعهم بوضوح أكبر بعد صدور نقد خصمهم.

وثمة وجه آخر من أوجه المسألة هو أكثرها إثارة. لماذا زاوج "السلفيون" المزعومون الماركسية مع فلسفات أخرى؟ ولماذا زاوجوها - في معظم الأحوال - مع فلسفة دون الأخرى؟ الواقع أن أبرز مزاوجة هي التي تمّت بين الماركسية والماديّة التقليدية به، أما المزاوجة مع الكانطية؛ فلم تعرف نجاحاً كبيراً، وظلت محصورة بعدد محدود من المثقّفين. يجب النظر بهذا الصدد إلى مقالة روزا (لوكسمبرغ) بعنوان "نجاحات وانتكاسات في تطوّر الماركسية"؛ حيث تقول إن عناصر الماركسية تطوّرت على نحو متفاوت، ولكن تطوّرها كان يلبّي - باستمرار - حاجات النشاط العلمي؛ أي أن مؤسّسي الماركسية كانا سبّاقين على حاجات عصرهما، وحتّى على حاجات العصر الذي تلاه، وأنهما قد بنيا ترسانة من الأسلحة التي لا مجال لاستعمالها؛ لأنها سابقة لأوانها، فكان الزمن هو وحده الكفيل بصقلها. هذا تفسير مضلّل بعض الشيء؛ لأن الكتابة تقدّم لنا - كتفسير مجرّد - الظاهرة عينها التي نحتاج إلى تفسيرها. ولكنْ؛ يبقى في مقولتها كمّيّة من الصواب، لا بد من تعميقها. ويبدو لي أن أحد الأسباب التاريخية

*) الكتاب المَعني هو "رأس المال" لماركس. والممثّلون التاريخيون (للواقع الرأسمالي) هم الرأسماليون (المترجم).

التي تفسّر هذه الظاهرة اضطرار الماركسية إلى التحالف مع تيارات غريبة عنها، من أجل النضال ضدّ ترسّبات العالم قبل الرأسمالي، في أوساط الجماهير الشعبية (وعلى الصعيد الديني، بوجه الخصوص).

كان على الماركسية أن تضطلع بمهمتين: أولاً، محاربة الإيديولوجيات الحديثة بأكثر أشكالها تطوّراً؛ وثانياً، تثقيف الجماهير الشعبية التي لا تزال متمسّكة بثقافة عائدة للقرون الوسطى. ونظراً لطبيعة الفلسفة الحديثة، فما لبثت أن استنفدت جلّ طاقاتها كمّيّاً ونوعياً في تنفيذ المهمة الأخيرة التي هي مهمة أساسية، بدون شك. وتلبية لحاجات "تربوية"، تحوّلت الماركسية - عبر التزاوج مع (فلسفات أخرى) - إلى شكل ثقافي متفوّق قليلاً على الثقافة الشعبية المتوسطة (ذات المستوى المنخفض جداً). لكنها - بذلك - باتت عاجزة كلّيّاً عن محاربة إيديولوجيات الطبقات المثقّفة، علماً بأن الماركسية انبثقت أصلاً؛ كي تتخطّى أرقى تعبير ثقافي عن ذلك العصر - الفلسفة الكلاسيكية الألمانية- ولكي تُكوِّن فئة من المثقّفين، تنتمي إلى الفئة الاجتماعية الجديدة التي تشكّل الماركسية رؤيتها الشاملة للعالم والحياة(*). ومن جهة أخرى. لم تنجح الثقافة الحديثة - والجانب المثالي منها، على وجه الخصوص - في تكوين ثقافة شعبية، وعجزت عن مدّ برامجها المدرسية بمضمون قيمي وعلمي، فظلّت مشروعاً فلسفياً نظرياً ومجرّداً، ومدرسة ثقافية، تعتنقها نخبة محدودة من المثقّفين، تؤثر على النشء أحياناً، ولكنْ؛ بالقدر الذي تتحوّل فيه إلى سياسة مباشرة.

ينبغي النظر فيما إذا كانت هذه الطريقة في "الاستقطاب" الثقافي تلبّي حاجة تاريخية، وفيما إذا كان التاريخ الماضي قد عرف استقطابات

*) هذه الفئة الاجتماعية هي الطبقة العاملة (المترجم).

مشابهة، مع الأخذ بعين الاعتبار فارق الزمان والمكان. المثالي التقليدي على استقطابات، سبقت العصر الحديث، هو - بدون شك - عصر النهضة في إيطاليا، و"حركة الإصلاح" في البلدان البروتستانتية. يقول كروتشي في كتابه تاريخ العهد الباروكي في إيطاليا (ص١١):

"ظلّت حركة النهضة حركة أرستقراطية محصورة في أوساط ضيقة، لم تخرج في إيطاليا - مولدة هذه الحركة، ومرضعتها - من أوساط البلاد إلى الشعب، لم تتحوّل إلى نسق حياة، أو "أفكار مسبقة" Prejugés، أو عقيدة جماعية، أو إيمان. أما حركة الإصلاح؛ فإنه بالعكس من ذلك "ملكت المقدرة على التغلغل في أوساط الشعب، ولكنها دفعت ثمن ذلك بتأخر تطوّرها الذاتي"؛ إذ نضجت ببطء، وانقطع نموّها أكثر من مرة".

ويضف كروتشي في الكتاب ذاته (ص٨):

"حرّم لوثر - مثله كمثل الفلاسفة الإنسانيين - الحزن، وشجّع الفرح، وأدان البطالة، وأمر بالعمل؛ لكنه - من جهة أخرى - كان يشكّ بالآداب والأبحاث العلمية، ويحاربها - الأمر الذي حدا بـ"إيزام" إلى القول: "حيث تسود عقيدة لوثر، حكم على الثقافة بالفناء". والتأكيد، فقد ظلّت الحركة البروتستانتية الألمانية مجدبة طوال قرنين في مجال البحث العلمي والنقد والفلسفة (ولا يعود ذلك - فقط - إلى نفور مؤسّس البروتستانتية منها). وبالعكس من ذلك، فإن المُعلّمين الإيطاليين - وخاصة أعضاء حلقة جوان دي فالديس، وأنصارهم - قد زاوجوا - بدون كبير جهد - بين الإنسانية والصوفية، وربطوا بين مجيد البحث العلمي والتزمّت الأخلاقي. أما المذهب الكالفيني، بمفهوم "الخلاص" الذي جاء به، الذي كان مذهباً صارماً بصرامة الانضباط الذي فرضه على أتباعه؛ فهو رغم عدم تشجيعه

حرّيّة البحث العلمي، أو عبادة الجمال، إلا أنه وجد نفسه - في معرض تفسيره وتطويره لمفهوم "الخلاص" ومحاولة تكييفه مع مفهوم "الدعوة" - يتحوّل إلى حافز للحياة الاقتصادية، ومشجّع للإنتاج ومراكمة الثروات".

أثار الإصلاح اللوثري والمذهب الكالفيني حركة شعبية - وطنية عارمة، انتشرت فيها الثقافة العليا خلال حقباتها الأخيرة. أما المصلحون الإيطاليون؛ فلم يحقّقوا مكاسب تاريخية كبيرة. صحيح أن "حركة الإصلاح" باتت شبيهة "بعصر النهضة" في أطوارها الأخيرة، فانتشرت - بسبب ذلك - في البلدان غير البروتستانتية التي لم تعرف حركة انبعاث شعبي. لكن فترة تطوّر الحركة الشعبية سمحت للبلدان البروتستانتية بأن تقاوم - بضراوة - حملات الجيوش الكاثوليكية. وأن تنتصر عليها. هكذا وُلدت الأمة الألمانية، وظهرت كأكثر أمم أوروبا الحديثة حيوية واندفاعاً. أما فرنسا؛ فقد مزقتها الحروب الدينية التي انتهت بانتصار سطحي للكاثوليكية؛ لكن البلد ما لبث أن شهد حركة إصلاح شعبي واسعة في "عصر النور" مع فولتير و"الموسوعيين"، وهي حركة مهّدت لثورة ١٧٨٩، ورافقتها. وكانت بالفعل حركة إصلاح فكري وأخلاقي واسعة النطاق للشعب الفرنسي، بلغت مستوى من الشمول، لم يبلغه الإصلاح اللوثري في ألمانيا؛ لأنها مسّت الجماهير الفلاحية العريضة، وارتكزت إلى قاعدة علمانية صعبة، ولأنها حاولت استبدال الدين بإيديولوجية علمانية كاملة ذات جذور قومية ووطنية، لكنها لم تعرف - هي أيضاً - انتشاراً مباشراً على صعيد الثقافة العليا، اللهم إلا في مجال علم السياسة الذي اتخذ شكل علم الحقوق الوضعي...

تفترض الماركسية هذا الماضي الثقافي بمجمله: "النهضة"، "الإصلاح"،

الفلسفة الألمانية، الثورة الفرنسية، الكالفينية، الاقتصاد الكلاسيكي الإنكليزي، الليبرالية، المذهب التاريخي الذي هو أساس كل رؤية شاملة حديثة. فهي - إذنْ - تتويج لحركة الإصلاح الفكري والقيم هذه، تعمل عبر جَدَلية التضادّ بين الثقافة الشعبية والثقافة العليا، من أجل إنتاج تركيب synthèse هو الإصلاح البروتستانتي زائد الثورة الفرنسية. إنها فلسفة تقود إلى ممارسة سياسية، وسياسة تهتدي بفلسفة، وهي لا تزال - الآن - في طورها الشعبي، ذلك أن تكوين فئة من المثقّفين المستقلين ليس بالأمر اليسير، وإنما هو عملية طويلة المدى، بكل ما تتضمّنه من أفعال وردود فعل، وانضمامات وانفراطات، وقيام تكوينات عديدة ومعقّدة. والماركسية هي الرؤية الشاملة لفئة اجتماعية مخضعة، محرومة من المبادرة التاريخية، تتوسّع باستمرار، ولكنْ؛ ليس عضوياً، دون أن تبلغ - في تطورها - المستوى النوعي الذي يمكّنها من السيطرة على الدولة، والممارسة الفعلية للهيمنة على المجتمع، بأسره - وهذا وحده شرط تأمين التوازن العضوي في تطوّرها الفكري. وقد تحوّلت الماركسية نفسها إلى "فكرة مسبقة" و"خرافة"، فباتت - في وضعها الراهن - تمثّل الجانب الشعبي من المذهب التاريخي.. ويشهد تاريخ الثقافة - وهو أوسع بكثير من تاريخ الفلسفة - أنه في كل مرة تنتعش فيها الثقافة الشعبية - بسبب مرور البلد المعني بالأمر في حقبة ثورية؛ حيث تنصهر الخامات الشعبية لتكوين طبقة من معدن جديد - تنتعش المذاهب "المادّيّة". وبالعكس من ذلك، تشهد الحقبة ذاتها تمسُّك الطبقات التقليدية بالمذاهب الروحانية. إن هيغل - الذي وقف في منتصف الطريق بين الثورة الفرنسية والردّة ضدّ الإصلاح - تمكّن من أن يوحّد دورتي الفكر - المادّيّة والروحانية- على نحو جَدَلي. لكن التركيب الذي انتهى إليه كان "رجلاً يقف على رأسه"(*). لكن

*) التعبير لماركس في خاتمة الطبعة الثانية "رأس المال" (المترجم).

أتباعه ما لبثوا أن فرطوا هذه الوحدة، فبرزت المذاهب الماديّة، من جهة، والمذاهب الروحانية، من جهة أخرى. وقد عاشت الماركسية هذه التجربة عن طريق مؤسّسها، فاستوعبت هيغل وفيورباخ والماديّة الفرنسية لإعادة تركيب الوحدة الجَدَلية: "الرجل الواقف على رجليه". غير أن الماركسية ما لبثت أن عانت من حركة الانفراط ذاتها التي عانت منها الهيغلية، فبرزت - من جديد - الماديّة الفلسفية، من جهة، بينما سعت الثقافة العليا الحديثة - من جهة أخرى - إلى استيعاب عناصر الفكر الماركسي التي تحتاج إليها لاستعادة شبابها.

النظرة الماديّة - "سياسياً" - قريبة من الشعب، ومن "الحكمة الشعبية"، وهي وثيقة الصلة بعدد لا بأس به من المعتقدات و"الأفكار المسبقة"، وبمعظم الخرافات الشعبية (السِّحْر، استحضار الأرواح، إلخ..). وهذا ما نجده في الكثلكة الشعبية، وفي الأرثوذكسية البيزنطية، بشكل خاص. إن الدين الشعبي مثقل بالماديّة، غير أن الدين الرسمي الذي يحمله المثقّفون يسعى إلى الحيلولة دون قيام دينين متمايزين، وطبقتين منفصلتين، حتّى لا ينعزل عن الجماهير، ويظهر على حقيقته: إيديولوجية أقلّيّات جدّ محدودة. ولكنْ؛ لا يجوز الخلط بين موقف الماركسية وموقف الكاثوليكية. ففي حين تحتفظ الأولى بصلة دينامية حية مع الجماهير وسعي لرفعها إلى حياة ثقافية أرقى، تسعى الثانية إلى المحافظة على صلة آلية فقط، على وحدة خارجية قائمة على طقوس، تؤثّر على الجماهير، بما فيها من أبّهة وفخامة، وبما تنطوي عليه من عناصر مشهدية. كان العديد من الحركات الهرطوقية يُعبّر عن قوى شعبية، تسعى لإصلاح الكنيسة، وتقريبها من الشعب، عن طريق رفع مستوى هذا الأخير. وغالباً ما كانت ردة فعل الكنيسة تجاه هذه الحركات بالغة الشراسة، فأنشأت "جمعية يسوع" مثلاً،

وحصّنت نفسها بقرارات "مجمع ترانت"، رغم أنها اضطرّت لتنظيم جهاز رائع لاصطفاء مثقّفيها "ديمقراطياً"، بوصفهم أفراداً معزولين، لا كممثّلين عن فئات شعبية.

في معرض تأريخ التطورات الثقافية، لا بد من إيلاء أهمّيّة خاصة لموضوع تنظيم الثقافة وللمجموعات البشرية التي يتجسّد فيها هذا التنظيم على نحو عيني. في كتاب غيدو دي روغيورو "النهضة والإصلاح" نستطيع مواكبة مواقف العديد من المثقّفين، وعلى رأسهم إيرازم؛ فنجد أنهم انهاروا أمام الاضطهاد والجلادين. أما رسول "حركة الإصلاح" العقلي؛ فهو الشعب الألماني بمجمله، وليس المثقّفين. والواقع أن تخلّي المثقّفين عن مواقعهم القتالية أمام هجوم العدو يفسّر "الجدب" الذي مُنيت به "حركة الإصلاح" في مجال الثقافة العليا المباشرة. وقد استمر الحال على هذا النحو، إلى حين تمكّن الشعب - الذي ظل وفياً للإصلاح - من أن يصطفي - ببطء - مجموعة جديدة من المثقّفين، تتوّجت في المفكّرين الذين أعطوا العالم الفلسفة الكلاسيكية الألمانية.

ونشهد ظاهرة مماثلة في سياق تطوّر الماركسية. فالمثقّفون الكبار الذين نشؤوا في كنفها كانوا قلّة معزولة عن الشعب، لم تخرج من صفوفه، وإنما خرجت من صفوف الطبقات الوسطى التقليدية، وعبّرت عنها. ولم يلبث معظم هؤلاء أن ارتد إلى مواقعه الطبقية عند مرّ التاريخ بـ"منعطفاته" الحاسمة. أما البعض الآخر الذي لم يخل مواقعه؛ فقد عمل باتجاه تعريض الماركسية لعملية تحريف منهجية، وليس باتجاه تأمين تطوّرها المستقل. إن التشديد على أن الماركسية رؤية شاملة جديدة ومستقلّة ومبتكرة، تشكّل مرحلة من مراحل تطوّر التاريخ العالمي، يعني التشديد على استقلالية

وتفرُّد ثقافة جديدة، لا تزال في طور الولادة، وهي لا تلبث أن تنمو وتتطوّر مع تطوّر العلاقات الاجتماعية، أما المتوافر دورياً؛ فهو تركيب منوّع من القديم والجديد، وتوازن ظرفي بين العلاقات الثقافية يقابل التوازن القائم في مجال العلاقات الاجتماعية. لا تُطرح المسألة الثقافية بكل أبعادها، ولا تسمح الظروف بالاتجاه نحو توفير حلّ متّسق لها إلا بعد بناء الدولة. ومهما يكن من أمر، فإن الموقف منها قبل مرحلة بناء الدولة هو - بالضرورة - موقف نقدي وسجالي، ولا يمكنه أن يكون موقفاً مذهبياً جامداً. يجب أن يكون موقفاً رومنطيقياً، ولكنْ؛ من معدن رومنطيقي، يطمح - بوعي - إلى الارتباط بموقف كلاسيكي يكمله...

الحلولية التأمّلية والحلولية التاريخية أو الواقعية(*)

غالباً ما يردّد أن الماركسية قد انبثقت من أرقى مستوى، بلغه تطوّر الثقافة في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وهو مستوى يتمثّل بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية، والاقتصاد الكلاسيكي الإنكليزي، والفكر والممارسة السياسيين الفرنسيين. وتشكّل هذه الحركات الثقافية المصادر الثلاثة للفكر الماركسي. ولكنْ؛ بأي معنى يجب أن نفهم هذا القول؟ بمعنى أن هذه الحركات قد ساهمت في بلورة الجوانب الفلسفية والاقتصادية والسياسية من الفكر الماركسي؟ أم بمعنى أن الماركسية هي المحصّلة التركيبية لهذه الحركات الثلاث؛ أي لمجمل ثقافة تلك الحقبة؛ بحيث

---

*) يعرف غرامشي - في مكان آخر - العلاقات بين الماركسية والفلسفة الحلولية على النحو التالي: "الماركسية منبثقة - بالتأكيد - من الرؤية الحلولية للواقع. لكنها حلولية، تحرّرت من كل أثر للنزعة التأمّلية وتحوّلت إلى تاريخ محض، أو "تاريخية"، أو حتّى إلى إنسانية محضة. إذا فسّرنا مفهوم البنية على نحو تأمّلي، يتحوّل إلى صنو لمفهوم "الإله الخفي" (وهذا ما يقوله كروتشي). ولكنْ؛ لا يجوز تفسيره على نحو تأمّلي، وإنما على نحو تاريخي، على أنه مجمل العلاقات الاجتماعية؛ حيث يعيش البشر، ويفعلون، وعلى أنه مجمل الظروف الموضوعية التي يجب ويمكن دراستها بوسائل "فيلولوجية"، وليس بوسائل "تأمّلية"..." (غرامشي، المختارات، الترجمة الفرنسية، ص ١٩١).

إننا إذا نظرنا إلى الأصعدة النظرية والاقتصادية والسياسية لهذا التركيب، نستطيع أن نتعرّف على كل واحدة من هذه الحركات الثلاث، كصعيد تمهيدي لكل صعيد من هذه الأصعدة. يبدو لي أن الصياغة الأخيرة هي الأصوب، ويتجلى هذا الصعيد التركيبي الوحدوي - برأيي - في مفهوم الحلولية الجديد الذي كان يتمثّل - في الأصل - بالشكل التأمّلي للفلسفة الكلاسيكية الألمانية؛ فإذا به - الآن - يتحول إلى شكل تاريخي، بالاعتماد على السياسة الفرنسية والاقتصاد الكلاسيكي الإنكليزي.

انظر إلى ملاحظاتي السابقة حول نقاط الالتقاء بين اللغة الفلسفية الألمانية واللغة السياسية الفرنسية. ولعل دراسة أكثر إثارة وجدوى هي دراسة العلاقات بين الفلسفة الألمانية والسياسة الفرنسية والاقتصاد الكلاسيكي الإنكليزي. أظن أنه يجوز لنا القول، بمعنى ما، أن الماركسية = هيغل + دافيد ريكاردو. ويجب طرح المسألة، انطلاقاً، على النحو التالي: هل أن القواعد المنهجية التي أدخلها ريكادرو إلى علم الاقتصاد ذات أهمّيّة وظيفية فقط (بمعنى أوضح: هل هي مجرّد فصل جديد، يضاف إلى فصول المنطق الشكلي)؟ أم أنها تحمل تجديداً فلسفياً؟ ثمّ أ لم يكن اكتشاف المبدأ المنطقي الشكلي لـ"القانون الاتجاهي" الذي يؤدّي إلى تعريف علمي لمفهومين أساسيين في علم الاقتصاد - الإنسان ككائن اقتصادي Homo Oeconowicvs ومفهوم "السوق المحددة"(*) - اكتشافاً نظرياً،

---

*) يقول غرامشي: "يجب تعريف مفهوم السوق المحددة، كما يفهمه الاقتصاد "الصافي"، وكما يفهمه الاقتصاد النقدي (أي الماركسي). السوق المحددة في الاقتصاد الصافي تجريد كيفي، له وظيفة محض تقليدية، تخدم أغراض تحليل متحذلق، ومدرسي. أما السوق المحددة، بالنسبة للاقتصاد النقدي؛ فهي - على العكس من ذلك - مجمل الفعاليات الاقتصادية العينية التي يمارسها البشر ضمن تكوين اجتماعي معين منظور إليها من خلال القوانين الانتظامية التي تسيّرها Lois D'uniformité؛ أي القوانين "المجرّدة"- ولكنْ؛ بشرط أن يُفهَم هذا التجريد على أنه تجريد محكوم تاريخياً" (غرامشي، المختارات، ص٢٦٩).

له قيمته على صعيد المعرفة نفسها؟ ألا يؤدي ذلك إلى قيام مذهب "حلولي" جديد، ورؤية جديدة لمسألة "الضرورة" والحرّيّة؟ أعتقد أن هذه هي - بالفعل - عملية "الترجمة" التي اضطلعت بها الماركسية عندما تناولت اكتشافات ريكاردو، وأضفت عليها طابعاً شمولياً، وعمّمتها - بطريقة فعالة - على التاريخ بأسره، فأنتجت - بذلك - رؤية شاملة جديدة للعالم والحياة.

من هنا تبرز ضرورة دراسة سلسلة كاملة من المسائل:

١- تلخيص مبادئ ريكاردو العلمية - الشكلية، بوصفها قواعد بحث تجريبية.

٢- البحث عن الأصل التاريخي لهذه المبادئ المرتبط بنشأة علم الاقتصاد نفسه؛ أي بنمو البرجوازية كطبقة "عالمية فعلاً"، وبتكوين سوق عالمية "زاخرة" بالتيارات المركّبة؛ بحيث بات بوسعنا عزل بعض قوانينها الضرورية، ودراستها. ونسمّي هذه القوانين قوانين الاتجاه Lòis De Tendanie ونعتبرها "قوانين" ليس بالمعنى الذي يعطيه إياها المذهب الطبيعي، أو الحتمية التأمّلية، وإنما بمعناها "التاريخي" - أي بالقدر الذي تكون فاعلة فيه ضمن "سوق محددة" التي هي مجال حيّ عضوياً، بالإضافة لكونها ترتبط ارتباطاً وثيقاً حركات نموّ وتطوّر تاريخية. (يدرس علم الاقتصاد "قوانين الاتجاه" هذه، بوصفها تعبيرات كمّيّة من ظواهر معينة. أما في معرض الانتقال من علم الاقتصاد إلى علم التاريخ الشامل؛ لا بد لمفهوم النوعية من أن يُكمّل مفهوم الكمّيّة عبر جَدَلية تحوّل الكمّيّة إلى نوعية)(*).

---

*) الكمّيّة = النوعية، النوعية = الحُرّيّة. والوحدة الجَدَلية "كمّيّة - نوعية" مطابقة للوحدة الجَدَلية "ضرورة - حُرّيّة" (غرامشي).

٣- إظهار صلات الوصل بين هيغل وريكاردو وربسبيير.

٤- تباين كيف انطلقت الماركسية من التركيب الجَدَلي الذي يضم هذه التيارات الحية الثلاثة؛ لتصل إلى بلورة مفهوم جديد للحلولية بعد تطهير هذه الأخيرة من كل أثر للتصعيدية والدين.

إلى جانب البحث المشار إليه أعلاه، لا بد للماركسية المعاصرة من أن تحدد موقفها من استمرار الفلسفة الكلاسيكية الألمانية في صيغة جديدة تتمثّل، في إيطاليا، بالمدرسة المثالية الجديدة (كروتشي وجنتيلي). كيف نفسّر - إذنْ - مقولة إنجلز عن وراثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية؟(*) هل نفهمها كإشارة لحلقة تاريخية مكتملة، أنجز خلالها استيعاب العناصر الحية الكامنة في الفكر الهيغلي؟ أم نفهمها كعملية تاريخية راهنة تواجه مجدّداً ضرورة بناء تركيب ثقافي - فلسفي جديد؟ أعتقد شخصياً أن الجواب الأخير هو الأصوب. والواقع أننا نلتقي - هنا - المواجهة الأحادية الجانب بين الماديّة والمثالية التي ينتقدها (ماركس) في الموضوعة الأولى حول فيورباخ(**)؛

---

*) يختم إنجلز دراسته عن لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية بالعبارة التالية: "إن حركة الطبقة العاملة الألمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية" (ماركس إنجلز، المختارات، الترجمة الإنكليزية، لندن ١٩٦٨، ص٦٣٢). وهذه استعادة لمقولة برزت في كتابات ماركس وإنجلز الأولى تُعلن أن البروليتاريا الألمانية - باستيلائها على الحكم - سوف تحقّق الفلسفة الكلاسيكية الألمانية (لا، بل كل فلسفة)، وتقضي عليها، في آن معاً (أن تزيل مبرّر وجودها). (المترجم).

**) يرى ماركس أن الخطأ الأساسي في المدارس الماديّة التي سبقته هو أنها نظرت إلى الواقع كموضوع فقط، ولم تنظر إليه ذاتياً؛ أي بوصفه نشاطاً بشرياً حسّيّاً، بوصفه ممارسة، لذا؛ قيّض للمثالية أن تطوّر هذا الجانب الحسّيّ والفعّال من المعرفة. ولكنْ؛ على نحو تجريدي فقط؛ لأن المثالية لا تعترف - فقط - بالنشاط العلمي الحسّيّ، بحدّ ذاته.

من هنا، أول انتقاد لماركس ضدّ فيورباخ (في الموضوعة الأولى من "موضوعات حول فيورباخ) فيورباخ يرفض الاعتراف بموضوعية النشاط البشري. ويرى في كتابه "جوهر المسيحية" - إن النظرية وحدها الفعالية البشرية الأصلية، في حين أن الممارسة مجرّد مظهر سطحي. لذا؛ يتغافل فيورباخ عن مغزى "النشاط الثوري" والنشاط "العملي- النقدي". ("موضوعات حول فيورباخ"، ماركس- إنجلز: المختارات، الترجمة الإنكليزية، لندن ١٩٦٨، ص٢٨).

كما نلتقي، ولو على صعيد أرقى، ضرورة بناء تركيب جَدَلي يعلن بدء مرحلة جديدة من مراحل تطوّر الماركسية.

وحدة العناصر المكوّنة للماركسية

الوحدة هي حصيلة التطور الجَدَلي للتناقضات بين الإنسان والمادّة (الطبيعة - قوى الإنتاج المادّيّة). المركز الوحدوي، في المجال الاقتصادي، هو القيمة - أي العلاقة بين العالم وقوى الإنتاج الصناعية (الذين ينكرون نظرية القيمة يسقطون رأساً في المادّيّة الفظّة والسفيهة بتحوّلهم الآلات بحد ذاتها- بوصفها رأس مال تقنياً ثابتاً - إلى أدوات إنتاج للقيمة، بمعزل عن الإنسان الذي يقود هذه الآلات). المركز الوحدوي في المجال الفلسفي هو الممارسة؛ أي العلاقة بين الإرادة البشرية (البناء الفوقي) والبنية الاقتصادية. أما في المجال السياسي؛ فيتكوّن المركز الوحدوي من العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني؛ أي في تدخل الدولة (بوصفها إرادة مركزية)، من أجل "تعليم المُعلِّم" - أي (تغيير) البيئة الاجتماعية، بشكل عام (لا بد من تعميق هذا النشاط، وطرحها على أسس أوضح).

الفلسفة، السياسة، الاقتصاد

إذا كانت هذه الفعاليات الثلاث (الفلسفة، الاقتصاد، السياسة) هي العناصر التكوينية اللازمة لبناء رؤية شاملة واحدة، يجب أن تتوافر - بالضرورة - في مبادئها النظرية، إمكانية تحوّل كل عنصر إلى العنصرين الآخرين، إمكانية ترجمة اللغة المخصوصة للعنصر إلى لغة العنصر الآخر. فهذا العنصر موجود ضمناً في ذاك. وثلاثتهم يشكّلون حلقة متكاملة.

يُستخلص من هذه المفترضات (التي تحتاج إلى مزيد من الصقل والبلورة) بعض مقاييس البحث والقواعد النقدية البالغة الأهمّيّة، بالنسبة

لمؤرّخ الثقافة والأفكار. إن كل مفكّر كبير قد يضع أخصب أفكاره، ليس في ذلك القسم من مؤلفاته؛ حيث نتوقّع "منطقياً" أن يضعه، إذا نحن اعتمدنا على معايير تصنيف خارجية، وإنما في قسم آخر قد يبدو، للوهلة الأولى، بدون صلة حميمة بهذه المؤلفات. خذ مثلاً رجل سياسة يؤلّف في الفلسفة. قد نضطر للبحث عن فلسفته "الحقيقية" في مؤلفاته السياسية. ففي مجمل النشاطات التي يمارسها فكر كبير ناشط رئيس غالب. لذا؛ ينبغي التنقيب عن فكره الفعلي في هذا النشاط بالذات؛ حيث قد يكون هذا الفكر ضامراً، أو حتّى متناقضاً مع ما يعلنه مفكّرنا جهاراً من أفكار. صحيح أن مثل هذا المعيار يتضمّن خطر الاعتباط. وصحيح - أيضاً - أنه يجب اتخاذ عدّة احتياطات عند تطبيقه. لكنه يبقى - مع ذلك - معياراً زاخراً بالحقائق.

الواقع أن رجل السياسة الذي يلعب دور "الفيلسوف" المؤقّت، يصعب عليه الانعتاق من قبضة التيارات السائدة في عصره والتفسيرات العائدة إلى رؤية شاملة معينة، تحوّلت إلى مذهبية جامدة. وبالعكس من ذلك، فهو كعالم سياسة قادر على التحرّر من الأفكار المسبقة التي تحكم عصره والفئة الاجتماعية التي ينتمي إليها. فتسهّل عليه مجابهة هذه الرؤية الشاملة مباشرة، وعلى نحو مبتكر، وسبر أعماقها، وتطويرها على نحو فعّال. وإني أرى أن مقولة روزا لوكسمبرغ - القائلة باستحالة معالجة بعض القضايا الماركسية؛ لأنها لم تصبح - بعد - قضايا راهنة في سياق التطور التاريخي العام، أو بالنسبة لفئة اجتماعية معينة - لا تزال مقولة مفيدة وخصبة. فكل من المرحلة الاقتصادية الحرّيّة، ومرحلة النضال، من أجل تحقيق الهيمنة، وبناء الدولة تقابلها فعاليات فكرية من نوع معين - وهذا ما يجب أن يحول دون القفز إلى خلاصات، لا تستند إلى أساس، أو يحول

دون الاستباق الكيفي. فخلال مرحلة النضال من أجل تحقيق الهيمنة، ينمو علم السياسة. أما مرحلة بناء الدولة؛ فتستلزم تطوّر جميع البنى الفوقية، وإلا اضمحلت الدولة نفسها.

تاريخية الماركسية(*)

تنظر الماركسية إلى نفسها من منظار تاريخي؛ أي بوصفها مرحلة انتقالية، في سياق تطوّر الفكر الفلسفي. هذه موضوعة ليست موجودة ضمناً في النظام الفكري الماركسي بمجمله وحسب، وإنما - أيضاً - تعترف

---

*) إن تأكيد غرامشي على "تاريخية" الماركسية يجري - جنباً إلى جنب - مع نقده العنيف لكروتشي، فيلسوف التاريخية. يعرف كروتشي مذهبه على النحو التالي:

"نرى، نحن الفلاسفة والمؤرّخين، أن التاريخية - التي هي حضارة وثقافة - هي الكنز الذي بين أيدينا، فبات لزاماً علينا أن دافع عنه، ونحافظ عليه، وننمّيه".

والتاريخية عنده - أيضاً - هي "صلة الوصل بين الماضي والمستقبل و"ضمان جدّيّة كل جديد. ويتلخّص نقد غرامشي لتاريخية كروتشي، بما يلي:

أولاً: كروتشي يشوّه الجَدَلية. فهو لا يحاول تعريفها، ولا إثبات صحّتها. ويتساءل غرامشي "هل أن كروتشي يعالج الصيرورة ذاتها؟ أم "مفهوم" الصيرورة؟". صحيح أنه لا يجوز الفصل بين الواقع المتحرّك وبين مفهوم هذا الواقع على الصعيد المنطقي. ولكن ذلك لا يجوز البتة على الصعيد التاريخي، بل يجب النظر إليه كوحدة لا تنفصم. وألا يتحوّل التاريخ – كما حصل فعلاً عند كروتشي – إلى تاريخ شكلي، تاريخ مفاهيم؛ أي تاريخ مثقّفين؛ وبتحديد أكثر، يتحوّل التاريخ إلى تاريخ تطوّر فكر كورتشي ذاته.

ثانياً: نقد الفلسفة يتضمن تبيان الوظيفة العملية لهذه الفلسفة. هذا ما يقوم به غرامشي بالنسبة "لتاريخية" كروتشي: يعيّن دلالتها السياسية - التاريخية. بذلك ينزع عنها براقع الادّعاء بأنها علم موضوعي، يتعالى على صراعات الحياة اليومية، وتأمّل في مصير الوجود البشري؛ لتبرز على حقيقتها، "تاريخية" كروتشي فلسفة ذات وظيفة إيديولوجية سياسية مباشرة - إنها إيديولوجية النزعة الإصلاحية - التوفيقية:

"ليست تاريخية كروتشي سوى شكلاً من أشكال نزعة الاعتدال السياسي التي تطرح منهجها، القائل بأن التقدّم والتطوّر التاريخي هما حصيلة جَدَلية المحافظة - التجديد، على أنه المنهج الوحيد الصالح للعمل السياسي. وتُسمّى هذه النزعة - في المصطلح الحديث - بالنزعة الإصلاحية (...) لكن "تاريخية" هؤلاء المعتدلين والإصلاحيين ليست التاريخية "الأصلية"، ببعيد أو قريب، ولا هي نظرية علمية. إنها مجرد تعبير عن اتجاه سياسي - عملي، إنها إيديولوجية بالمعنى السيئ للكلمة". (غرامشي، المختارات، ص٢٢١).

بها جهاراً المقولة الشهيرة القائلة إن التطور التاريخي سيشهد - في دور معين - الانتقال من عالم الضرورة إلى عالم الحرّيّة(*). كل النُّظُم الفلسفية التي عرفناها - حتّى الآن - هي تعبيرات عن التناقضات التي تخدم المجتمع. ولكنْ؛ إذا أخذنا كل نظام فلسفي على حدة، فإنه لا يشكّل تعبيراً واعياً عن هذه التناقضات؛ لأن هذا التعبير الواعي لا يتوفر إلا باجتماع هذه النُّظُم المتصارعة. وكل فيلسوف مقتنع، في قرارة نفسه، بأنه يُعبّر عن وحدة الفكر البشري؛ أي وحدة التاريخ مع الطبيعة. ولا يمكن إلا الاقتناع بذلك، فلولا هذا الاقتناع ما أقدم البشر عن عمل ما، ولا صنعوا تاريخاً جديداً، ولا تحوّلت المذاهب الفلسفية إلى "إيديولوجيات"، أو اكتسبت - خلال الممارسة - الصلابة والتزمّت اللتين تتصف بهما "المعتقدات الشعبية" التي توازي طاقتها طاقة "القوى الماديّة"(**).

يمثّل هيغل حالة خاصة في تاريخ الفكر الفلسفي؛ لأننا نستطيع استقراء الواقع - بطريقة، أو بأخرى - في نظامه الفلسفي (وحتّى في مؤلّفاته التي تتّخذ شكل "الرواية الفلسفية"). هذا يعني أننا نستطيع أن نبلغ - داخل نظام فلسفي واحد، وعند فيلسوف واحد - وعياً للتناقضات، ما كان يمكننا بلوغه في السابق إلا في مجمل النُّظُم الفلسفية، وعند مجموعة الفلسفة المتساجلين فيما بينهم، الكاشفين عن تناقضاتهم.

إذنْ؛ الماركسية - بمعنى ما - إصلاح وتطوّر لفلسفة هيغل. إنها فلسفة متحرّرة (أو ساعية لأنْ تتحرّر) من كل عنصر إيديولوجي وحيد الجانب، أو مذهبي جامد. إنها الوعي الكامل للتناقضات؛ حيث الفيلسوف - وسيّان

---

*) انظر الفصل عن "الثورة البروليتارية" في كتاب أنيّ ديورنغ لإنجلز.

**) الإشارة هنا إلى مقولة ماركس الشهيرة (في نقد فلسفة الحقوق عند هيغل): "... تتحوّل الأفكار إلى قوى ماديّة عندما تعتنقها الجماهير" - أي عندما تفرض سلوكاً عملياً معيناً. (المترجم).

أكان فرداً، أو فئة اجتماعية كاملة- لا يفهم التناقضات وحسب، وإنما يطرح نفسه - أيضاً - كطرف في التناقض، ويرفع هذا الطرف إلى مصاف المبدأ النظري، وبالتالي إلى مصاف الممارسة العملية. وتنكر الماركسية مقولة "الإنسان بشكل عام"(*)، كيفما وُجدت، وتدحض كل المفاهيم "التوحيدية" الجامدة، بوصفها تعبيراً عن مفهوم "الإنسان بشكل عام"، أو مفهوم "الطبيعة البشرية" الكامنة في كل كائن بشري.

ولكنْ؛ إذا كانت الماركسية - هي أيضاً - تعبيراً عن تناقضات تاريخية - لا، بل هي أكمل تعبير عنها؛ لأنها تعيها - فهذا يعني أنها مرتبطة - هي أيضاً - بعالم "الضرورة"، وليس بعالم "الحرّيّة" (هذا العالم غير الموجود، والذي لم تتوافر - حتّى الآن - الظروف التاريخية لقيامه). وإذا أثبتنا أن التناقضات سوف تزول، نكون قد أثبتنا - ضمناً - أن الماركسية سوف تزول هي أيضاً؛ أي سوف يجري تجاوزها. في عالم "الحرّيّة" لن تنبثق الأفكار من التناقضات، وممّا تمليه من صراع. وليس بمقدور الفيلسوف الماركسي إلا أن يسوق هذه المقولة العامة دون أن يسعه التفصيل حولها. فهو نفسه عاجز عن الإفلات من حيّز التناقضات الراهنة، وهو لا يرسم إلا صورة عامة لعالم، زالت فيه التناقضات، وإلا وجد نفسه يبني عالماً طوباوياً.

هذا لا يعني أنه ليس للطوباوية قيمة فلسفية. إنها تملك قيمة سياسية، ولا شك، وكل سياسة هي فلسفة ضمناً، ولو كان فلسفة مجزّأة ومرسومة بخطوطها العريضة. بهذا المعنى نقول إن الدين أكبر طوباوية؛ أي أنه أكبر بناء "ميتافيزيقي" عرفه التاريخ؛ لأنه أضخم محاولة للمواءمة - على نحو أسطوري- بين تناقضات جديدة قائمة في الحياة التاريخية. يؤكد الدين

---

*) راجع نقد غرامشي لهذه المقولة في "ما الإنسان؟" من دراسة "بعض قضايا الفلسفة والتاريخ" (المترجم).

على أن البشر من "طبيعة" واحدة، وعلى وجود "الإنسان بشكل عام"؛ لأنه خلقة الله، فهو - بالتالي - أخ لسائر البشر، مساوٍ لهم، حُرّ بينهم ومثلهم، وعلى أنه بمكنة الإنسان أن يعي نفسه على ما هو عليه، إذا نظر إلى نفسه "في الله" - بوصف الله "الوعي الذاتي" للبشرية. ولكن الدين يؤكد - أيضاً - أن كل ذلك ليس موجوداً في عالمنا الأرض، وإنما في عالم آخر (العالم الطوباوي). هكذا تنتشر بين البشر أفكار المساواة والأخوة والحرّيّة، بين تلك المجموعات البشرية التي لا تشعر بأنها مساوية، أو مخاوية لسائر البشر، ولا حُرّة بينهم. لذلك تجد أن هذه المطالب قد طرحت - بطريقة أو بأخرى، وبأشكال وإيديولوجيات معينة - في كل حركة تغيير جذرية، صدرت عن الجماهير (...).

إذا كانت الماركسية تؤكّد نظرياً أن كل "حقيقة" قد نظنّها خالدة ومطلقة هي - في الواقع - "حقيقة" ذات جذور عملية، تمثّل دلالة "مؤقّتة" - بمعنى آخر، إذا كان الماركسية تؤكد على "تاريخية" كل رؤية شاملة للعالم والحياة، يصعب عليها أن تُفهِم الناس "عملياً" أن مثل هذا التأكيد ينطبق على الماركسية نفسها دون أن تُزعزع معتقداتهم - هذه المعتقدات التي لا غنى عنها للعمل. وهذه - بالمناسبة - صعوبة تواجه كل فلسفة "تاريخية"، وهي الصعوبة التي يستغلّها الخصوم العقائديون بسهولة (وبخاصة الكاثوليك منهم)؛ ليخلقوا حالة من الانفصام داخل كل فرد بين "العالم" و"الغوغائي"، بين الفيلسوف ورجل العمل، إلخ. فيخلصون إلى أن الفلسفة "التاريخية" تؤدي - بالضرورة - إلى التشكيك في القِيَم الأخلاقية والفساد. وتنجم عن هذه الصعوبة ذاتها أزمات الضمير العديدة عند صغار البشر، وعظمائهم، كالمواقف "الأولمبية" التي تجدها عند غيته.

لذا؛ يجب تحليل مقولة الانتقال من عالم الضرورة إلى عالم الحرّيّة، وتطويرها بكثير من الدقّة والحذر.

ويحدث - أيضاً، للسبب ذاته - أن تتحوّل الماركسية إلى إيديولوجية بالمعنى السيئ للكلمة؛ أي إلى نظام مغلق من الحقائق المطلقة الأبدية، خاصة عندما يجري الخلط بينها وبين المادّيّة المبتذلة، وميتافيزيقية "المادّيّة" التي لا يسعها إلا أن تكون خالدة ومطلقة. وهذا ما نجده في "الدليل الشعبي"(*).

وتجدر الإشارة إلى أن الانتقال من عالم الضرورة إلى عالم الحرّيّة يتمّ في مجتمع البشر، لا في الطبيعة (رغم ما ينجم عنه من نتائج تؤثّر على رؤيتنا للطبيعة، وعلى الآراء العلمية، وما شابه). وقد نصل إلى حدّ القول إنه في حين أنه قد يجري تجاوز كل النظام الماركسي في العالم الموحّد، فإن عدّة مفاهيم مثالية - أو على الأقل، بعض جوانب هذه المفاهيم - التي كان مفاهيم طوباوية في عالم الضرورة، قد تتحوّل إلى حقائق راهنة بعد الانتقال إلى عالم الحرّيّة (...).

الاقتصاد والإيديولوجية

إن الزعم بأن أدنى ذبذبة في الحيّز السياسي والإيديولوجي تعبّر - مباشرة - عن حدث مماثل في البنية الاقتصاد - الذي يعرضه البعض كفرضية أساسية من فرضيات المادّيّة التاريخية- زعمٌ تجب محاربته نظرياً، بوصفه ينمّ عن نزعة صبيانية بدائية، كما تجب محاربته عملياً، بالاستناد إلى ماركس الذي ألّف كتابات سياسية وتاريخية عينية. ومؤلّفاته الهامة في هذا المضمار "١٨ برومير"، و"المسألة الشرقية"، وغيرهما ("الثورة والثورة

*) انظر الدراسة الأخيرة في هذا الكتاب (المترجم).

المضادة في ألمانيا"، "الحرب الأهلية في فرنسا"، بالإضافة إلى عدّة مؤلّفات ثانوية). إن تحليلاً لهذه المؤلّفات يسمح بفَهْم أوضح للمنهج التاريخي الماركسي يأتي؛ ليكمّل، ويضيء، ويُفسِّر المقولات النظرية الموزّعة في كتابه.

ويخوّلنا هذا التحليل التعرّف على الاحتياطات الفعلية التي يستعين بها ماركس في مؤلّفاته العينية، غير المتوافرة في مؤلّفاته العامة. ومنها - على سبيل المثال، لا الحصر - ما يلي:

أولاً: يصعب تعيين مكان البنية (الاقتصادية)، على نحو ساكن، داخل كل وضع من الأوضاع (أي يصعب التقاط صورة فوتوغرافية خاطفة لها مثلاً). السياسة - في كل لحظة من لحظاتها - انعكاس لاتجاهات تطوّر البنية (الاقتصادية). لكن ذلك لا يعني - بالضرورة - إمكان التثبّت من هذه الاتجاهات. يمكن دراسة وتحليل مرحلة بنيوية معينة، على نحو عَيني، إما بعد اكتمال عملية تطوّرها - وليس خلال سياق هذه العملية- وإما بتقديم مجموعة من الافتراضات حولها، شرط أن نعترف عَلَناً بأن هذه افتراضات، ليس إلا.

ثانياً: نستخلص - ممّا سبق - أن فعلاً سياسياً معيناً، قد يكون خطأ في الحساب، ارتكبه قادة الطبقات المسيطرة، وهو خطأ، يصحّحه التطوّر التاريخي، ويتجاوزه عبر "الأزمات" البرلمانية التي تتعرّض لها دورياً حكومات الطبقة المسيطرة. والحال أن التفسير الميكانيكي للماديّة التاريخية ينفي وجود مثل هذه الأخطاء، ويفترض أن كل فعل سياسي محكوم مباشرة من قبل البنية (الاقتصادية)، بوصفه انعكاساً لتعديل فعلي ودائم (بمعنى مكتمل)، طرأ على هذه البنية. إن مبدأ "الخطأ" مبدأ

مركّب، قد يشمل نزوة فردية ناجمة عن خطأ في الحساب، كما يشمل المحاولات التي تقوم بها مجموعات، أو فصائل من الفئة الحاكمة، لفرض أهمّيّتها ضمن هذه الفئة. وقد تبوء مثل هذه المحاولات بالفشل أحياناً.

ثالثاً: يعبّر عدد من الأفعال السياسية عن ضرورات داخلية ذات طابع تنظيمي - أي أنها مرتبطة بضرورة تأمين التماسك الداخلي لحزب معين، أو مجموعة معينة، أو مجتمع معين (وهذا ما يُظهره بوضوح تاريخ الكنيسة الكاثوليكية مثلاً). هذه حقيقة لا نوليها - في العادة - القدر الكافي من الاهتمام. فإذا رحنا نبحث لكل نزاع عقائدي ينشب داخل الكنيسة عن تفسير أصلي ومباشر داخل البنية (الاقتصادية)، لدخلنا متاهة، لا خروج منها: فقد كتبت الروايات السياسية - الاقتصادية العديدة، بقصد تقديم مثل هذا التفسير. وعلى العكس من ذلك، بديهي أن معظم هذه السجالات مرتبطة بضرورات "فئوية"؛ أي تنظيمية. ففي السجال بين روما وبيزنطة حول ولادة "الروح القُدُس"، أرى أنه من السخف بمكان أن نبحث في البنية الاقتصادية الشرقية عن البرهان بأن الروح القُدُس لا يُولَد إلا من الأب، أو أن نبحث في البنية الاقتصادية الغربية عن البرهان بأنه يُولَد من الأب والابن معاً. صحيح أن البنية الاقتصادية والتاريخ بأسره يتحكّمان بوجود الكنيستين، وبصراعهما. ولكنْ؛ عندما تطرح كل من الكنيستين مشاكلها، فإنما تطرح مبدأ تمايزها وتماسكها الداخلي، إضافة إلى أن الواحدة قد تتبنّى مواقف الأخرى دون أن يغيّر ذلك بشيء من مبدأ التمايز والصراع. لذا؛ نقول إن مسألة التمايز والصراع هي المسألة التاريخية الفعلية، وليس الراية العقائدية النظرية التي يرفعها هذا الطرف، أو ذاك.

يبدو لي أن المنطق في البحث عن الأساس العلمي للأخلاقية المادّيّة التاريخية يجب أن يكون في المقولة القائلة بأن "ما من مجتمع يطرح على نفسه مهاماً معينة إلا إذا توافرت في داخله الظروف التي تسمح بتنفيذ هذه المهام". فإذا ما توافرت الظروف "يصبح تنفيذ هذه المهام "واجباً"، وتصبح "الإرادة" متحرّرة من كل قيد". إذ ذاك، تتحوّل الأخلاقية إلى عملية بحث عن الظروف الضرورية لإطلاق حرّيّة المبادرة باتجاه معين - نحو هدف معين - والبرهنة عن أن هذه الظروف قائمة فعلاً. كذلك ينبغي وضع جدول بتراتب الأهداف الواجب بلوغها - لا "الأهداف بشكل عام". - لأننا نريد أن "نرفع المستوى الأخلاقي" للمجتمع بأكمله، وليس لأفراد معزولين.

الانتقال من العلم إلى الفهم إلى الشعور (وبالعكس)

العنصر الشعبي "يشعر"، لكنه لا يَفهم أو لا يَعلم دائماً؛ والعنصر المثقّف "يَعلم"، ولكنه لا يَفهم ولا "يَشعر" دائماً. في الطرفين، نجد - إذنْ - المتحذلق ومدّعي المعرفة، من جهة، والعاطفية العمياء والتعصّب، من جهة أخرى. هذا لا يعني أن المتحذلق عاجز عن الشعور، بل بالعكس، فالحذلقة العاطفية سخيفة وخطرة، بقدر سخف وخطورة التعصّب والديماغوجية الأكثر جموحاً. إن الخطأ الذي يرتكبه المثقّف يكمن في اعتقاده بإمكان وجود العلم، بدون الفَهْم، وبدون الشعور والتحمّس خاصة (التحمّس ليس للعلم بذاته وحسب، وإنما لموضوع العلم أيضاً) - أي في اعتقاده بأنه قادر على أن يكون مثقّفاً فعلياً (وليس مجرّد متحذلق)، إذا انعزل وتمايز عن الشعب - الأمة، إذا لم يشعر بأهواء الشعب البدائية، ولم يفهمها، ويفسّرها، ويبرّرها في الوضع التاريخي الراهن، ويربطها جَدَلياً

بقوانين التاريخ، برؤية شاملة أرقى، تجري بلورتها اعتماداً على منهج علمي متماسك، هو "العلم". لا تُمارَس سياسة، ولا يُصنَع تاريخ، بدون هذا الشعور - أي بدون هذا الرابط العاطفي بين المثقّفين والشعب - الأمة وفي غياب هذا الرابط، تتقلّص العلاقات بين المثقّف والشعب - الأمة إلى علاقات محض بروقراطية وشكلية، ويتحوّل المثقّفون إلى فئة متمايزة مغلقة (ويمكن تسمية هذه العلاقة علاقة "مركزية عضوية").

أما إذا اتصفت العلاقة بين المثقّفين والشعب - الأمة، بين القادة والأتباع، بين الحكّام والمحكومين، باندفاع عضوي، يتحوّل فيه الشعور - الشغف إلى نَهْم، وبالتالي إلى علم (ليس علماً آلياً، وإنما علم خلاّق) تتولد - إذ ذاك، وإذا ذاك فقط - علاقة تمثيل، ويجري تبادل عناصر بين المحكومين والحكّام، بين الأتباع والقادة؛ أي تتحقّق الحياة المشتركة التي هي وحدها القوة. الاجتماعية الفاعلة؛ وتولد "الكتلة التاريخية".

* * *

ملاحظات نقدية حول كتاب بوخارين "الدليل الشعبي لعلم الاجتماع"

مقدّمة

إن كتاباً مثل "الدليل الشعبي"(*) يفترض فيه التوجّه - أساساً - إلى قرّاء، ليسوا مثقّفين بالمهنة، كان يجب أن يبدأ بتحليل نقدي لفلسفة "الحكمة الشعبية"، "فلسفة الذين لا يمتهنون الفلسفة". و"الحكمة الشعبية" رؤية شاملة، يجري استيعابها، على نحو غير نقدي، من قبل مختلف الأوساط الاجتماعية والثقافية؛ حيث تنمو الشخصية الخلقية للفرد المتوسط. ليست "الحكمة الشعبية" بنياناً فكرياً واحداً، ثابتاً في المكان والزمان، بل هي بالأحرى "فولكلور" الفلسفة، تتواجد - مثل الفولكلور - بأشكال متعددة. إلا أن أبرز سماتها المميّزة (حتّى على مستوى الذهن الفردي) أنها رؤية مفكّكة، تفتقد إلى التماسك والانتظام، وتعكس الوضع الاجتماعي والثقافي للجماهير التي تشكّل هذه "الحكمة الشعبية" فلسفتها. عندما يتمخّض التاريخ عن فئة اجتماعية متجانسة، تولد معها فلسفة متجانسة - أي متماسكة ومنتظمة - تناضل ضدّ "الحكمة الشعبية"، وتحلّ محلها.

يخطئ "الدليل الشعبي"؛ إذ ينطلق من الافتراض الضمني بأنّ تبلور

---

*) صدر الكتاب في موسكو عام ١٩٢١ بقصد تعميم وتبسيط المقولات الماركسية الأساسية. وعنوانه الكامل "نظرية المادّيّة التاريخية: دليل شعبي لعلم الاجتماع الماركسي" (المترجم).

فلسفة أصيلة للجماهير الشعبية يصطدم بالنُّظُم الفلسفية التقليدية الكبيرة، وبالعقيدة الدينية التي يحملها أحبار الكنيسة - أي يصطدم بالرؤية الشاملة للعالم والحياة التي يحملها المثقّفون، وتتضمّنها الثقافة العليا. فالواقع أن الجماهير تجهل مثل هذه النُّظُم الفلسفية التي لا تؤثّر - مباشرة - على منحى تفكيرها، وسلوكها. هذا لا ينفي - بالطبع - فاعليته التاريخية، غير أنها فاعلية، من نوع آخر. تؤثر هذه النُّظُم على الجماهير الشعبية سلبياً كقوة سياسية خارجية، كأداة توحيد الطبقات المسيطرة، فهي - إذنْ - عناصر إخضاع لهيمنة خارجية، تحدّ من قدرته على التفكير المستقل؛ دون أن تؤثر عليه إيجابياً كخميرة تحوّلات عميقة في معتقدات الجماهير الجنينية المفكّكة حول العالم والحياة. إن الديانات هي التي تمدّ "الحكمة الشعبية" بعناصرها التكوينية الرئيسة، من هنا، فالعلاقة بين "الحكمة الشعبية" والدين أوثق بكثير ممّا هي بينها وبين فلسفة المثقّفين. ولا بد من تحكيم قدراتنا النقدية عند الحديث عن الدين. فكل دين - في الواقع - عدّة ديانات متمايزة، بل متناقضة أحياناً، بما في ذلك الديانة الكاثوليكية (لا، بل نقول الديانة الكاثوليكية، على الأخصّ، إذا تذكّرنا الجهود الجبّارة التي بذلتها الكنيسة الكاثوليكية للمحافظة على وحدتها "السطحية"، والحيلولة دون انشقاقها إلى كنائس قومية، أو إلى فئات اجتماعية متناحرة). ثمّ كثلكة للفلاحين، وكثلكة للبرجوازيين الصغار وعمّال المدن، وكثلكة للنساء، وكثلكة للمثقّفين - وهذه الأخيرة متعدّدة الاتجاهات، تعوزها الوحدة. لم تؤثر على "الحكمة الشعبية" الراهنة أكثر الأشكال بدائية وفظاظة للتيارات الكاثوليكية الحديثة وحسب، وإنما أثّرت عليها، واندمجت بها - أيضاً - الديانات السابقة، والأشكال السابقة للكثلكة المعاصرة، فضلاً عن الحركات الهرطوقية الشعبية، والخرافات المرتبطة بالديانات السابقة، وما شابه.

وتغلب على "الحكمة الشعبية" العناصر "الواقعية" الماديّة؛ أي ما ينتج مباشرة عن الشعور الخام - وهذا لا يتناقض - بالمناسبة - مع القول بتأثير العنصر الديني، بل العكس- إلا أنها عناصر "خرافية" غير نقدية. وهذا مكمن الخطر الأول الذي يمثّله "الدليل الشعبي". فهو غالباً ما يكرّس هذه العناصر غير النقدية، بدلاً من أن ينقدها على أساس علمي؛ فتبقى "الحكمة الشعبية" - نتيجة لذلك - فريسة للتيارات التالية: البطليموسية، الأنتروبومورفية، والأنتروبوسنترية(*).

إن ما قلنا أعلاه من أن "الدليل الشعبي" ينتقد النُّظُم الفلسفية بدلاً من أن ينطق من نقد "الحكمة الشعبية" يجب أن يُفهَم كملاحظة منهجية، تصلح ضمن حدود معينة. هذا لا يعني - طبعاً - أننا ندعو لإهمال نقد النُّظُم الفلسفية التي يحملها المثقّفون. حينما يتجاوز أحد أفراد الشعب "الحكمة الشعبية" تجاوزاً نقدياً، فهو لا يلبث أن يتبنّى فلسفة جديدة لهذا السبب بالذات - وهذا ما يبرّر الخوض في مناظرة الفلسفات التقليدية، في سياق عرض أسس الماركسية. لا، بل إن الماركسية الساعية لأن تكون فلسفة الجماهير، لا تُفهَم إلا على نحو سجالي، إلا عبر الصراع الدائم. ومهما يكن من أمر، يجب الانطلاق - دائماً - من "الحكمة الشعبية" - الفلسفة العفوية للجماهير- وجعلها متجانسة إيديولوجياً (...).

المادّيّة التاريخية وعلم الاجتماع

ملاحظة أولية: إن عنوان الكتاب لا يتلاءم مع مضمونه. إن "نظرية"

*) البطليموسية: رؤية شاملة قائمة على نظام العالم بطليموس (القرن الثاني بعد الميلاد الذي يعتبر الأرض محوراً للكون. الأنتروبومورفية: مذهب يضفي على كل شيء خصائص بشرية. تحمل كل ديانة بعضاً من آثار هذه النزعة؛ إذ تضفي على الله صفات بشرية. الأنتروبوسنترية: مذهب يعتبر أن الإنسان هو حقيقة الكون المركزية - (المترجم).

الماركسية يجب أن تعني جمع جملة الأفكار الفلسفية المتعارف على تسميتها بالمادّة التاريخية (وغالباً ما تكون مولّدة، مُستجرّة من مذاهب أجنبية، يتوجّب نقدها ودحضها لهذا السبب بالذات)، وسكبها في قالب منطقي متماسك. ويجب معالجة المسائل التالية في الفصول الأولى: ما هي الفلسفة؟ بأيّ معنى نطلق تسمية "فلسفة" على رؤية شاملة للعالم والحياة؟ كيف فسِّرت الفلسفية حتّى الآن؟ هل من جديد، تضيفه الماركسية إلى هذه التفسيرات؟ هل يمكن للماركسية أن تتخذ شكلاً تأمّلياً؟ ما العلاقات بين الإيديولوجيات والرؤى الشاملة والمذاهب الفلسفية؟ وما هي - أو ما الذي يجب أن تكونه - العلاقات بين النظرية والممارسة؟ كيف تنظر المذاهب الفلسفية التقليدية إلى هذه العلاقات؟ إلخ. إن الإجابة عن هذه الأسئلة، وعلى عدّة أسئلة أخرى، هي التي تشكّل "نظرية" الماركسية.

يفترض "الدليل الشعبي" - ضمناً، ويفصح عن هذا الافتراض بإشارة سريعة - أن المادّيّة الفلسفية هي الفلسفة الحقيقية، في حين أن الماركسية مجرّد "علم اجتماع". ولكن الكتاب لا يقدّم ما يثبت صحة هذا الافتراض. ما الذي يعنيه هذا القول فعلاً؟ بادئ ذي بدء، لو كان الافتراض صحيحاً، لباتت المادّيّة الفلسفية هي نظرية الماركسية. ولكنْ؛ ما معنى القول بأن الماركسية هي علم اجتماع، والحال هذه؟ وما هو علم الاجتماع هذا؟ هل هو علم السياسة والتاريخ؟ أم أنه مُصنَّف منهجي لمجموعة من الملاحظات محض تجريبية حول الممارسة السياسية وحول القواعد الخارجية للبحث التاريخي؟ لا يجيب الكتاب عن أيٍّ من هذه الأسئلة، مع أن مثل هذه الإجابات تشكّل نظرية كاملة، بحدّ ذاتها. لذا؛ نجد أن ليس ثمّة ما يبرّر الربط بين العنوان الرئيس- "نظرية المادّيّة التاريخية"- والعنوان الفرعي-

"دليل شعبي لعلم الاجتماع الماركسي". فالعنوان الفرعي هو الأصحّ، إذا ما فُهمت عبارة "علم اجتماع"، بمعناها الأرحب. هنا يرد السؤال عن ماهية "علم الاجتماع". أ ليس محاولة في بناء علم "دقيق" (أي وضع) للوقائع الاجتماعية- السياسة والتاريخ؟ أ ليس - باختصار - نواة نظام فلسفي؟ أ لم يحاول علم الاجتماع الاضطلاع بمهمة شبيهة بالمهمة التي تضطلع بها الماركسية؟ لنوضح هذه النقطة: انبثقت الماركسية على شكل مجموعة من القواعد والمعايير النقدية لسبب مخصوص، هو أن مؤسّسه (ماركس) كرّس جهوده الفكرية لمعالجة مسائل أخرى، اقتصادية، بشكل خاص (وكانت معالجته منهجية). غير أن هذه القواعد والمعايير النقدية كانت تنطوي - ضمناً - على رؤية شاملة للعالم والحياة، على فلسفة. أما علم الاجتماع؛ فكان محاولة في صياغة نهج لعلم التاريخ وعلم السياسة يرتكز إلى نظام فلسفي قائم أصلاً، هو الوضعية التطوّرية - وبالرغم من أن علم الاجتماع ما لبث أن أثّر - بدوره - على هذه الفلسفة، فقد ظل تأثيره جزئياً ومحدوداً. هكذا أضحى علم الاجتماع تياراً فكرياً قائماً بذاته، أضحى "فلسفة الذين لا يمتهنون الفلسفة"، ومحاولة في وصف وتصنيف الوقائع التاريخية والسياسية، على نحو منهجي اعتماداً على مقاييس، تستلهم مقاييس العلوم الطبيعية. فعلم الاجتماع - إذنْ - محاولة في اكتشاف قوانين تطوّر المجتمع البشري، على نحو "اختباري"؛ بحيث يمكن "التكهّن" بالمستقبل باليقين ذاته الذي "نتكهّن" فيه أن شجرة السنديان ستنمو من جوزة السنديان. ويعتمد علم الاجتماع في ذلك على النزعة التطوّرية المبتذلَة التي تجهل القانون الجَدَلي حول الانتقال من الكمّيّة إلى النوعية - هذا الانتقال الذي يزرع الاضطراب في كل عملية تطوّر بيانية وكل قانون انتظامي (بالمعنى التطوّري المبتذل للتطوّر والانتظام). وعلى كل حال،

فكل علم اجتماع يفترض فلسفة معينة، رؤية شاملة، يكون هذا العلم جزءاً تابعاً من أجزائها. ولكنْ؛ لا يجوز الخلط بين "المنطق" الداخلي الخاص بكل مذهب في علم الاجتماع - والذي يضفي عليه تماسكه الآلي- وبين النظرية العامة؛ أي الفلسفة. وهذا لا يعني - إطلاقاً - أن لا جدوى من البحث عن "القوانين" الانتظامية (في تطوّر المجتمعات)، أو أن لا مبرّر لوضع مصنّف للملاحظات المباشرة حول الممارسة السياسية. وإنما يجب تسمية الأشياء بأسمائها، والنظر إلى مثل هذه المعالجات بحجمها الفعلي.

كل هذه المسائل مسائل "نظرية"، في حين أن "الدليل الشعبي" لا يثير مسائل نظرية فعلية. إنها مسائل سياسية وإيديولوجية مباشرة - إذا فهمنا الإيديولوجية كحلقة وصل بين الفلسفة والممارسة اليومية- وهي - أيضاً - تأمّلات في الوقائع التاريخية والسياسية المفكّكة دونما وحدة تجمعها. والحق يقال إن المؤلّف يثير مسألة نظرية في بداية كتابه عندما يتعرّض إلى تيار فكري، ينكر إمكانية بناء علم اجتماع على أساس الماركسية، ويؤكد أن الماركسية لا تعبّر عن نفسها إلا في كتابات تاريخية عَينية. إلا أنه لا يحسم بصدد هذا الاعتراض إلا لفظياً. صحيح أن الماركسية تتحقّق في الدراسة العينية للتاريخ الماضي، وفي النشاط الراهن المكرّس لصنع تاريخ جديد. لكن ذلك لا يحول البتة دون بناء نظرية للتاريخ والسياسة. وبالرغم من أن الوقائع لا توجد إلا على شكل إفرادي، وتتغيّر خلال حركة التاريخ، فذلك لا يمنع من تنظير المفاهيم، وإلا تعذّر علينا فَهْم الحركة الجَدَلية، وسقطنا في منوّع جديد من منوّعات النزعة الإسلامية(*).

إن تقليص الماركسية إلى مجرّد علم اجتماع تتويج لاتجاهات متقهقرة،

---

*) النزعة الاسمية: تيار فكري يقلّص الفكرة إلى مجرد اسم، والاسم رمز يشير إلى تركيب من الأحاسيس، وبهذا تفقد المفاهيم مضمونها المميّز (المترجم).

سبق لإنجلز أن انتقدها (في رسائله "إلى طالبين")(*) يحوّل رؤية شاملة للعالم والحياة، إلى صيغة ميكانيكية، توحي بأننا "وضعنا التاريخ كله في جيبه". وهذه الاتجاهات أكبر مشجّع على الارتجال الصحفي السطحي لبعض مُدّعي العبقرية. التجربة التي تغرف منها الماركسية لا يمكن تلخيصها بمجموعة من المخطّطات البيانية البسيطة: إنها التاريخ بأسره، بتنوّعه واتجاهاته اللامتناهية، وقد تؤدي دراسته إلى انبثاق فيلولوجيا(**)- بوصفها منهجاً فكرياً، يهدف إلى التثبّت من صحة وقائع معينة - كما تؤدي إلى انبثاق الفلسفة بمعناها العام - أي بوصفها منهجية عامة للتاريخ. ولعل هذا ما يصبو إليه الكتّاب الوارد ذِكْرهم في "الدليل الشعبي" الذي ينكرون إمكانية بناء علم اجتماع للماركسية، ويؤكدون أن الماركسية لا تتحقّق إلا في الكتابات التاريخية العينية (وهذا تأكيد خاطئ بدون شك في صيغته الفظّة الراهنة، وهو لن يفضي إلا إلى منوّع جديد من منوّعات النزعة "الاسمية" والتشكّكية الفلسفية.

إن إنكار إمكانية بناء علم اجتماع - أي علم تاريخ وسياسة - لا يكون هو الماركسية ذاتها، لا يعني أننا لا نستطيع أن نضع مصنّفاً تجريبياً لملاحظات عملية، توسّع مجال الفيلولوجيا (بمعناه التقليدي). وإذا كانت الفيلولوجيا هي التعبير المنهجي عن أهمّيّة التثبّت من صحة الوقائع العينية، والتدقيق بها في "تفرّدها"، ممّا يحول دون الخلط بينها وبين وقائع أخرى، فليس

---

*) يحذّر إنجلز في إحدى هذه الرسائل (٢١ أيلول ١٨٩٠) من الخطأ الذي يرتكبه بعض "الماركسيين"؛ إذ يعتقدون أنهم قد فهموا العقيدة الجديدة فَهْماً كاملاً، وباتوا يستطيعون تطبيقها، لمجرّد أنهم استوعبوا مبادئها الأساسية. (المترجم).

**) الفيلولوجيا بمعناها الأضيق مجموع الدراسات الضرورية لفَهْم لغة ما فَهْمًا عميقاً، وامتلاك كل الأدوات اللازمة لفَهْم نص معين. يستخدم غرامشي - بعد كروتشي - الفيلولوجيا بمعناها الأرحب؛ لتعني وحدة علم اللغة والفلسفة - (المترجم).

بوسعنا أن نُغفل الفائدة العملية المُستجرّة من اكتشاف بعض "القوانين الاتجاهية" العامة التي تلعب في علم السياسة الدور ذاته الذي تلعبه القوانين الإحصائية وقوانين الإعداد الكبيرة التي أسهمت في تطوير العلوم الطبيعية. ولكنْ؛ لم يشدّد بما فيه الكفاية على أنه لا يمكن استخدام القوانين الإحصائية في العلم والممارسة السياسيتين إلا بالقدر الذي تكون فيه أوسع الجماهير في حالة من الركود والاستنقاع - إزاء القضايا التي تثير اهتمام المؤرخ والسياسي- أو بالقدر الذي يفترض فيه أنها ما تزال في حالة كهذه. ومهما يكن من أمر، فإن تطبيق القوانين الإحصائية على العلم والممارسة السياسيتين قد ترتّب عليه عواقب وخيمة خاصة إذا جرى اعتماد هذه القوانين كقاعدة لرصد المستقبل، ولصياغة البرامج العملية. إن التطبيق الخاطئ للقوانين الإحصائية في العلوم الطبيعية قد يؤدّي إلى وقوع أخطاء حسابية جسيمة، وإلى زلات خطرة، لكن مزيداً من البحث من شأنه تصحيح الأخطاء، وتقويم الزلات، بيُسر نسبي، فلا يُساء إلا إلى سمعة العالم الذي استخدم القوانين. أما في المقابل؛ فإن تطبيق هذه القوانين في مجال العلم والممارسة السياسيتين قد ينجم عن كوارث حقيقية، لا تُعوَّض خسائرها. من هنا، فإن اعتبار القوانين الإحصائية قوانين أساسية، تفعل فعلها بقدرة حتمية في مجال علم السياسة، ليس خطأ علمياً وحسب، وإنما هو - أيضاً - اعتبار يقود إلى أخطاء عملية خلال الممارسة، بالإضافة إلى كونه عاملاً مشجّعاً على التكاسل الذهني، وعلى صياغة البرامج السطحية. ولا بد من التأكيد على أن هدف العمل السياسي هو إخراج الجمهور من حالة الركود والاستنقاع التي تعيشها؛ أي تحطيم قوانين الإعداد الكبيرة. فكيف يحقّ لنا - والحالة هذه - أن نعتبر مثل هذه القوانين من ضمن قوانين علم الاجتماع؟ وإذا فكّرنا بالأمر ملياً، نجد أن الدعوة إلى بناء اقتصاد مبرمج هي - في الواقع

- دعوة لتعطيل مفعول القوانين الإحصائية بمعناها الآلي (أي بوصفها مجموعة من الأفعال الفردية الكيفية اللامتناهية). وبالرغم من أن اقتصاداً كهذا قد يضطر إلى استخدام علم الاجتماع، فليس لذلك نفس المعنى: هنا، يحلّ البشر الواعون (أي تحل المعرفة البشرية) محلّ "العفوية" الطبيعية. العامل الآخر الذي يهدف - في علم السياسة - إلى تعطيل مفعول القوانين الطبيعية القديمة هو حلول الأجهزة القيادية الجماعية (الأحزاب) محل الشخصيات والقادة الأفراد (القادة المُنزلون - حسب تعبير ميتشلز). فمع انتشار الأحزاب الجماهيرية، وتوثُّق صلاتها بصميم حياة الجماهير (أي جانبها الاقتصادي - الإنتاجي)، تجد أن عملية تنميط Standardisaion المشاعر الجماهيرية تُمسي عملية نقدية واعية بعد أن كانت آلية واعتباطية (أي بعد أن كان نتاج الظروف البيئوية القائمة، أو ما شابهها من ضغوط). هكذا تنتقل عملية إدراك هذه المشاعر من القادة الذين يعتمدون على حدسهم، تعزّزه الاكتشافات التي يمقتها القانون الإحصائي - أي يلجؤون إلى وسيلة عقلانية فكرية غالباً ما تكون خاطئة؛ ليترجموا هذه المشاعر إلى "فكرة حاسمة"، و"كلمة حاسمة" - إلى الجماعة البشرية التي تدرك تلك المشاعر عبر "مساهمة الجميع الحيّة والفعّالة"، عبر "الشعور الجماعي"، وعبر الاختبار الجماعي المباشر للوقائع بتفاصيلها - أي عبر نظام فكري، يمكن تسميته "الفيلولوجيا الحيّة". وبذلك تُبنى الصلات الوثيقة بين أوسع الجماهير والحزب والجماعة القائدة، ويصبح بمكنة هذه الكتلة المركّبة والمتناسقة أن تتصرّف كـ"إنسان جماعي" (...).

العناصر المكوّنة للماركسية

إن عرضاً منهجياً للماركسية لا يمكن أن يُغفل أياً من العناصر التي

أسهمت في تكون فكر مؤسّسها. كيف نفهم هذا القول؟ ينبغي على مثل هذا العرض أن يتناول القسم الفلسفي العام برمته؛ أي ينبغي عليه أن يطوّر - على نحو متماسك - كل المفاهيم العامة، ليس لمنهجية التآخي والسياسة وحسب، وإنما - أيضاً - لمنهجية الفن والاقتصاد والقِيَم، وأن يعيّن مكان نظرية العلوم الطبيعية ضمن هذا البنيان الجامع. يَعتبر تفسير شائع للماركسية أنها مجرّد فلسفة - علم الجَدَلية - وأن أجزاءها الأخرى هي الاقتصاد والسياسة، ممّا يعني أن العقيدة مكوّنة من ثلاثة عناصر، هي - في الوقت ذاته - تتويج وتجاوز لأرقى مستوى، بلغه تطوّر العلم في أكثر أمم أوروبا تقدّماً حوالي عام ١٨٤٨: الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الاقتصاد السياسي البريطاني، والسياسة الفرنسية علماً وممارسة. غير أن هذا التفسير بحث عام في المصادر التاريخية أكثر ممّا هو تصنيف متولّد من صلب العقيدة نفسها. لذا؛ لا يجوز اعتباره مخطّطاً منهجياً نهائياً، والتصدي به لكل تفسير آخر للعقيدة، قد يكون أقرب منه للواقع. وقد يسأل سائل: أ ليست الماركسية نظرية للتاريخ، بالدرجة الأولى؟ الجواب: نعم، ولكنْ؛ يستحيل عزل التاريخ عن السياسة والاقتصاد حتّى في مراحلهما المتخصّصة: السياسة علماً وممارسة والاقتصاد علماً وسياسة. بعبارة أخرى، بعد الانتهاء من المهمة الرئيسة التي تتلخّص بعرض الجانب الفلسفي العام - الذي هو الماركسية، بحدّ ذاتها: علم الجَدَلية والعرفانية الماركسية اللذان ترتبط بهما المفاهيم العامة للتاريخ والسياسة والاقتصاد في وحدة عضوية متراصّة - يجدر بكتاب مثل "الدليل الشعبي" أن يعرض الأفكار العامة لكل عنصر من هذه العناصر الثلاثة، بوصفه علماً مستقلاً ومتمايزاً. إن نظرة إلى "الدليل الشعبي" تُرينا أنه يشير إلى هذه النقاط عرضاً، وعلى نحو فوضوي، يفتقد إلى التماسك، والسبب أن الكتاب يعوزه مفهوم دقيق وواضح لماهية الماركسية ذاتها (...).

العلم والنظام الفكري

هل يمكن تأليف كتاب ابتدائي - "دليل شعبي" - عن عقيدة ما تزال في طور النقاش والمناظرة والبلورة؟ إن "دليلاً شعبياً" لا يستحقّ اسمه إلا إذا كان عرضاً - صارماً من حيث الشكل، رصيناً من حيث الأسلوب، وسلساً وهادئاً، كما تقتضيه قواعد العلم - لحجّة معينة. وكل ما بوسعه أن يكون مقدّمة لدراسة علمية، وليس عرضاً للأبحاث العلمية الأصلية يتوجّه للنشء الجديد، أو إلى جمهور ما يزال "ناشئاً"؛ من حيث مستوى تأهيله العلمي، يحتاج واحدهما والآخر إلى "يقين ثابت"، إلى آراء تظهر على أنها الحقيقة بعينها التي لا تقبل نقاشاً (شكلياً على الأقل). وإذا كانت عقيدة معينة لم تبلغ هذا المستوى "الكلاسيكي" من التطوّر، فكل محاولة لعرضها في "دليل" مصيرها الفشل حتماً؛ وأية محاولة عرضها على نحو منطقي ستكون مظهرية ووَهْمية لا تنتهي إلا إلى ما انتهى إليه "الدليل الشعبي" من مجاورة آلية بين عناصر مبعثرة، جُمعت على نحو اصطناعي رغم مظهر الوحدة الذي يضفيه عليها سياق العرض. لماذا لا نضع المسألة على أسسها النظرية والتاريخية الصحيحة، فنكتفي لمجموعة من الدراسات تعرض القضايا الرئيسة للعقيدة الماركسية؟ فذلك أقرب إلى الجدّيّة، وإلى "الروح العلمية". لكن ثمّة اعتقاداً بأن مَن يقول "علماً" يقل "نظاماً فكرياً"، وإلا فلا. ولهذا السبب، نجدنا نبني النُّظُم الفكرية كيفما اتّفق - نُظُماً ما لها من مميّزات النظام الفكري إلا الهيكل الخارجي، لا التماسك الحميم الضروري.

الجَدَلية

عبثاً نبحث في "الدليل الشعبي" عن عرض للجَدَلية. ثمّة افتراض جدّ

سطحي بأن الجَدَلية أمر مفروغ منه، فلا حاجة - إذنْ - لعرضها. وهذا خطل بالغ في دليل، يجب أن يحتوي على العناصر الأساسية للعقيدة الماركسية، وعلى عدد من المراجع تشجّع القارئ على التعمّق في الموضوع بدلاً من اعتبار "الدليل" نفسه بديلاً عن ذلك. إحجام "الدليل" عن عرض الجَدَلية، قد يكون له تفسيران: التفسير الأول هو افتراض بوخارين بأن الماركسية ذات شقّين: أولهما نظرية للتاريخ والسياسة - أي علم اجتماع، يعتمد منهج العلوم الطبيعية (فيكون اختبارياً، بالمعنى المبتذل للكلمة)؛ والثاني فلسفة بحدّ ذاتها هي الماديّة، أ كانت ماديّة فلسفية أم ميتافيزيقية أم ميكانيكية (مبتذلة).

رغم السجال الكبير ضدّ النزعة الميكانيكية (في تفسير الماركسية)، لا نزال نجد مؤلف "الدليل" يطرح مسألة الفلسفة على نحو لا يختلف كثيراً عن الذي تطرحه به هذه النزعة. ويظهر من الدراسة التي قدّمها (بوخارين) إلى مؤتمر تاريخ العلوم في لندن(*) أنه ما يزال يعتبر أن الماركسية ذات شقّين: عقيدة للتاريخ والسياسة، وفلسفة، بات يسمّيها - الآن - الماديّة الجَدَلية بدلاً من التسمية السابقة - الماديّة الفلسفية. ولأنه يطرح المسألة على هذا النحو، يتعذّر عليه فَهْم أهمّيّة الجَدَلية ومغزاها؛ إذ تتقهقر هذه عنده من نظرية للمعرفة ومن جوهر للتاريخ ولعلم السياسة إلى مجرّد ملحق بالمنطق الشكلي، إلى نزعة مدرسة بدائية. لا تُفهَم وظيفة الجَدَلية أو دلالتها العميقة إلا إذا فهمنا الماركسية ذاتها كفلسفة جامعة ومبتكرة، تفتتح حقبة تاريخية جديدة، ومرحلة جديدة من مراحل تطوّر الفكر العالمي، بوصفها تجاوزاً لتياري الفلسفة في المجتمعات السابقة: المثالية والماديّة

*) عقد "المؤتمر الدولي لتاريخ العلوم والتكنولوجيا" في لندن عام ١٩٣١ بدعوة من "الأكاديمية الدولية لتاريخ العلوم" التي تأسّست عام ١٩٢٨.

(لكنها - في تجاوزها - هذا تستبقي العناصر الحيّة من كلا التيارين). أما إذا فُهمت الماركسية كفلسفة خاضعة لفلسفة أخرى، يتعذّر علينا فَهْم الجَدَلية الجديدة التي هي واسطة هذا التجاوز، والتعبير النظري عنه.

يبدو لي أن التفسير الثاني (لإحجام "الدليل" عن عرض الجَدَلية) ذو طابع نفساني. يسود شعور بأن الجَدَلية منهج شاقّ، وعويص، وبأن التفكير جَدَلياً يعني معاكسة "الحكمة الشعبية" المبتذلة- أي "الحكمة الشعبية" الجامدة مذهبياً، العطش ليقين ثابت، لا يقبل الشكّ، التي تعبّر عن نفسها في المنطق الشكلي. يساعدنا على فَهْم هذا الموقف أن نتخيّل ما ينجم عن تدريس العلوم الفيزياوية والطبيعية، في المدارس الابتدائية والثانوية، على أساس نظرية النسبية لأينشتاين، فيضاف إلى "قانون الطبيعة" التقليدي قانون الإحصاء، أو قوانين الأعداد الكبيرة. إذ ذاك، يتعذّر على التلامذة أن يفقهوا شيئاً ممّا يتلقّونه من دروس. ويصل التصادم بين التعليم المدرسي وبين الحياة العائلية والشعبية درجة من الحدّة؛ بحيث تمسي المدرسة موضع استهزاء الناس وتشكّكهم وسخريتهم.

ولعل هذا العالم لعب دور الكابح النفساني عند بوخارين. فاستسلم هذا أمام "الحكمة الشعبية" والفكر المبتذل؛ لأنه لم يطرح المسألة على أسسها النظرية الصحيحة، فوجد نفسه عاجزاً أعزل. هكذا تسيطر البيئة البدائية الأمّيّة على المعلِّم، وتفرض "الحكمة الشعبية" المبتذلة نفسه على العلم بدلاً من العكس. صحيح أن البيئة هي المعلّم الأول، لكنها معلّم، لا بد له من أن يتعلّم بدوره - هذه هي الجَدَلية الثورية الخافية على مؤلّف "الدليل". ومن هنا، فإن مصدر كل أخطاء بوخارين (الذي لم يغيّر موقفه فعلاً حتّى بعد المناظرة الكبرى التي يبدو أنها دفعتْه إلى التبرّؤ من كتابه -

وهذا ما تؤكّده الدراسة التي قدّمها لمؤتمر لندن) هو في سعيه إلى تقسيم الماركسية إلى قسمين: "علم اجتماع" وفلسفة منهجية. لذا؛ لا مفرّ من أن تتحوّل الفلسفة إلى ميتافيزيقا - بعد عزلها عن التاريخ والسياسة - في حين أن أعظم مكسب حقّقتْه الماركسية للفكر الحديث هو أنها اعتبرت الفلسفة نتاجاً تاريخياً، وربطتْها بحركة التاريخ.

مفهوم "العلم"

إن طرح مسألة العلم على أنها مسألة البحث عن قوانين، وعن خطوط مستديمة وموحّدة ومنتظمة، يرتبط بمطالبة صبيانية وساذجة، إلى حدّ ما، برصد الأحداث التاريخية. يقول أصحاب مثل هذه المطالبة - بعد قلب الأمور رأساً على عقب - إنه بما أن العلوم الطبيعية تمنحنا القدرة على رصد العمليات الطبيعية، فإن المنهجية التاريخية تستحقّ اعتبارها منهجية علمية إلا إذا مكّنتنا من رصد تطوّر المجتمع، وبالقدر الذي تمكّننا فيه من ذلك. من هنا البحث عن الأسباب بالجوهرية، لا، بل عن "العلة الأصلية" و"علة العلل". لكن الـ"موضوعات حول ويرباخ" سبق أن انتقدت هذه النظرية التبسيطية، الصراع هو كل ما نستطيع رصده علمياً، ولكنْ؛ ليس مراحله العينية؛ لأن هذه حصيلة قوى متصارعة، دائمة الحركة، يستحيل تقليصها في أيّ وقت إلى كمّيّات ثابتة؛ لأن الكمّيّة تتحوّل فيها إلى نوعية على الدوام. والحقيقة إننا نرصد بالقدر الذي نفعل؛ أي بالقدر الذي نبذل جهداً إرادياً، ونساهم عَينياً في بلوغ النتيجة المتوقّعة. بذلك يكون الرصد تجريداً للجهد الذي نبذله - وليس عملية معرفة علمية - أي أنه الأسلوب العملي لتكوين الإرادة الجماعية.

كيف يكون الرصد عملية معرفة؟ إننا نعلم ما كان، وما هو قائم الآن،

لا ما سيكون، أو ما هو "غير كائن"، وبالتالي يستحيل علمه تعريفاً. الرصد - إذنْ - فعل، لا تفسير آخر له إلا التفسير المُثبت أعلاه، اللهم إلا إذا كنا نريد بحثاً، لا طائلة تحته، أو نحب إضاعة الوقت سدى. ينبغي طرح مسألة رصد الأحداث التاريخية على أسس صحيحة؛ حيث يتسنّى أن ننتقد مفهوم السببية الآلية نقداً شاملاً، وتجريده من كل "هيبة" تاريخية، وإظهاره على حقيقته: إنه أسطورة كانت ذات نفع في الماضي، في مرحلة بدائية من تطوّر بعض الفئات الاجتماعية المخضعة.

ولا بد للنقد من أن يدحض مفهوم "العلم" ذاته، كما نستشفه من "الدليل الشعبي". إنه مفهوم مُستمَدّ - مباشرة - من العلوم الطبيعية، وكأن هذه هي "العلم الأوحد"، أو "العلم بلا منازع"، كما تدّعي الفلسفة الوضعية. والواقع أن "الدليل الشعبي" يستخدم كلمة "علم" بأكثر من معنى، بعضه سافر، وآخر ضمني، والآخر مُشار إليه تلميحاً. المعنى السافر هو معنى "العلم"، كما تفهمه الأبحاث الفيزياوية. المعنى الآخر للعلم هو المنهج العلمي. ولكنْ؛ هل يوجد منهج علمي، بشكل عام؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب، أ ليس هذا المنهج هو الفلسفة ذاتها؟ ويعني العلم - أيضاً - المنطق الشكلي، ولكنْ؛ إذا كان الأمر كذلك، هل يحقّ لنا تسمية هذا المنطق "منهجاً" و"علماً"؟ ينبغي الانطلاق من المبدأ القائل إن لكل بحث منهجه المخصوص، وإنه يبني علماً محدداً مخصوصاً، وإن المنهج ينمو ويتطوّر مع نموّ وتطوّر البحث والعلم المَعنيين، ويرتبط بهما عضوياً. أما الظن بأننا نستطيع دفع بحث علمي ما إلى الأمام بتطبيق "منهج نموذجي" اخترناه، بسبب النتائج الطيّبة التي أدّى إليها في بحث آخر (يستحيل فصله عن منهجه)، فدليل التعايش الذي لا يمتّ للعلم بصلة. صحيح أنه توجد قواعد عامة، يمكن اعتبارها العناصر المكوّنة للوعي النقدي عند

كل عالم، بغضّ النظر عن مجال "تخصّصه"، وهذه قواعد، تفعل فعلها، على نحو عفوي واع خلال نشاط العالم الذهني. كذلك يمكننا القول: ليس عالماً الباحث الذي لم يبلور قواعده الخاصة، بالقدر المطلوب، أو لم يستوعب المفاهيم التي يستخدمها استيعاباً كاملاً؛ ليس عالماً الباحث ذو المعلومات القليلة الذي لا يلمّ بالتاريخ السابق للمسائل التي يعالج، أو ذلك البالغ الحذر في توكيداته، الذي لا يتقدّم حسب الحاجات التي يُمليها البحث، وإنما يتخبّط على نحو كيفي دون أن يربط خطوات سيره بعضها ببعض، أو ذلك الذي يواجه ثغرات بيّنة في المعلومات المتوافرة، فيؤثر أن يتجاهلها، ويكتفي بالحلول والعلاقات اللفظية المجرّدة، دون أن يجاهر بأن ما يقدّمه مجرّد مقولات مؤقّتة عرضة للمراجعة والتطوير.

والملاحظة التي لا بد لنا من أن نسوقها للعديد من الإشارات السجالية في "الدليل الشعبي" هي تجاهله المستمرّ للحقيقة التالية: الكتّاب الذين يستشهد بهم عرضة لارتكاب الأخطاء. وهذا التجاهل دفع به إلى أن ينسب لفئة اجتماعية معينة- يفترض أن الكتاب والعلماء يجب أن يمثّلوها بالضرورة، وعلى الدوام - أكثر الأفكار تنوّعاً، وأكثر الأهداف تناقضاً. وترتبط هذه الملاحظة بمقياس منهجي أعمّ: ليس من "الروح العلمية"، ولا من "الجدّيّة البالغة" بمكان أن نختار من خصومنا أسخفهم وأقلّهم إبداعاً، أو أن ننتقي من بين آراء خصومنا أقلّها أهمّيّة، وأكثرها هامشية، فنخلص إلى أننا "دمّرنا" الخصم "كلّيّاً"؛ لأننا دحضنا أحد آرائه الثانوية الفرضية، أو أننا دمّرنا إيديولوجية أو عقيدة ما؛ لأننا بيّنّا الفقر النظري الذي يشكو منه مفكّرون من الدرجة الثالثة أو الرابعة، يتولّون الدفاع عنها. يجب أن نكون عادلين مع خصومنا، فنحاول أن نفهم ما الذي يعنونه فعلاً بأقوالهم، بدلاً من أن نتوقف - بشيء من الخبث - عند المعاني السطحية المباشرة

لأقوالهم. هذه شروط لا مفرّ من التقيّد بها، إذا كنا نرمي إلى رفع مستوى النقاش ومستوى قرّائنا، لا إلى تنفير الناس بكافة الوسائل. إن المناضل هو مَن يحاجج ويدافع عن وجهة نظره خلال سجالات مع خصوم أكفاء وأذكياء، وليس - فقط - مع خصوم جَهَلَة فظّين، يمكن إقناعهم إما "بالإرهاب"، وإما "بالعواطف". ويتوجّب علينا أن نؤكّد ونبرّر إمكان أن نكون على خطأ فيما نقوله - وهذا لا يسيء بشيء إلى العقيدة التي ندافع عنها - لأن المهم ليس رأي زيد أو عمرو، وإنما مجمل الآراء التي تحوّلت إلى آراء جماعية، إلى قوة اجتماعية. تلك هي الآراء الواجب دحضها عبر مجابهة المنظّرين الذين يمثّلونها أصدق تمثيل، والذين يستحقّون أرفع قدر من الاحترام، بسبب رقي فكرهم، وترفّعهم عن الاعتبارات المصلحية المباشرة. لكن دحض هذه الآراء لا يجوز أن يقودنا إلى التوهّم بأنا "قضينا" فعلاً على القوة الاجتماعية التي تعتنق هذه الآراء (وهذا هو الوَهْم الذي أشاعته النزعة العقلانية المتنوّرة)، بل إن كل ما نكون قد حقّقناه هو: أولاً، الحفاظ على الشعور بالتمايز والاختلاف داخل صفوفنا، وتدعيم هذا الشعور؛ وثانياً، إرساء الأسس التي تسمح لأنصارنا بأن يستوعبوا، ويُحيوا عقيدة مبتكرة وأصلية، تعبّر عن ظروف حياتهم المخصوصة (...).

"موضوعية العالم الخارجي"

كل المناظرة ضدّ الرؤية الذاتية للواقع، بما تُثيره من مسائل مثل المسألة "الرهيبة" حول "موضوعية العالم الخارجي"، يطرحها "الدليل الشعبي" على نحو مغلوط، ويعالجها بطريقة عقيمة عديمة الجدوى (أشير هنا - أيضاً - إلى الدراسة المقدّمة إلى "مؤتمر تاريخ العلم" المنعقد بلندن في حزيران - تموز ١٩٣١). وإذا نظرنا للأمر من منظار ما، يجب أن يكونه

"دليل شعبي"، نجد أن مجمل العرض يلبّي رغبة في الحذلقة الفكرية أكثر ممّا يلبّي ضرورة منطقية. إن الجمهور الشعبي لا يعتقد بإمكان إثارة مثل هذه المسألة جدّياً. ويكفي أن نطرح المسألة على هذا النحو؛ كي نستثير عاصفة من الضحك، يصعب السيطرة عليها. فهذا الجمهور يؤمن" بأن العالم الخارجي ذو وجود موضوعي. وهنا يبرز السؤال: ما مصدر هذا الإيمان؟ وما دلالته النقدية الموضوعية؟ الواقع أنه إيمان ذو أصل ديني، بالرغم من أن العديد من الذين يقولون به قد لا يكونوا متديّنين. فنظراً لأن كل الديانات كانت - ولا تزال - تبشّر بأن الله خلق العالم والطبيعة والكون قبل خلقه الإنسان، وبأن الإنسان وجد العالم جاهزاً ومصنّفاً ومتمّماً، تحوّل هذا الإيمان إلى مسلّمة أساسية من مسلّمات "الحكمة الشعبية"، وهو محافظ على تماسكه حتّى لو تلاشى الشعور الديني، أو انحسر. من هنا، فإن الاعتماد على تجربة "الحكمة الشعبية" هذه من أجل دحض الرؤية الذاتية بواسطة "الاستهزاء" محاولة رجعية، إلى حدّ ما؛ لأنها تشكّل عودة ضمنية نحو الشعور الديني. والواقع أن الكتّاب والخطباء الكاثوليكيين يستخدمون هذه الحجة ذاتها لاستثارة سخرية الناس (ضدّ أصحاب الرؤية الذاتية)(*). في دراسته المقدّمة إلى مؤتمر لندن، يعالج بوخارين هذه النقطة (الخارجة عن صميم الموضوع، برغم أهمّيّتها التي لا تُنكَر) فيقول إن باركلي - صاحب أول عرض كامل للرؤية الذاتية - كان أسقفاً (ويبدو أنه يريد منا أن نستخلص من ذلك الأصل الديني لهذه الرؤية) ويستطرد بأن آدم هو الكائن البشري الوحيد الذي يجوز له الاعتقاد بأنه ليس موجوداً

*) سعت الكنيسة الكاثوليكية - بمعاونة اليسوعيين وأتباع النزعة المدرسية الحديثة (جامعة "لوفان" وكلّيّة "القلب الأقدس" في ميلانو) - إلى استيعاب المذهب الوضعي مستخدمة الحجّة ذاتها لاستثارة سخرية الجمهور ضدّ المثاليين، فكان الناطقون بلسانها يقولون: "المثاليون أناس يعتقدون أن قبّة الكنيسة لا وجود لها إلا إذا فكّرنا بها؛ لنكفّ عن التفكير، فتزول قبّة الكنيسة". (غرامشي).

إلا لأنه يفكّر بذلك (وهذا تلميح آخر للأصل الديني للرؤية الذاتية، لكنْ؛ تنقصه "حرارة الإيمان").

المسألة برأيي هي التالية: كيف نُفسِّر كون رؤية ما، ليست بالرؤية التافهة حتّى من وجهة نظر الماركسية، لا تثير إلا الضحك والاستهزاء عندما تُعرض على الجماهير المعاصرة؟ أرى أننا هنا أمام مثال واضح على الهوّة السحيقة التي راحت تُباعد تدريجياً بين العلم والحياة، وعلى عزلة مجموعات المثقّفين المسيطرين على القيادة "المركزية" للثقافة العليا عن الجماهير الشعبية العريضة، وأخيراً على الطريقة التي تحوّلت فيها اللغة الفلسفية إلى مجرّد جعجعة هزلية. ولكنْ؛ حيث تقهقه "الحكمة الشعبية"، لا بد للماركسية من أن تبحث عن تفسير للمعنى الحقيقي لهذه الرؤية (الذاتية)، وللأسباب المؤدية إلى نشوئها وانتشارها بين المثقّفين فضلاً عن الأسباب التي تحدو بالحكمة الشعبية إلى الاستهزاء بها. من المؤكد أن الرؤية الذاتية جزء من الفلسفة الحديثة، بأكمل أشكالها، وأكثرها تقدّماً، ما دامت المادّيّة التاريخية قد انبثقت من هذه الفلسفة، وتجاوزتها إذ عبّرت - في نظريتها عن البنى الفوقية - بلغة واقعية وتاريخية عمّا عبّرت عنه الفلسفات التقليدية بلغة تأمّلية. إن إثبات هذه المقولة - التي نكتفي بالإشارة العرضية لها - ذو أهمّيّة ثقافية بالغة؛ لأنها كفيلة بأن تضع حداً لسلسلة من النقاشات العقيمة، ولأنها تسمح بتطوير الماركسية عضوياً، ورفعها إلى المستوى الذي تستطيع فيه تحقيق هيمنتها على الثقافة العليا. ثمّة علاقة واضحة بين المقولة المثالية التي تعتبر أن واقعية العالم نتاج لإبداع الفكر البشري وبين تأكيد الماركسية على تاريخية وزوالية الإيديولوجيات جميعاً- لأنها تعبيرات عن البنية (الاقتصادية)، فلا تلبث أن تتغيّر بتغيّرها. لكن المدهش - حقاً - أن أحداً لم يتجشّم عن التشديد على هذه العلاقة، وتطويرها على نحو خلاق.

طبيعي أن تكون هذه المسألة وثيقة الصلة بمسألة العلوم المتعارف على تسميتها بالعلوم الدقيقية، أو الفيزياوية، والمكانة الصنمية التي احتلّتها في إطار الفكر الماركسي؛ بحيث بات يُنظر إلى هذه العلوم على أنه وحدها الفلسفة الحقيقية والمعرفة الصحيحة للعالم (...).

ولكنْ؛ كيف يجب أن نفهم الرؤية الذاتية للواقع؟ هل يمكن العثور عليها في أي من تلك النظريات الذاتية العديدة التي أنتجتْها سلسلة كاملة من الفلاسفة والأكاديميين انتهاء بالرؤية السولبسية؟ في الواقع، إن الماركسية لا يمكن ربطها - هنا أيضاً - إلا بفلسفة هيغل التي تمثّل أكمل وألمع شكل للفلسفة المثالية، ولا حاجة لأن نأخذ من النظريات اللاحقة إلا بعض جوانبها الجزئية، وبعض القيم الانتفاعية (...).

ينبغي أن نبيِّن كيف أن الرؤية "الذاتية" بعد أن استخدمت نقد الفلسفة التصعيدية (التجاوزية)، من جهة، والنزعة الميتافيزيقية المبسطة الكامنة في "الحكمة الشعبية"، وفي المادة الفلسفية، من جهة أخرى، لن تلقى طبيعتها الفعلية، ولا تفسيرها التاريخي إلا ضمن نظرية البُنى الفوقية، فتطرح شكلها التأمّلي جانباً على أنه مجرّد خرافة فلسفية.

إن مأخذنا على "الدليل الشعبي" هو أنه عرض الرؤية الذاتية كما تبدو من خلال نقد "الحكمة الشعبية"، وتبنّى الرؤية القائلة بموضوعية العالم الخارجي بأكثر أشكالها ابتذالاً، وأبعدها عن الروح النقدية، دون أن يخطر ببال مؤلّفه أنه يمكن اتّهام مثل هذه الرؤية بالصوفية - وهذا ما حصل فعلاً. يكفي أن نحلّل هذه الرؤية؛ لنكتشف أنه يصعب الدفاع عن وجهة نظر، تفهم الموضوعية الخارجية على هذا النحو الميكانيكي. هل يعقل أن توجد موضوعية تتعدّى التاريخ والبشر؟ وإذا كانت موجودة، فمَن يقرّر أنها موضوعية؟ مَن يستطيع أن يضع نفسه في مكان، يعرف فيه الأشياء

"من وجهة نظر الكون القائم بذاته"؟ ومَن الذي تعنيه وجهة نظر كهذه، على كل حال؟ يمكن القول - بثقة - إننا هنا بصدد ترسّب من ترسّبات مفهوم الله بتفسيره الصوفي: "الإله المجهول". يقول إنجلز: "إن وحدة العالم كامنة في ماديّته التي أثبتها... التطوّر الشاقّ الطويل للفلسفة والعلوم الفيزياوية"؛ هذا قول ينطوي على بذرة الموقف الصحيح؛ لأنه يستنجد بالتاريخ والإنسان؛ لكي يثبت موضوعية الواقع. الموضوعي هو - دائماً - "موضوعي، بالنسبة للبشر"، وهذا يعني أنه "ذاتي تاريخياً"، بمعنى آخر: الموضوعي هو "الذاتي شمولياً". يحقّق الإنسان المعرفة الموضوعية بالقدر الذي تكون فيه معرفته حقيقية، بالنسبة للعالم بأسره - هذا العالم الموحد تاريخياً في نظام ثقافي واحد. لكن عملية التوحيد هذه تفترض زوال التناقضات الداخلية التي تمزّق المجتمع البشري- هذه التناقضات التي تؤدي إلى تكوين الفئات الاجتماعية، وبروز الإيديولوجيات المفتقدة إلى الشمولية العينية التي يفرض عليها أصلها العملي أن تكون إيديولوجيات زائلة. هناك إذن من أجل تحقيق الموضوعية (من أجل التحرّر من الإيديولوجيات الجزئية الخاطئة) هو في الوقت ذاته نضال من أجل توحيد البشرية ثقافياً. لذا؛ فإن ما يسمّيه المثاليون "الروح" ليس نقطة الانطلاق، وإنما هو نهاية المطاف - "الروح" هي مجمل البُنى الفوقية المتطوّرة باتجاه بلوغ وحدة عَينية شاملة موضوعياً، وليست وحدة معطاة سلفاً.

يشكّل العلم الاختباري الإطار الذي حقّقت الوحدة الثقافية ضمنه أكبر قدر من التوسّع، بهذا يكون ذاك الحقل من حقول المعرفة الذي قدّم أكبر مساهمة باتجاه توحيد "الروح"، وتحقيق شموليتها؛ إنه الذاتية الأقرب إلى الموضوعية العَينية، وإلى الذاتية الشمولية.

يبدو أن مفهوم "الموضوعي" في الماديّة الميتافيزيقية يعني موضوعية خارج الإنسان.. غير أن هذا التأكيد على أن الواقع موجود حتّى ولو لم يوجد الإنسان، إما أن يكون لعباً على الكلمات، وإما أن يكون سقوطاً في أحد أشكال الصوفية. إننا ندرك الواقع في علاقته بالبشر، ولا ندركه بطريقة أخرى. وتماماً مثلما الإنسان صيرورة تاريخية، كذلك بالمعرفة والواقع صيرورة، والموضوعية صيرورة هي أيضاً، إلخ...

ينبغي أن نحلّل ونحدّد مقولة إنجلز: "إن وحدة العالم كامنة في ماديّته التي أثبتها... التطوّر الشاق الطويل للفلسفة والعلوم الطبيعية". هل يعني إنجلز بالعلم النشاط النظري الذي يمارسه العالِم؟ أم نشاطه العملي-الاختباري؟ أم تركيباً من النشاطين؟ في نشاط العالِم الاختباري، يكمن نموذج لعملية توحيد الواقع؛ لأن هذه النشاط يشكّل أول نموذج للعلاقة الجَدَلية بين الإنسان والطبيعة والخلية التاريخية البدائية؛ حيث يرتبط الإنسان بالطبيعة، عبر التكنولوجيا، ويتوصل إلى معرفة هذه الطبيعة، والسيطرة عليها. وممّا لا شكّ فيه أن قيام المنهج الاختباري هو الحدّ الفاصل بين مرحلتين من مراحل التاريخ؛ إذ إنه يعلن بداية النهاية، بالنسبة للفقه والميتافيزيقا، ويطلق عملية نمو وتطوّر العلم الحديث الذي تُشكِّل الماركسية تتويجاً له. ثمّ إن العالِم الاختباري هو عامل في الوقت ذاته، وليس مجرّد مفكّر، تفرض الممارسة على فكره رقابة دائمة، والعكس بالعكس، إلى أن تتحقّق الوحدة الكاملة بين النظرية والممارسة (...)؟

لكي نحيط بكل جوانب مسألة موضوعية العالم الخارجية، قد يفيدنا أن نتناول - على سبيل المثال - مصطلحي "الشرق" و"الغرب" اللذين يتمتّعان "بوجود موضوعي" رغم أن التحليل يبيّن أنهما مصطلحان عُرفيان؛ أي مجرّد

"تركيب تاريخي - ثقافي" (أحياناً تشير كلمة "مصطنع" أو "عُرفي" إلى وقائع "تاريخية"، أنتجها تطوّر الحضارة، ولا تشير إلى مجرّد تركيبات عقلانية كيفية، أو تركيبات فردية مصطنعة). هنا يمكن الاستعانة بالمثال الذي يورده برتراند راسل في كتابه الصغير(*)؛ حيث يقول ما معناه: "بدون وجود الإنسان على الأرض، لا نستطيع التفكير بوجود لندن، أو أدنبره، ولكننا نستطيع التفكير بنقطتين على الكرة الأرضية؛ حيث تقوم لندن وأدنبره حالياً - نقطة في الجنوب، ونقطة في الشمال". وقد يقول معترض إنه من المستحيل علينا التفكير بـ"عملية التفكير" ذاتها، إذا لم نفترض وجود الإنسان أصلاً، كما أنه يستحيل التفكير - بشكل عام - بأي شيء، وبأية علاقة، إذا لم يكن الإنسان موجوداً. وما معنى شمال - جنوب وشرق - غرب، بمعزل عن الإنسان؟ كل منهما علاقة حقيقية، لكنها لا توجد بدون وجود الإنسان، وبدون حضارة نامية متطوّرة. ومن الواضح أن الشرق والغرب كليهما مصطلح كيفي وعُرفي - أي أنه تركيب تاريخي؛ لأنه إذا أسقطنا التاريخ الحقيقي من حسابنا يمكن لأية نقطة على الكرة الأرضية أن تكون شرقاً وغرباً، في آن معاً. ويتّضح هذا القول إذا تذكّرنا أن مثل هذه المصطلحات لم تُوضَع من وجهة نظر الإنسان، بشكل عام، وإنما وُضعت من وجهة نظر الطبقات الأوروبية المثقّفة التي فرضت مصطلحاتها على سائر البشر عبر هيمنتها على العالم. وهكذا فإن اليابان - مثلاً - بلد يقع في الشرق الأقصى، ليس في نظر الأوروبي وحده، وإنما - أيضاً - في نظر الأميركي الذي يسكن كاليفورنيا، وحتّى في نظر اليابانيين أنفسهم الذين فرضت عليهم الثقافة السياسية البريطانية أن يعتبروا أن مصر - مثلاً - بلد يقع في الشرق الأدنى. هكذا باتت مصطلحات مثل شرق وغرب تدلّل على علاقات معينة بين

---

*) برتراند راسل "قضايا الفلسفة" (١٩٢٢).

مجموعات ثقافية معينة عبر مضمونها التاريخ الذي أضيف إلى المصطلح الجغرافي. لذا؛ تجد أن الإيطاليين غالباً ما يتحدّثون عن المغرب، على أنه دولة "شرقية"، بقصد التشديد على حضارته الإسلامية والعربية. ومهما يكن من أمر، فهذه مصطلحات حقيقية تشير إلى وقائع حقيقية، وهي تُمكِّن المرء من أن يسافر براً أو بحراً، وأن يبلغ مقصده، كما تسمح بـ"رصد" المستقبل، وبـ"موضعة" الواقع (جعله موضوعياً)، وإدراك العالم الخارجي. وبهذه الطريقة، يتّحد العقلاني والحقيقي.

يبدو لي أنه بدون فَهْم العلاقة المثبتة أعلاه، يتعذّر علينا فَهْم الماركسية ذاتها: موقفها من المثالية والماديّة الميكانيكية وأهمّيّة نظرية البنى الفوقية ومغزاها. يخطئ كروتشي عندما يقول إن الماركسية أحلّت "مفهوم" البنية محل مفهوم "الفكرة" الهيغلي. عن "الفكرة" الهيغلية تذوب في البنية مثلما تذوب في البُنى الفوقية وبذلك تتحوّل رؤيتنا للفلسفة إلى رؤية "تاريخية"؛ أي أننا نشهد انبثاق فلسفة جديدة أكثر تحديداً وأوثق صلة بحركة التاريخ من سابقتها.

ملاحظة: لا بد من دراسة موقف البرفسور لوكاش من الماركسية. يبدو أنه يشدّد على أنه إذا كان يجوز الحديث عن جَدَلية، بالنسبة للتاريخ البشري، فلا يجوز الحديث عنها بالنسبة للتاريخ الطبيعي. قد يكون مخطئاً أو مصيباً في قوله هذا. فإذا كان يفترض أن ثمّة ازدواجية بين الطبيعة والإنسان، فهو على خطأ؛ لأنه يسقط في نظره للطبيعة لا تختلف عن نظرة الدين والفلسفة اليونانية - المسيحية والفلسفة المثالية إليها؛ وهذه نظرة عاجزة عن ربط الإنسان والطبيعة، واكتشاف الصلات بالقائمة بينهما. ولكنْ؛ إذا فهمنا التاريخ البشري على أنه تاريخ الطبيعة (وعلى أنه - خلال ذلك -

تاريخ العلم). فكيف يمكننا فصل الجَدَلية عن الطبيعة؟ لعل لوكاش في ردّة فعله ضدّ نظريات "الدليل الشعبي" الباروكية(*) قد سقط في الخطأ المقابل: المثالية.

الحكم على النُّظُم الفلسفية السابقة

إن النقد السطحي الذي يسوقه "الدليل الشعبي" ضدّ الرؤية الذاتية يقودنا إلى مسألة أعمّ، هي مسألة الموقف من النُّظُم الفلسفية السابقة والفلاسفة السابقين. إن الحكم على كل الماضي الفلسفي على أنه مجرّد هَوَس وجنون، ليس خطأ بحقّ التاريخ وحسب (لأنه ينطوي على الافتراض بأنه ينبغي على فلاسفة الماضي أن يفكّروا كما نفكّر نحن الآن)، وإنما هو أيضاً ترسّب من ترسّبات الفكر الميتافيزيقي؛ لأنه يعتبر أن ثمّة قاعدة ذهبية، تصلح لكل مكان وزمان، يمكن أن نحكم بواسطته على الماضي، بأسره. وما المنهج اللاتاريخي إلا مجرّد ميتافيزيقا. إذا كان التطوّر قد تجاوز تلك النُّظُم الفلسفية، هذا لا يعني البتة أنه كانت عديمة الجدوى، وأنها لم تلعب أي دور ضروري. ينبغي النظر إلى زوالية المذاهب الفلسفية من منظار التطوّر التاريخي بمجمله، والجَدَلية الحقيقية. أما القول إن هذه المذاهب تستحقّ الزوال، فليس حكماً قيمياً، ولا تفكيراً سليماً، يرتكز إلى وجهة نظر "موضوعية"، إنه مجرّد حكم جَدَلي - تاريخي لا غير. وتفيد المقارنة هنا بما قام به إنجلز؛ إذ اعتبر أن المقولة الهيغلية القائلة "كل ما هو عقلاني حقيقي، وكل ما هو حقيقي عقلاني" مقولة تصلح بالنسبة للماضي مثلما تصلح، بالنسبة للحاضر.

---

*) الباروكية: هي المرحلة الفنية التي تمتدّ بنهاية النهضة (أواخر القرن الخامس عشر) وبداية المرحلة الكلاسيكية الجديدة (أواسط القرن الثامن عشر). يستخدم غرامشي هذا النعت بمعناه التجريحي: الباروكي هو كل شيء هجين، نشاز، مبالغ فيه، وكثير الزخرفة والاصطناع. (المترجم).

يحكم "الدليل الشعبي" على الماضي بأنه "لا عقلاني"، و"ممسوخ"، فيحوِّل تاريخ الفلسفة إلى "تاريخ توالد المسوخ"؛ لأنه ينطلق من منطق ميتافيزيقي. (هذا في حين، يتضمن البيان الشيوعي أرفع آيات الثناء على العالم الذي يحتضر). إذا كانت هذه الطريقة في الحكم على الماضي تنطوي على خطأ نظري، وعلى انحراف عن الماركسية، فهل يعقل أن تكون لها قيمة تربوية؟ هل يعقل أن تقود إلى نشاط عملي؟ يبدو لي أن الجواب هو بالنفي؛ لأن المسألة تتلخّص بأن يفترض امرؤ أنه مخلوق خاص مميّز، لمجرّد أنه وُلد في العصر الحاضر، وليس في الماضي. ولكنْ؛ لكل زمن ماضيه، وحاضره، والمرء الذي يعتبر نفسه خاصاً ومميّزاً لأنه "معاصر" ليس سوى موضوع استهزاء(*).

* * *

*) يحكي عن برجوازي فرنسي صغير، طبع كلمة "معاصر" على بطاقة الزيارة التي تحمل اسمه. ويبدو أن صاحبنا كان يعتقد بأنه لا يساوي شيئاً، ثمّ اكتشف ذات يوم أنه شيء ما، إنه "معاصر" (غرامشي).

تكوين المثقّفين

هل يشكّل المثقّفون طبقة اجتماعية مستقلّة، قائمة بذاتها؟ أم أن لكل طبقة اجتماعية فئة متخصّصة من المثقّفين؟ المسألة معقّدة، بسبب تنوّع الأشكال التي تتّخذها العملية التاريخية الحقيقية المولّدة لمختلف فئات المثقّفين.

وأهم هذه الأشكال اثنان:

١- مع ولادة كل طبقة اجتماعية تقوم - أصلاً - على ممارسة وظيفة مخصوصة في عالم الإنتاج الاقتصادي، تولد عضوياً مجموعة أو أكثر من المثقّفين الذين يضفون على هذه الطبقة انسجامها ووعيها لوظيفتها، ليس في المجال الاقتصادي وحسب، وإنما في المجالين الاجتماعي والسياسي أيضاً. فمع نشأة ربّ العمل الرأسمالي، ينشأ المهندس الصناعي، وعالم الاقتصاد السياسي، ومنظّم الثقافة الجديدة، ومشرّع القوانين الجديدة، إلى آخره. وتجدر الملاحظة أن الرأسمالي يمثل مرتبة متقدّمة من مراتب تطوّر المجتمع، تتّسم - أصلاً - بقدرة قيادية وتقنية معينة (هي قادرة ذهنية، بالدرجة الأولى). وبالإضافة إلى امتلاكه لهذه القدرة التقنية في مجال النشاط والمبادرة الخاص به، يترتّب عليه امتلاك مثل هذه القدرة في مجالات أخرى- أقرب المجالات إلى عالم الإنتاج الاقتصادي، على الأقلّ (إذ يتوجّب عليه أن ينظّم أعداداً كبيرة من البشر، وأن يستحصل على "ثقة" المستثمرين في مشاريعه، والمشترين لسلعه، وما شابه).

كذلك يترتّب على نخبة من الرأسماليين، إن لم يكن كلهم، أن تملك المقدرة على تنظيم المجتمع، بشكل عام، بكل ما فيه من أجهزة قسرية معقّدة، انتهاءً بجهاز الدولة نفسه. وذلك بسبب حاجة أولئك الرأسماليين إلى توفير أفضل الشروط الممكنة لنموّ طبقتهم - أو يترتّب عليهم - أقلاً - امتلاك القدرة على اختيار "ضباط" (أي موظّفين متخصّصين) يوكلون إليه مهمة تنظيم جميع العلاقات الواقعة خارج نطاق مؤسّساتهم الاقتصادية.

هكذا نجد أن المثقّفين "العضويين" الذين تولّدهم كل طبقة في رحمها، وتنمّيهم مع نموّها المطرد هم - في معظم الأحوال - "اختصاصيون" في جوانب جزئية من النشاط البدائي العام للخطّ الاجتماعي الجديد الذي ولدته هذه الطبقة.

كان الأسياد الإقطاعيون يتمتّعون - هم أيضاً - بمقدرة تقنية، هي المقدرة العسكرية. والواقع أن أزمة الإقطاع حلّت عندما خسرت الأرستقراطية احتكارها لقدرة التقنية - العسكرية. ولكن عملية تكوُّن المثقّفين في العصر الإقطاعي والعصر الكلاسيكي الذي سبقه مسألة يجب معالجتها على حدة. فهي تكوينات وتطوّرات، تسلك سُبُلاً، وتُنتج أساليب خاصة، يجب دراستها، على نحو عَيني. كذلك يُلاحظ أن جماهير الفلاحين - رغم ممارستها لوظيفة أساسية في مجال الإنتاج - لا تولّد مثقّفين "عضويين" خاصّين بها، ولا "تستوعب" أية فئة من فئات المثقّفين التقليديين، علماً بأن الطبقات الاجتماعية الأخرى تستمدّ العديد من مثقّفيها من الأوساط الفلاحية، وبأن عدداً كبيراً من المثقّفين التقليديين هم من أصل فلاحي.

٢- ولكنْ؛ لكل طبقة اجتماعية "أساسية"(*) ولُدت تاريخياً في صلب

---

*) الطبقة أو الطبقات الاجتماعية "الأساسية" هي القادرة تاريخياً على الاستيلاء على السلطة،

التكوين الاجتماعي السابق كتعبير عن طور من أطواره، قد وجدت - ولا تزال تجد حتّى الآن - فئات من المثقّفين أقدم منها، تبدو وكأنها تمثّل استمرارية تاريخية غير متقطّعة، بالرغم من كل التغيّرات المعقّدة والجذرية التي طرأت على أنماط الحياة الاجتماعية والسياسية.

والأكليروس أفضل مثال على هذا النوع من المثقّفين، وهم الذين احتكروا بعض الخدمات الهامة - كالإيديولوجية الدينية والفلسفة والعلم والتربية والتعليم والأخلاق والإسعاف، وما شابه- طوال فترة زمنية مديدة، تشكّل حقبة تاريخية قائمة بذاتها، تتميّز - فيما تتميز - بهذا الاحتكار، بالذات. ويمكن اعتبار الأكليروس فئة من المثقّفين، ترتبط عضوياً بأرستقراطية الأرض. وكانت مساوية لهذه الأرستقراطية قانونياً، تشاطرها ممارسة حقّ الملكية الإقطاعية على الأرض، وما ينجم عن ذلك من امتيازات حكومية(*). لكن الأكليروس لم يحافظ على احتكاره للبناء الفوقي للمجتمع إلا عبر صراعات حادة، وضمن حدود معينة. لذا؛ نشهد ولادة فئات متنوّعة أخرى (ينبغي دراستها، والتعمّق بها عَينياً) شجّعها وحفّزها تنامي السلطة المركزية للنظام الملكي، إلى حدّ بلوغه الحكم الاستبدادي المطلق. هكذا

وقيادة الطبقات الأخرى، كما هو الحال - مثلاً - بالنسبة للبرجوازية والبروليتاريا في المجتمعات الصناعية - (المترجم).

*) ولعل أهم فئة من المثقّفين التقليديين بعد الأكليروس هي فئة الأطبّاء بالمعنى العام لهذه الكلمة؛ أي جميع الذين "يصارعون"، أو يتظاهرون الصراع، ضدّ الموت والمرض. والسبب في ذلك هو سمعتهم، والوظيفة الاجتماعية التي مارسوها في المجتمعات البدائية... ولنتذكّر هنا أنه قد وُجدت - ولا تزال توجد في بعض المناطق - صلة وثيقة بين الدين والطّبّ: مستشفيات، تديرها الرهبنيات، بالإضافة أنه حينما يظهر الطبيب، يظهر معه رجل الدين (طرد الأرواح الشرّيرة، ممارسة مختلف أشكال العناية الطبية، إلخ..). وكذلك، فإن العديد من الشخصيات الدينية تلعب دور "الشفاة"؛ ومن هنا، فكرة المعجزة تدرّجاً إلى فكرة إحياء الموتى. أما بالنسبة للملوك؛ فقد ساد الاعتقاد طويلاً بأنهم قادرون على شفاء الأمراض، بواسطة اللمس - (غرامشي).

تكون أرستقراطية الثوب بامتيازاتها، وطبقة الإداريين التابعة لها؛ ونشأ العلماء والمنظّرون والفلاسفة العلمانيون، إلى آخره.

ومثلما تعي هذه الفئات المتنوّعة من المثقّفين التقليديين استمراريتها التاريخية غير المتقطّعة و"كفاءاتها"، وتستشعر بالعصبية التي تشدّ بعضها إلى بعض، كذلك ترى نفسها فئة قائمة بذاتها، ومستقلّة عن الطبقة الاجتماعية الحاكمة. وتترتّب على نظرة هذه الفئات لذاتها نتائج إيديولوجية وسياسية بالغة الأهمّيّة: يمكن ربط كل الفلسفة المثالية بهذا الموقع المزعوم الذي يمثّله المثقّفون كفئة اجتماعية، فنُعرِّف المثالية على أنها تعبير عن هذه الطوباوية الاجتماعية التي يرى المثقّفون أنفسهم من خلالها كفئة قائمة بذاتها، و"مستقلّة"، تتّسم بمياسمها الخاصة.

ولكنْ؛ إذا كان البابا وأحبار الكنيسة الكاثوليكية يعتقدون بأنهم أوثق ارتباطاً بالمسيح والرُّسُل منهم بعضوي مجلس الشيوخ السادة أنيلي وبيني، فالأمر مختلف عند كروتشي وجنتيلي مثلاً. يشعر كروتشي خاصة بصلة وثيقة تشدّه إلى أرسطو وأفلاطون، لكنه لا ينفي ارتباطه بالسادة أنييلي وبيني. وهذا ارتباط هو المفتاح لفَهْم طبيعة فلسفته(*).

ما هي الحدود القصوى لمعنى كلمة "مثقّف"؟ ترانا نستطيع الاتفاق على قاعدة موحّدة لتعريف جميع الفعاليات الفكرية، على تنوّعها وتمايزها - جوهرياً، وفي آن معاً - عن فعاليات الفئات الاجتماعية الأخرى؟ يبدو

---

*) أنييلي وبيني من كبار ممثّلي الرأسمالية الإيطالية. الأول من أكبر المساهمين في شركة "فيات"، والثاني في شركة "تيكاتيني".

أنكر كروتشي معرفته بأنييلي وبيني. والواضح - هنا - أن غرامشي لا يشير إلى روابط ماديّة، وإنما إلى أن كروتشي قد عبّر على مستوى الثقافة عن المتطلّبات الاقتصادية والسياسية للرأسمالية الايطالية الكبرى في مرحلة معينة من تطوّرها. (المترجم).

أن الخطأ المنهجي الأكثر شيوعاً، هو النظر إلى قاعدة التمايز هذه ضمن إطار الفعاليات الفكرية نفسها، بدلاً من دراسة مجمل تركيب العلاقات الاجتماعية التي تنتظم هذه الفعاليات (وتنتظم - بالتالي - الفئات التي تجسّدها). وبالتأكيد لا يُعرَّف البروليتاري - مثلاً - بناءً على قيامه، بعمل يدوي، أو على نوع اختصاصه، وإنما يُعرَّف بناء على ممارسته لهذا العمل، في ظروف معينة، وضمن علاقات اجتماعية مخصوصة. سبق لنا القول إن وظيفة الرأسمالي تُملي عليه أن يتمتّع - إلى حدّ ما - بكفاءات ذات طابع ذهني، على الرغم من أن موقعه الاجتماعي لا يتحدّد بناءً على تمتّعه بهذه الكفاءات، وإنما يتحدّد بناء على العلاقات العامة التي تُحدِّد موقع الرأسمالي داخل المجال الصناعي.

يحق لنا القول إن جميع البشر مثقّفون مع الاستدراك بأن جميع البشر لا يمارسون وظيفة المثقّفين في المجتمع(*).

عندما نميّز المثقّفين عن سواهم، لسنا نشير - في الحقيقة - إلا إلى الوظيفة الاجتماعية المباشرة التي تمارسها فئة من المثقّفين المحترفين؛ أي أننا نأخذ بعين الاعتبار الوجهة التي يبذل فيها النشاط المهني المخصوص: في البلورة الفكرية، أو في الجهد العضلي - العصبي. هذا يعني أنه إذا كنا نستطيع التحدّث عن مثقّفين، فالحديث عن غير مثقّفين لا معنى له. إن العلاقة بين جهد البلورة الفكرية - الذهنية وبين الجهد العضلي - العصبي، ليست بالعلاقة الثابتة. لذا؛ فنحن هنا أمام مستويات متفاوتة من النشاط الفكري المخصوص. فليس ثمّة من فعالية بشرية، لا يداخلها جهد فكري. يستحيل عزل الإنسان- الصانع Homo- Faber عن الإنسان- العارف

*) وهكذا، بالرغم من أننا جميعنا قادرون على قلي البيض، أو ترقيع الأثواب، فإننا لا نقول إننا جميعاً طهاة وخياطين. (غرامشي).

Homo- Sapiens. وأخيراً، يمارس كل منا فعالية ذهنية معينة خارج نطاق اختصاصه المهني. إنه - بعبارة أخرى - "فيلسوف"، وفنان، وذوّاقة، يشارك في تمثّل العالم والحياة، من منظار رؤية شاملة معينة، سيسيّر حياته وفق خطّ سلوك أخلاقي معين، ويساهم - بالتالي - في تعزيز رؤية شاملة ما، أو في تغييرها - أي في تشجيع أنماط تفكير جديدة.

لذا؛ فإن مشكلة تكوين فئة جديدة من المثقّفين تتلخّص في نقد النشاط الفكري السائد في مرحلة معينة من تطوّرنا جميعاً؛ بحيث تتغيّر علاقة هذا النشاط الفكري السائد بالجهد العضلي - العصبي باتجاه قيام توازن جديد بينهما، وبحيث يصبح هذا الجهد العضلي - العصبي ذاته - باعتباره نشاطاً عملياً عاماً، يحول العالم المادّيّ والاجتماعي باستمرار- قاعدة لانبثاق رؤية شاملة جديدة للعالم والحياة. الفكرة الشائعة عن المثقّف التقليدي هي أنه يتمثّل بالأديب والفيلسوف والفنان. بسبب ذلك، تجد أن الصحفيين الذين ينظرون لأنفسهم كأدباء وفلاسفة وفنانين، يزعمون أنهم مثقّفون "حقيقيون". في المجتمع الحديث، يتعيّن على الثقافة التكنولوجية - المرتبطة مباشرة بالفعاليات الصناعية حتّى ولو كانت هذه أكثرها بدائية وأقلّها تطلّباً للمهارة- أن تشكّل قاعدة لنشوء نمطٌ جديد من المثقّفين.

على هذا الأساس، عملت "أوردينو نووفو"(*)، أسبوعاً تلو الأسبوع،

---

*) Ordinenuovo هي الصحيفة التي أصدرها غرامشي وتولياتي في أيار ١٩١٩؛ لتنطق بلسان "مجالس المصانع" في مدينة تورينو. في أيلول من ذلك العام، سيطر عمّال تورينو على المصانع، وراحوا يديرونها بأنفسهم. وبالرغم من أن الصناعيين اعترفوا بـ"مجالس المصانع"، لم يدم الانتصار. فقد هزمت الحركة العمّالية بعد انهيار الإضراب العام احتجاجاً على محاولة البرجوازية الإيطالية تخريب "مجالس المصانع". كان غرامشي طوال تلك الفترة القائد الفعلي للحركة العمّالية في تورينو. وتتلخّص أهمّيّة هذه التجربة - بالنسبة لتطوّره الفكري - في أنها

على تنمية أشكال جديدة من "الفكرانية" Intellectualité ، وعلى تحديد مفاهيمها الجديدة. وليس ذلك بسبب بسيط من أسباب نجاحها؛ لأن هذه العملية تتلاءم مع تطلّعات ضامرة، وتطابق أشكال حياة فعلية. لم يعد بالإمكان أن يتمحور نسق حياة المثقّف الجديد نحو الفصاحة والإثارة السطحية والآنية للمشاعر والأهواء. بل صار لزاماً عليه أن يشارك - مباشرة - في الحياة العملية، كبانٍ ومنظّم "مقنع دائماً"؛ لأنه ليس مجرّد فارس منابر. ومهما يكن من أمر، بات لزماً عليه أن يتغلّب على التفكير الحسابي المجرّد. فينتقل من "التقنية - العمل" إلى "التقنية - العلم"، وإلى النظرة التاريخية - الإنسانية، وإلا يبقى "اختصاصياً" دون أن يصبح "قائداً" (أي رجل سياسة، بالإضافة لكونه اختصاصياً).

هكذا تتكوّن الفئات الاختصاصية تاريخياً، من أجل ممارسة وظائفها الذهنية. وترتبط عملية التكوُّن هذه بجميع الطبقات الاجتماعية، وبأهمها شأناً على الأخص. وتتعرّض لتحوّلات أكثر شمولاً وتعقيداً، إذا ما هي ارتبطت بالطبقة الاجتماعية الحاكمة. ومن أهم مميّزات كل طبقة تتطوّر باتجاه السيطرة على الحكم نضالها من أجل استيعاب المثقّفين التقليديين، وغزوهم "إيديولوجياً". وبالقدر الذي تتمكّن فيه الطبقة الاجتماعية من توليد مثقّفيها العضويين خلال اضطلاعها بعمليَّتَي الاستيعاب والهضم، بذاك القدر، تتسارع وتيرة هاتين العمليتين، وتزداد فاعليتهما.

إن التقدّم الهائل الذي أحرزه النشاط والتنظيم التربويان (بالمعنى العام للكلمة) في المجتمعات التي نشأت في صلب العالم الإقطاعي،

دفعت به إلى تبنّي المفهوم اللينيني للحزب. وبالفعل، أصدر فرع تورينو في الحزب الاشتراكي الإيطالي برنامجه في أيار ١٩٢٠، وكان غرامشي المسؤول الرئيس عمّا ورد فيه من المواقف. وقد اعتبر لينين أن هذا البرنامج يلتقي كلّياً مع المبادئ الأساسية للكومنترن - (المترجم).

يؤكد مدى أهمّيّة الدور الذي تلعبه الفئات والوظائف الثقافية في العالم المعاصر: إن السعي لتعميق وتوسيع "فكرانية" كل ردّ قد سار - جنباً إلى جنب - مع السعي لزيادة عدد مجالات التخصّص، ورفع مستواها. وهذا نتيجة لنشاط المؤسّسات التربوية على مختلف المستويات انتهاء بالمؤسسات الرامية إلى تنمية ما يُسمّى بـ"الثقافة العليا" في كل مجال من مجالات العلم والتقنية.

المدارس أدوات لإنتاج المثقّفين، بمختلف أنواعهم. ويمكن قياس مبلغ تعقيد الوظيفة التي يمارسها المثقّف في قطر من الأقطار، بعدد مدارس الاختصاص المتوافرة فيه، ودرجة تراتبها. فبقدر ما يكون "نطاق" التعليم واسعاً، وبقدر ما تكون "المستويات العمودية" للمدارس متعدّدة، بذاك القدر، يكون تعقيد العالم الثقافي ورقي حضارة القطر المعني بالأمر. لنأخذ مثلاً من مجال التقنية الصناعية. يُقاس مستوى تصنيع بلدٍ ما بما يتوافر فيه من تجهيزات لإنتاج الآلات، وبما ينتجه فعلاً من أدوات ومعدّات متزايدة الدقة، تستخدم لإنتاج هذه الآلات. ويكون البلد الأفضل تجهّزاً لصنع الأدوات للمختبرات التجريبية، ولصنع الأجهزة التي تقيس دقّة هذه الأدوات هو الأكثر تقدّماً في المجال التقنية - الصناعي، وأرقى حضارة. كذلك الأمر، بالنسبة للتدريب المثقّفين، وبالنسبة للمدارس المخصّصة لهذا الغرض. وتتساوى المدارس ومؤسّسات التعليم العالي من حيث الأهمّيّة في هذا المضمار. ويتعذّر الفصل بين الكمّيّة والنوعية حتّى في هذا المجال. فأرقى تخصّص تقنية - ثقافي، يتطلّب توسيع التعليم الابتدائي إلى أقصى حدّ، والعناية الفائقة بتشجيع التعليم الثانوي لأكبر عدد من التلامذة. وطبعاً، فإن هذه الحاجة لتوفير أوسع قاعدة ممكنة لاصطفاء وتدريب الذين يتمتّعون بأعلى الكفاءات التقنية - أي الحاجة إلى توفير

بنية ديمقراطية للتعليم العامي والتقنية المتقدّمة - يحمل مساوئه: إمكان تولّد أزمات بطالة واسعة النطاق بين المثقّفين المتوسّطين، وهذا ما حصل بالفعل في كل المجتمعات الحديثة.

وتجدر الملاحظة أن تكوين المثقّفين يجري - في الواقع - على نحوٍ ديمقراطي مجرّد، وإنما وفق عمليات تاريخية تقليدية بالغة الخصوصية. فقد برزت طبقات، تمدّ المجتمع تقليدياً بالمثقّفين، وهي الطبقات المعروف عنها بأنها "مُقترِّة"؛ أي البرجوازية الوسطى والصغيرة في الريف والمدن. إن التفاوت في توزيع المدارس (بين كلاسيكية ومهنية) داخل المجال "الاقتصادي"، وتنوّع تطلّعات شتّى الفصائل التي تحتويها هذه الطبقات عاملان، يتحكّمان في تكوين مختلف قطاعات التخصّص الفكري، كما يتحكّمان بالشكل الذي يتّخذه هذا التخصّص. في إيطاليا مثلاً، نجد أن البرجوازية الريفية هي الطبقة التي تُنتج موظّفي الدولة وأصحاب المهن الحُرّة، بنوع خاص، في حين تُنتج برجوازية المدن الكادرات الفنية للصناعة. وهكذا؛ فإن إيطاليا الشمالية تمدّ المجتمع بالفنيين، بالدرجة الأولى، في حين أن الجنوب يمدّه بالموظّفين، وأصحاب المهن الحُرّة.

إن علاقة المثقّفين بمجال الإنتاج، ليست علاقة مباشرة، كما هو الحال، بالنسبة للفئات الاجتماعية الأساسية. وإن "واسطة" هذه العلاقة - بمختلف مستوياتها - هي البنية الاجتماعية بمجملها، والبناء الفوقي الذي يشكّل المثقّفون "موظّفيه" الفعليين. وبالإمكان قياس "الموقع العضوي" الذي تحتلّه مختلف فئات المثقّفين، ومدى ارتباطهم بالطبقات الاجتماعية الأساسية، عن طريق تعيين تراتُب الوظائف، والبُنى الفوقية من الأسفل إلى الأعلى (أي من القادة البنيوية صعوداً). ويمكننا - الآن - تعيين "مستويين"

اثنين من مستويات البناء الفوقي. نُسمّي الأول "المجتمع المدني"، وهو يشمل جميع المؤسسات التي تُسمّى عادة مؤسّسات "خاصة". أما المستوى الثاني؛ فهو "المجتمع السياسي أو الدولة"، وهو يعادل وظيفة "الهيمنة" التي تمارسها الطبقة الحاكمة على المجتمع بأسره، كما يعادل وظيفة "السلطة المباشرة"، أو وظيفة الأمر اللتين تعبّر عنهما الدولة والحكومة "الشرعية". ويشكّل المثقّفون "الضباط" الذين تستعين بهم الطبقة الحاكمة لممارسة الوظائف الثانوية المتعلقة بالهيمنة الاجتماعية والسلطة السياسية، وهي ١) تأمين انقياد غالبية الجماهير التي تفرضها الطبقة الأساسية الحاكمة على الحياة الاجتماعية. وهو انقياد تولّد "تاريخياً" من "السمعة" التي اكتسبتها هذه الطبقة (وممّا يستتبع هذه السمعة من ثقة)، بسبب موقعها ووظيفتها، في عالم الإنتاج؛ ٢) أجهزة القمع التابعة للدولة التي تشكّل الأدوات "القانونية" المستخدمة لضبط الفئات التي لا تنقاد إيجابياً، أو لا تطاوع سلبياً. وتقوم هذه الأجهزة على مستوى المجتمع بأسره استباقاً للحالات التي تتزعزع فيها أركان الأمر والقيادة، بسبب تقلّص نطاق الانقياد العفوي.

إن طرح المسألة - على هذا النحو - من شأنه توسيع مفهوم "المثقّف"، إلى حدّ كبير. ولكنه الوسيلة الوحيدة لبلوغ تمثل عيني للواقع. وهو إلى ذلك يسدد ضربة قاصمة للأفكار المسبقة حول المثقّفين، بوصفهم طبقة وراثية مغلقة Caste. صحيح أن وظيفة تنظيم الهيمنة الاجتماعية وسلطة الدولة، بحدّ ذاتها، تؤديان إلى قسمة معينة للعمل، وبالتالي إلى تراتب معين للكفاءات؛ بحيث تجد بعض المراتب محرومة من ممارسة أي دور قيادي، أو تنظيمي. ففي جهاز القيادة الاجتماعية والحكومية سلسلة كاملة من المهن ذات طابع يدوي و"وسيلي" Instrumental يمارس أصحابها

مهام التنفيذ فقط، لا المبادرة؛ فهم - بالتالي - وكلاء Agents ، وليسوا ضباطاً، أو موظّفين. ولكن التمييز ضروري هنا مثلما هو ضروري في مجالات أخرى. والواقع أنه يتعيّن علينا تقسيم النشاط الذهني إلى مراتب مختلفة انطلاقاً من منظور جوهري هنا أيضاً، وهذه مراتب تؤدي إلى تمايز نوعي في حالات المعارضة العنيفة. فنضع في المرتبة العليا مؤسّسي مختلف العلوم والفلسفة والفنون، إلخ.. بينما نضع في المراتب الدنيا "الإداريين" والذين ينشرون ويعمّمون الثورات الفكرية التقليدية المراكمة(*).

إذا نظرنا إلى فئة المثقّفين من هذا المنظار، نجد أنها قد توسّعت دونما كابح في عالمنا المعاصر. فالنظام الاجتماعي الديمقراطي والبيروقراطي قد أنتج من المثقّفين أعداداً غفيرة، تفيض عن حاجات الإنتاج الاجتماعية، ولكنها تلبّي الحاجات السياسية للطبقة الأساسية الحاكمة. ومن هنا، مفهوم لوريا لـ"العامل" غير المنتج(**) (ولكنْ؛ يحقّ لنا أن نسأل: "غير منتج"، بالمقارنة مع مَن؟ بالنسبة لأيّ نمط إنتاج؟ ولهذا المفهوم ما يبرّره جزئياً، إذا أخذنا بعين الاعتبار أن هذه الأعداد الغفيرة من المثقّفين تشغل مكانتها الاجتماعية؛ لكي تقتطع لنفسها حصّة كبيرة من الدخل الأهلي.

---

*) تشكّل التنظيمات العسكرية - هنا أيضاً - لهذا التراتب المعقّد: ضبّاط صغار، ضبّاط كبار، ضبّاط أركان، بالإضافة إلى ضبّاط الصفّ - ولا يجوز إغفال هؤلاء الآخرين؛ لأنهم يلعبون دوراً أهم بكثير ممّا يعترف لهم به عادة. ومن المثير أن نلاحظ أن جميع هذه المراتب، تشعر بتضامن، فيما بينها، وإن المراتب الدنيا هي الأشدّ تمسّكاً بهذه العصبية التي تشكّل مصدر "كبريائهم"- وهذا ما يعرّضهم - في كثير من الأحيان - لسخرية وتهكّم المراتب العليا - (غرامشي).

**) يعرض لوريا مفهومه لـ" العمّال غير المنتجين" في كتابه "دليل الاقتصاد السياسي" (١٩٠٩)، ويعرّف "العمّال غير المنتجين" على أنهم "الشعراء والفلاسفة والكتّاب على أنواعهم والأطبّاء والمحامون والمدرّسون...". ويعتبرهم على طرفي نقيض مع "الملاك" (أي الرأسماليين). فهؤلاء يعملون على زيادة عدد "العمّال غير المنتجين"، من أجل تخفيض الأجور التي يدفعونها لهم لقاء خدماتهم، في حين أن مصلحة أولئك هي العكس - (المترجم).

إن إنتاج المثقّفين على هذا النحو الموسع قد ولّد نمطاً موجداً من الأفراد المتشابهين في مؤهلاتهم الفردية ومميّزاتهم النفسانية؛ بحيث برزت بينهم الظواهر ذاتها التي نلقاها بين الجموع المنّمطة Standardisés: المنافسة، وما يتولّد عنها من حاجة لتكوين هيئات مهنية دفاعية، والبطالة، وفائض من حَمَلة الشهادات، والهجرة، إلى آخره.

* * *

مثقّفو الريف ومثقّفو المُدن

نشأ مثقّفو المدن مع نشوء الصناعة، ونموا بنموّها، وارتبط مصيرهم بمصيرها. يمكن مقارنة وظيفتهم بوظيفة ضبّاط الصف في الجيش، فهم لا يملكون زمام المبادرة لوضع الخطط الإنشائية، لكنهم يشكّلون صلة الوصل الفاعلة بين العمّال ومدير المصنع الذين ينفّذون خطة الإنتاج التي وضعتها "القيادة العامة" للقطاع الصناعي. ومثقّفو المدن هم - بشكل عام - فئة منمّطة، تتصل المرتبة العليا منهم بالقيادة العامة للقطاع الصناعي، وتندمج بها.

أما مثقّفو الريف؛ فهم - في معظمهم - مثقّفون "تقليديون"؛ أي أنهم مرتبطون بالجماهير الفلاحية، وببرجوازية المدن الصغيرة (وخاصة في المدن الصغيرة) التي لم يؤثر فيها النظام الرأسمالي، ولا أطلق مبادراتها. يتولى هذا النمط من المثقّفين الوساطة بين الجماهير، من جهة، وبين الإدارة المحلية أو المركزية، من جهة أخرى (محامون، كتّاب عدل، وما شابه)، فيمارسون - بالتالي - وظيفة سياسية - اجتماعية هامة؛ لأنه يصعب الفصل بين الوساطة المهنية والوساطة السياسية. وبالإضافة لذلك، يتمتّع مثقّف الريف (أكان قس الرعية، أو المحامي، أو أستاذ المدرسة، أو كاتب العدل، أو الطبيب) بمستوى معيشة متوسّط، يعلو على مستوى معيشة الفلاح المتوسط، أو يختلف عنه، على الأقل. وبذلك يمثّل هذا المثقّف - في

نظر الفلاح - نموذجاً اجتماعياً، يتطلع إليه في سعيه للخروج من وضعه، أو لتحسين حالته. لذا؛ فهو يحلم - دائماً - بأن يصنع من واحد من أبنائه على الأقل مثقّفاً (وقس رعية، على الأخص)؛ أي أن يجعل منه "خواجة"، فيرفع بذلك من مركز أسرته الاجتماعي، فتتيسّر أموره الاقتصادية عن طريق الصلات التي لا بد له من أن يقيمها مع غيره من "الخواجات". وموقف الفلاح من المثقّف موقف ذو وجهين، وقد يبدو متناقضاً. فهو يُعجب بالمركز الاجتماعي الذي يحتلّه المثقّف والموظّف، بشكل عام، لكنه يتظاهر - أحياناً - بأنه يحتقر هذا المركز؛ بمعنى أن إعجابه مشوب غريزياً بعناصر من الحسد والكراهية الشديدة. وإن الذي لا يأخذ بعين الاعتبار هذه التبعية الفعلية للفلاح تجاه المثقّف، ولا يدرسها على نحو عَيني، أو يتعمّق بها، لن يفهم شيئاً من حياة الفلاحين الجماعية. ذلك أن كل تطوّر عضوي للجماهير الفلاحية، يرتبط - إلى حدّ ما - بحركات المثقّفين، ويعتمد عليها.

يختلف الأمر، بالنسبة لمثقّفي المدن. فالفنيون في المصانع لا يمارسون أية وظيفة سياسية تجاه الجماهير العاملة، أو أن المرحلة التي كانوا يمارسون فيها مثل هذه الوظيفة انقضت. وقد يحصل العكس أحياناً؛ إذ تمارس الجماهير العاملة تأثيراً سياسياً على الفنيين عن طريق مثقّفيها العضويين.

غير أن محور المسألة يبقى التمايز بين المثقّفين، بوصفهم جماعة عضوية مرتبطة بطبقة اجتماعية أساسية وبين المثقّفين، بوصفهم جماعة تقليدية (قائمة بذاتها). وهذا تمايز يفسح المجال أمام سلسلة كاملة من المشكلات والأبحاث النظرية الممكنة.

إن نظرة إلى الأمر من زاوية هذا التمايز، ترينا أن أهم مسألة هي مسألة الحزب السياسي المعاصر، وأصوله الحقيقية وتحوّلاته وأشكاله. ماذا

عن علاقة الحزب بالمثقّفين؟ للإجابة عن هذا السؤال، لا بد من بعض التحديدات.

أولاً، إن الحزب السياسي - بالنسبة لبعض الطبقات الاجتماعية - ما هو إلا الوسيلة التي تسمح لهذه الفئات بأن تكون لنفسها جماعة عضوية من المثقّفين مباشرةً في المجال السياسي والفلسفي، بدلاً من تكوينها في مجال التقنية الإنتاجية(*). (ويتكوّن المثقّفون على هذا النحو حكماً، نظراً للسمات العامة التي تطبع طبقة اجتماعية معينة، ولشروط تكوينها ونموّها وتطوّرها).

ثانياً، إن الحزب السياسي - بالنسبة لجميع الفئات الاجتماعية - هو آلية تمارس في المجتمع "المدني" الوظيفة ذاتها التي تمارسها الدولة في المجتمع السياسي، ولكنْ؛ بطريقة أكثر شمولاً، وأشدّ تماسكاً. بمعنى أنه يحقّق الالتحام بين المثقّفين العضويين التابعين لطبقة اجتماعية معينة، والفئة المسيطرة، والمثقّفين التقليديين. ويمارس الحزب وظيفته هذه بوصفها ملحقة بوظيفته الأساسية: وظيفة صقل وتنمية العناصر التي يتكوّن هو منها - هذه العناصر المنتمية إلى طبقة اجتماعية، وُلدت، وتطوّرت كطبقة "اقتصادية"؛ ليجعل منهم مثقّفين سياسيين اختصاصيين وقادة ومنظّمين لجميع الفعاليات الوظائف التي يستلزمها التطوّر العضوي لمجتمع متكامل، يضم المجتمع المدني والمجتمع السياسي معاً. وقد نذهب إلى حدّ القول إن الحزب السياسي يمارس وظيفته داخل بيئته،

*) في مجال تقنية الإنتاج تتكوّن فصائل، يمكن مقارنتها بضبّاط الصفّ في الجيش: أي العمّال المَهَرَة والعمّال الاختصاصيون في المدن، والمزارعون والمحاصصون في الريف. علماً بأن هؤلاء الآخرين يتكوّنون بطريقة أعقد. ويمكن تشبيههم - بشكل عام - بالحرفيين، وهم العمّال المَهَرَة في اقتصاديات القرون الوسطى. (غرامشي).

بطريقة أكمل وأشدّ تماسكاً من الطريقة التي تمارسها بها الدولة في بيئة أوسع. ذلك أن مثقّفاً ينضم إلى حزب سياسي مرتبط بطبقة اجتماعية معينة، لا يلبث أن يندمج بالمثقّفين العضويين التابعين لهذه الطبقة، ويرتبط ارتباطاً وثيقاً بهم. لكنه إذا شارك في فعاليات الدولة، فإن ارتباطه بها يكون سطحياً، أو لا يكون على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك، فإن العديد من المثقّفين يظنون أنهم هم الدولة؛ ويترتّب على هذا الظن نتائج هامة أحياناً نظراً لحجم هذه الجماعة، كما يؤدي إلى تعقيدات مزعجة في صفوف الطبقة الاقتصادية الأساسية التي تشكّل هي الدولة فعلاً(*).

إن جميع أعضاء الحزب السياسي يجب اعتبارهم مثقّفين - هذا قول قد يستجرّ المزاح، أو السخرية للوهلة الأولى. لكننا سنكتشف أنه عين الصواب، إذا فكّرنا به بعض الشيء. ولا بد من تعيين الدرجات، فقد يكون الحزب أكثر اتّساعاً في أدنى درجاته، أو في أعلاها. لكن هذا ليس هو المهم. المهم هو وظيفة الحزب القيادية والتنظيمية؛ أي وظيفته التعليمية، وبالتالي الثقافية. إن تاجراً لا يدخل حزباً سياسياً؛ لكي يتعاطى التجارة، ولا الصناعي؛ كي يضاعف إنتاجه، ويخفض أسعار الكلفة، ولا الفلاح؛ لكي يتعلّم أساليب زراعية جديدة؛ على الرغم من أن الحزب السياسي قد يفي - في بعض أوجه نشاطه - ببعض حاجات التاجر والصناعي والفلاح(**). ولكن تلك هي وظيفة النقابة المهنية - ضمن حدود معينة - التي توفّر أفضل

---

*) يشير غرامشي - هنا - إلى التناقضات التي تنشأ - أحياناً - بين بعض الرجالات السياسيين الذين يسيّرون شؤون الدولة وبين القوى الاقتصادية التي يشكّل هؤلاء الرجالات عملاءها الفعليين، أو "وكلاءها"، على حدّ تعبير غرامشي نفسه. (المترجم).

**) الرأي الشائع هو على النقيض من ذلك؛ لأنه يعتبر أن التاجر أو الصناعي أو الفلاح الذي "يتعاطى السياسة" يخسر بدلاً من أن يربح. وهو - على كل حال - أسوأ العناصر التي تتكوّن منها فئته، ويمكن أن يكون ذلك موضع بحث مستقلّ (غرامشي).

إطار للنشاط الاقتصادي الحرفي لهؤلاء الثلاثة. أما في الحزب السياسي؛ فإن العناصر التي تتكوّن منها فئة اقتصادية - اجتماعية معينة، لا يلبثوا أن يتخطّوا هذا الطور من تطوّرهم التاريخي؛ ليتحوّلوا إلى وكلاء، يساهمون في نشاط أعمّ ذي طابع وطني، أو دولي. ويتّضح هذا الدور الذي يلعبه الحزب السياسي أكثر ممّا يتّضح، إذا انطلقنا من تحليل عيني يبيّن كيفية التطوّر وجماعات المثقّفين العضوية وجماعات المثقّفين التقليديين، إن بواسطة دراسة التاريخ الوطني لمختلف الأمم المعنية بالأمر، وبدراسة تطوّر مختلف الفائت الاجتماعية الهامة في تلك الأمم، وبخاصة الفائت العاملة منها. (...).

فهرس المحتويات

تصميم لدراسة عن غرامشي ٥

علامات استدلال أولية ١٣

العلاقة بين الحكمة الشعبية والدين والفلسفة..... ١٧

العلاقة بين العلم والدين والحكمة الشعبية..... ١٧

قضايا الفلسفة والتاريخ ٤٣

المناظرة العلمية ٤٣

الفلسفة والتاريخ..... ٤٣

الفلسفة "الخلاّقة"..... ٤٥

الأهمّيّة التاريخية لفلسفة معينة ٤٧

الفيلسوف ٤٧

اللغة، الألسنة، الحكمة الشعبية..... ٤٩

ما الإنسان؟ ٥٣

التقدّم والصيرورة..... ٦١

الفردية ٦٣

الفلسفة والديمقراطية ٦٤

الكمّيّة والنوعية..... ٦٤

النظرية والممارسة..... ٦٦

البنية والبنية الفوقية ٦٧

التطهير..... ٦٩

"الشيء بذاته" عند كانط ٦٩

الفلسفة التأمّلية..... ٧١

"موضوعية" المعرفة..... ٧٢
المذهب الذرائعي والسياسة..... ٧٣
علم الأخلاق..... ٧٥
مفهوم الإيديولوجية ٧٧
بعض القضايا في دراسة الماركسية..... ٨١
طرح المسألة..... ٨١
قضايا منهجية..... ٨٣
الماركسية والثقافة الحديثة ٨٨
الحلولية التأمّلية والحلولية التاريخية أو الواقعية ٩٩
وحدة العناصر المكوّنة للماركسية ١٠٣
الفلسفة، السياسة، الاقتصاد..... ١٠٣
تاريخية الماركسية..... ١٠٥
الاقتصاد والإيديولوجية ١٠٩
المادّيّة التاريخية وعلم الأخلاق..... ١١٢
ملاحظات نقدية حول كتاب: بوخارين
"الدليل الشعبي لعلم الاجتماع" ١١٥
مقدّمة ١١٥
المادّيّة التاريخية وعلم الاجتماع ١١٧
العناصر المكوّنة للماركسية ١٢٣
العلم والنظام الفكري ١٢٥
الجَدَلية ١٢٥
مفهوم "العلم" ١٢٨
"موضوعية العالم الخارجي" ١٣١
الحكم على النُّظُم الفلسفية السابقة..... ١٣٩
تكوين المثقّفين..... ١٤١
مثقّفو الريف ومثقّفو المُدن ١٥٣

أنطونيو غرامشي: فيلسوف ماركسي إيطالي بارز، وأحد أهم القادة والمنظرين للحركة الثورية الإيطالية، ويطلق على فكره اسم «الغرامشية». ولد عام ١٨٩١ في جزيرة سردينيا الإيطالية. أصدر العديد من الصحف والمجلات التي تعني بمتابعة تطور الحركة التاريخية للطبقة العاملة في إيطاليا والعالم، وأسهم في تأسيس الحزب الشيوعي الإيطالي.

اعتقله نظام موسوليني الفاشي عام ١٩٢٨، وحكم عليه بالسجن لعشرين سنة. وظل في السجن حتى عام ١٩٣٥ حيث نقل الى المستشفى بسبب تدهور حالته الصحية ليموت هناك بعد عامين (١٩٣٧) بنزيف دماغي.

أثّر غرامشي، ولا يزال، بالكثير من المفكرين الكبار مثل إدوارد سعيد، ونعوم تشومسكي، وميشيل فوكو، وديفيد هارفي.

المتوسط

يشرع غرامشي في تعيين طبيعة الماركسية بتمييزها عن النزعة المادّيّة الميكانيكية التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر؛ أي أنه يخوض معركة. ولذا؛ فقد اتسم نشاطه النظري بالسمة السجالية، بالدرجة الأولى؛ كما أن نشاطه العلمي - بوصفه مناضلاً [شيوعياً] - كان يرتكز على هذا النشاط النظري. ويخطئ كل مَن يحاول «تبرئة» بعض صيغ غرامشي النظرية - مهما تكن هذه الصيغ مثيرة للدهشة والاستغراب - بالقول إنها ناجمة عن دوره كمناضل عملي (..). الواقع أن كل تحليل نظري - في جوهره - تحليل سجالي؛ أي أنه شكل من أشكال النقد «الملتزم». إن ماركس ذاته يبني كتابه رأس المال على نقد الاقتصاد السياسي؛ إذ ينطق من السجال ضدّ سميث وريكاردو وساي. لكن الطريف في غرامشي أنه لا يُخفي «التزامه»، ولا يدّعي السعي وراء «موضوعية» مدرسية، أو أكاديمية، أو «علمية». بل يُسلِّم نظرياً بضرورة المساجلة العلنية.

ريجيس دوبريه

ISBN 978-88-85771-03-1
9 788885 771031
المتوسط