التفسير المادي للتاريخ

قراءة نقدية معاصرة

## اطروحة تقدم بها الطالب

# فرات امين مجيد العزاوي

**الى مجلس كلية الاداب – جامعة بغداد وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه اداب في الفلسفة**

**المشرف**

**الاستاذ الدكتور**

**سعد الحديثي**

**1434 هـ 2010 م**

### اقرار المشرف

 اشهد ان اعداد هذه الاطروحة الموسومة ( **التفسير المادي للتاريخ قراءة نقدية معاصرة** ) قد جرى تحت اشرافى في كلية الاداب ، جامعة بغداد ، وهي جزء من متطلبات نيل درجة دكتوراه اداب في الفلسفة .

**التوقيع :**

**الاسم : ا. د. سعد الحديثي**

**التاريخ : / / 2010**

#### توصية رئيس القسم

بناء على التوصيات المتوافرة ارشح هذه الاطروحة للمناقشة..

**التوقيع**

**الاسم : د. افراح لطفي**

 **رئيس قسم الفلسفة**

**التاريخ : / /2010**

##### **الاهداء**

الى

 **الجريح**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيم

انْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْايَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ امَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

**صدق الله العظيم**

**سورة ال عمران الاية 140**

###### شكر وتقدير

 **في معرض الشكر والوفاء .. اتوجه بالشكر الجزيل والامتنان العميق والاحترام الفائق المعطر باسمى ايات الحب والاعتزاز والافتخار الى استاذى الفاضل وزميلي الاستاذ الدكتور سعد الحديثي لما بذله من جهد صادق مخلص نبيل في توجيهي ورعايتي وتقويمي على مدى سنوات اشرافه على هذه الاطروحة ولما احاطنى به من رعاية اكاديمية اخوية وسماحة انسانية واهتمام وسعة صدر وصبر وحرصه العميق والدقيق على متابعة عملي خطوة بخطوة .**

 **كما اتوجه بعميق شكري وخالص امتناني الى اساتذتنا الافاضل في قسم الفلسفة كلية الاداب جامعة بغداد الذين امدونا بعملهم واحاطونا برعايتهم واخص بالذكر منهم الاستاذ الدكتور حسام الالوسي والاستاذ الفاضل مدني صالح والاستاذ الدكتور فيصل رئيس القسم والاستاذة سهيلة علي ..**

 **كما لا يفوتني ان اشكر جميع الزملاء والزميلات ، الاخوة والاخوات وكل من ساعد في اخراج هذا البحث ولو بكلمة ، نصيحة ، او دعوة او كلمة مدح او ذم ..**

المحتويات

|  |  |
| --- | --- |
| الموضـــوع | **رقم الصفحة** |
| **من** | **الى** |
| المقدمة  | 1 | 7 |
| **الفصل الاول – التفسير المادي في دائرة التاسيس**  | 8 | 124 |
| **المبحث الاول – التفسير المادي قبل الماركسي**  | 9 | 48 |
| **المقصد الاول – التعريفات (المفاهيم والمصطلحات)**  | 9  | 28 |
| **المقصد الثاني – المادية اليونانية**  | 29  | 38 |
| **المقصد الثالث- المادية في الفلسفة الحديثة** | 39 | 47 |
| **المبحث الثاني– التفسير المادي الماركسي (ماركس وانجلس )** | 48 | 124 |
| **المقصد الاول – التعريفات ، من التاريخ الى فلسفة التاريخ** | 48 | 59 |
| **المقصد الثاني – الماركسية ( ماركس وانجلس )** | 59 | 124 |
| **الفصل الثاني – التفسير المادي في دائرة النقد – نقد عربي**  | 127 | 185 |
| **تمهيد**  | 127  | 130 |
| **المبحث الاول – نقد البوطي**  | 130 | 167 |
| **المقصد الاول – نقد اصول النظرية وقوانينها** | 132 | 167 |
| **المبحث الثاني – نقود متفرقة** | 167 | 185 |
| **المقصد الاول – نقد الحتمية التاريخية**  | 167 | 176 |
| **المقصد الثاني – نقد الاشتراكية**  | 176 | 187 |
| **المد الثالث – نقد التجربة السوفيتية** | 187 | 185 |
| **الفصل الثالث – التفسير المادي في دائرة النقد – نقد عالمي**  | 186 | 259 |
| **المبحث الاول – نقد ذاتي**  | 187 | 233 |
| **المقصد الاول – روجيه غارودي** | 187 | 200 |
| الموضـــوع | **رقم الصفحة** |
| **من** | **الى** |
| **المقصد الثاني – الماركسية وغارودي** | 200 | 213 |
| **المقصد الثالث – ميخائيل غورباتشوف** | 213 | 233 |
| **المبحث الثاني – نقد**  | 234 | 259 |
| **المقصد الاول – برتراندرسل** | 234 | 243 |
| **المقصد الثاني – جان بول سارتر** | 244 | 248 |
| **المقصد الثالث – كارل بوبر** | 249 | 259 |
| **الخاتمة**  | 261 | 272 |
| **قائمة المصادر**  | 274 | 308 |
| **ملخص باللغة الانجليزية**  | 1 | 2 |

المقدمة

**بسم الله الرحمن الرحيم**

تحضى فلسفة التاريخ باهمية كبيرة في كثير من دول العالم المتحضر ،فهي تحتل مكانة متميزة الى جانب علوم ودراسات اخرى كفلسفة العلم وفلسفة الدين وغيرها ، وذلك لان فلسفة التاريخ ذات مساس بحياة البشر اليومية لا سيما اذا عرفنا ان التاريخ ليس المقصود منه تاريخ ماض فقط بل تاريخ حاضر ومستقبل ايضا ،كما ان دراسة فلسفة التاريخ تكسبنا الخبرة الاكاديمية النظرية والمنهجية في النظر الى تاريخنا الخاص ودراسته دراسة فلسفية نقدية عقلانية لا سيما ونحن ما نزال نعيش تحت العبء الثقيل للتاريخ الذي لم نتمكن من فض بنيته وسبر كنهه ومعرفة حقائقه وتفسير وقائعه واكتشاف اسبابه الحقيقية ، فما زال تاريخنا العربي الاسلامي اشبه بالصنم الاكبر الذي ينيخ على صدورنا .

ولا تكمن اهمية فلسفة التاريخ في ذاتها ، فهي لا تقدم معرفة عن الماضي فقط ، بل ان قيمتها الحقيقية تكمن فيما تقوم به من دور في الحاضر ، حاضر وعي من ينتمون الى التاريخ الذي تفلسفه وربما كان عدم تمكننا الى اليوم من فلسفة تاريخنا ،اي كتابته بشكل يعطيه معنى بالنسبة للحاضر ، هي احد اسباب عجزنا عن فهم حاضرنا والتخطيط لمستقبلنا ،انه لما كان قدر الانسان ان يكون شاهدا على عصره ومنفعلا بما يحدث فيه من تغيرات واحداث ومشكلات فمن الاجدر به ان يفهم ما يدور من حوله ويتعرف على طبيعة المنطلقات الفلسفية والمسارات العامة التي توجه دفة التاريخ العالمي في عالمنا المعاصر، والفلسفة هي النافذة التي يطل منها للتعرف على حقيقة عصره ومشكلاته ذلك لانها روح العصر ملخصا بالفكر الذي يعكس تطلعات ومصالح هذه الطبقة او تلك الفئة ، فلا مندوحة للانسان القاطن في هذه الارض من الفهم العميق للروح الفلسفية العامة التي تكمن خلف تلك المظاهر والاحداث والملامح التي تشكل وجه عالمه الجديد ، هذا العالم الخارج عن نطاق سيطرته والخاضع لديناميات قوى عالمية خفية و إرادات فاعلة اخرى قابضة على نواحي التاريخ والحضارة والمدنية والثقافة .

وبما ان الفلسفة حوار بين الفكر والواقع ،بين الانسان وعصره، بين الشعوب والحضارات ، حوار يجدد الدهشة ويثير التامل ويفتح الافاق ويضيء السبل والممكنات لفهم المشكلات وحل الازمات والمعضلات فان حاجتنا ماسة لمثل هذا الحوار الثقافي الذي يعين البشر على تحديد الاسئلة الجوهرية والبحث عن الاجابات المناسبة والممكنة عنها ،لا سيما بعد ان صرنا اليوم بدون اجوبة لان الاسئلة التي طرحناها لم تكن مطابقة للواقع ، لذا جاءت اجوبتها مخيبة للامال ، فما احوجنا لفهم شيء عن عصرنا وطبيعة مشكلاته وحقيقة فلسفاته كي نتمكن من التعاطي معه على اسس عقلانية واقعية نقدية تخدم كمنطلقات صحيحة لتفسير العالم بغية تغييره بالشكل الذي يخدم الانسان .

ربما يتبادر الى الذهن سؤال ملح عند قراءة عنوان الاطروحة ، التفسير المادي للتاريخ ، هل هناك تفسير اخر او تفسيرات اخرى ، وتكون الاجابة هناك تفسيرا اخر هو التفسير المثالي للتاريخ وكلا التفسيرين يصدران عن منطلقات فلسفية فهناك اتجاهان فلسفيان رئيسان مادي ومثالي ، وهما الاتجاهان الاساسيان في الفلسفة ، فالفلسفة في مختلف مراحل تطورها كانت تدرس مسائل متنوعة وكانت تحتوي في المراحل الاولى كثيرا من المسائل التي اصبحت فيما بعد مواضيع للعلوم المتخصصة ، ولكن مهما تبدل مفهوم موضوع الفلسفة فان مسائلها الرئيسة كانت دائما المسائل الجذرية للنظرة الى العالم وكانت تجيب على مسائل طبيعة العالم المحيط وهل هو موجود وجودا ازليا ، ام نشا بهذه الطريقة او تلك ، واي مكان يشغل الانسان في العالم ، وما هو وعيه ، وما علاقته بالعالم المحيط ، والسؤال الاساس في النظرة الى العالم هو حول علاقة الفكر بالوجود ، الوعي او الروح بالطبيعة ، وما هو الاسبق ، اي الاول ، الطبيعة (الوجود ، المادة) ام الروح (العقل ، الوعي ، الفكرة )وبكلمات اخرى ما الذي كان او لا المادة قبل الوعي ام العكس الوعي قبل المادة ومن الجدير بالذكر ان كل المظاهر التي نعانيها اما ان تكون مادية اي خارجة عن وعينا ( الاشياء وعمليات العالم الخارجي ) واما روحية فكرية اي لا توجد الا في وعينا ( المشاعر والافكار والتفكير وغيرها ) ، مادي وروحي ، هذان هما المفهومان الواسعان للغاية ، اللذان يشملان كل ما هو موجود في العالم ، ولذا فمهما كانت النظرة الى العالم فهي ستنطلق حتما من هذا الجواب او ذاك على مسالة العلاقة بين ما هو مادي وما هو روحي .

لقد كانت هذه المسالة وما زالت المسالة الرئيسة في صياغة النظرة الفلسفية الى العالم وهذا الجواب او ذاك على هذه المسالة يحدد قبل اي شيء اخر النظرة الفلسفية الى العالم ، وتبعا لحل المسالة الاساسية تنقسم النظريات الفلسفية الى اتجاهين اساسيين ، المادية والمثالية ، فالفلاسفة الذين يعترفون باولوية المادة يدعون بالماديين وهم يعتبرون ان العالم الذي يحيط بنا لم يخلقه احد وان الطبيعة موجودة ازليا ، ويفسر الماديون العالم منطلقين منه ذاته دون اللجوء الى الاعتماد على قوى خارقة للطبيعة ودون اية اضافات غريبة ، هكذا كان ينظر الى العالم الفيلسوفان الاغريقيان ديموقريطس وابيقور ، والماديون الفرنسيون في القرن الثامن عشر لامتري وهولباخ وديدرو والمادي الالماني الذي سبق ماركس وانجلس لودفيغ فيورباخ وغيرهم ، ويقابل الماديين المثاليون الذين اعتبروا ان الفكر او الروح هو الاسبق وهم يؤكدون ان الروح والوعي كانا موجودين قبل الطبيعة وغير مرتبطين بها وقد تبنى هذه النظرة الفيلسوف الاغريقي افلاطون والفيلسوف الانجليزي بركلي والالماني هيغل .

اما عن علاقة الماديين بالتاريخ ، اي التفسير المادي للتاريخ ، فيمكن بيانه بعد معرفة الاراء التي قيلت في التاريخ واسبابه ، فيقال ان التاريخ عرض منظم ومكتوب في الغالب للاحداث المتعاقبة وانه لا يسجل الاحداث الماضية فحسب باعتبارها مراحل في تقدم البشرية وانما يحاول الكشف عن اسبابها وبيان ما بينها من ترابط وتداخل بحيث تشكل قصة واحدة وكان السؤال الذي يشغل اذهان المفكرين منذ اقدم العصور هو عن القوة الدافعة في سير التاريخ او بعبارة اخرى ، هل النظم الاجتماعية وليدة الصدفة ام انها نتيجة مترتبة على اسباب خفية ولكنها قوية ؟ وكان السؤال الاخر الذي واجه هؤلاء المفكرين ، هل في الامكان تغيير هذه النظم الاجتماعية ؟ أي هل يصنع الناس تاريخهم ، او انه مفروض عليهم بفعل قوى خارجية ؟

وتفاوتت الاجابات ، كما تباين اسلوب معالجة موضوع التاريخ ، فثمة مدرسة من المؤرخين وضعت اكبر التاكيد على الفرد بصفته القوة المحركة او احدى العلامات الفاصلة في طريق التقدم ومن هنا نبتت فكرة (البطل )الذي يخلق الاحداث او يتحكم فيها ، فيوليوس قيصر ومارتن لوثر ولويس الرابع عشر ونابليون وبسمارك ونلسون – ممن نذكرهم هلى سبيل المثال لا الحصر – صنعوا التاريخ ووجهوه الوجهة التي ارادوها ، مثل هذه النظرة فيها انكار واضح لفعالية المجتمعات البشرية ككل اذ تهبط بها الى مرتبة السوائم او الالات الغير عاقلة ، ونظرية اخرى تنسب الاحداث ، نشوءها وتطورها الى قوى خارجة عن حدود البشر ولا سلطان لهؤلاء عليها وهذه هي نظرية القدرة او الجبرية ، ومعناها ان التاريخ نتيجة قوى تؤثر في المجتمع ولكنها خارجة عنه ولعل هذا التصور كانت له الغلبة في المجتمعات البدائية وقبل قيام العلم ،اذ كان الاعتقاد السائد ان القوى الطبيعية الخفية هي العامل الحاسم في كل ما يصيب الناس وتماشيا مع هذه المفاهيم كانت تجري دراسة التاريخ على انها مراحل تكاد كل منها تكون مستقلة عن غيرها ، السابق عليها واللاحق لها ، ثم ظهرت مدرسة كانت نظرتها اعم واشمل فراحت تصف الصلات التاريخية التي ترتبط بين مراحل متعاقبة من تطور المجتمع كان تتبع مثلا التعاقب السببي او العلي للاحداث ، ولكن عيب هذا المنهج في البحث وان كان يعتبر تقدميا بالقياس الى مناهج تقدمته ، انه في عرضه للاحداث لا يدل على المنطق الداخلي الذي يحكمها ، فهي تذكر كمجرد حقائق فقط وليس كمسالة ضرورة ثم برزت النظرية المعروفة باسم المادية التاريخية او التفسير المادي للتاريخ في القرن التاسع عشر ويرجع الفضل في وضعها في صيغتها العلمية الى ماركس وانجلس وتكمن اهمية النظرية الجديدة في انها اثبتت انه لا وجود لقوة خفية وغير بشرية تحكم سير المجتمع واظهرت ان الناس ، اي البشر ، هم الذين يصنعون تاريخهم وبهذا مهدت السبيل الى فهم التاريخ بوصفه عملية طبيعية لا تتطلب تدخلا من الخارج في سيرها ، ولكن الناس لا يصنعون تاريخهم بطريقة تعسفية وانما يفعلون هذا على اساس الظروف المادية الموضوعية التي ورثوها من الاجيال السابقة ، ومعنى هذا انه لا محل لنزعات التطوع والاختيار او للنزعات الذاتية وانما التاريخ عملية تحكمه قوانين طبيعية ، طبقا لهذه النظرية فان الانسان منتج اجتماعي لوسائل عيشه والانتاج الاجتماعي يتضمن علاقات اجتماعية معينة تتوقف صفتها على درجة تطور القوى الانتاجية الاجتماعية ، هذه العلاقات الاجتماعية تشكل البنيان الاقتصادي للمجتمع والذي يقام فوقه بنيان علوي من الانظمة والمؤسسات السياسية والقانونية ومن الافكار واساليب الفكر ([[1]](#footnote-2)) .

 وفي الختام نرى لزاما علينا قول كلمتين ، الاولى : قد يبدو الاتجاه المادي تيارا الحاديا الامر الذي يتعارض ويتنافى ويتناقض مع عقيدتنا كوننا مسلمين نؤمن بالله واليوم الاخر ، وقد تخدش بعض الشطحات التي جاءت في ثنايا هذه الاطروحة ، مشاعر المتدينين المحافظين ولكن عزائنا (ان ناقل الكفر ليس بكافر) و(قول المعصية لا يعد معصية) وان هذه الاطروحة هي اطروحة دكتوراه في الفلسفة وليس في الشريعة الاسلامية ، والفلسفة تساؤل وبحث عن الحقيقة في كل مكان وكل زمان . اما الكلمة الثانية . فقد كان هناك مقترح لتناول لينين في احد مباحث الاطروحة ، ولضيق الوقت ولسعة الاطروحة ارتاينا ترك هذا الموضوع كمشروع اطروحة للاجيال اللاحقة ليتناولوا لينين ويدرسوه دراسة شمولية معمقة فهو اكبر واعظم من ان يوضع في مبحث اطروحة وذلك لسعة علمه وتنوع المواضيع التي تناولها وهو كفيلسوف ومفكر وزعيم وسياسي ورجل دولة وعالم اجتماع واقتصادي قد احتل اهمية عظمى في تاريخ الفكر والسياسة على المستويين النظري والتطبيقي وقد ترك بصمة في التاريخ لا تنسى ظهرت بجلاء على السنة المفكرين والادباء ، فقد اكد نجيب محفوظ انه عندما يتامل صورة لينين في لقاء شعبي يرى فيه انسانا غاية في البساطة والقوة معا ، رجل بسيط لعله عامل ورشة وكان ثمة اسلاك سحرية غير مرئية تربط بينه وبين القوم المتطلعين اليه تفصح عن حب لا يباد وقوة لا تقهر ، في حين راى توفيق الحكيم ان احتفال العالم بعيد ميلاد لينين انما يعبر في كل مكان عن معنى اوسع واعمق من مجرد الاحتفال بميلاد شخص ، انه احتفال بامل من امال البشرية في الغد المشرق ، في حين كانت كلمات البعض ذات قيمة نبؤية عن ازمة نعيشها كعرب ودول عالم نامي ، اكد ابراهيم عبد الحليم ، انه بقدر عدد اللعنات والشتائم والافتراءات والاكاذيب التي وجهها اعداء بلادنا واعداء البشرية الى بناة اول ثورة اشتراكية غيرت وجه التاريخ ، سياتي اليوم الذي ترد فيه الشعوب ، الحسنة بعشرة امثالها لهذا الشعب العظيم وتعبر عن امتنانها وعرفانها بالجميل وتقديرها وحبها العميق لهذا الشعب وللرفيق لينين قائد ثورته ، وكحلول للخروج من ازمتنا ،جاءت كلمات احمد سليمان الاحمد الذي اكد انه بالنسبة لنا نحن العرب فان لينين واللينينية ملهمان لنا في حركتنا الثورية ودليلان في النضال ضد الامبريالية ومن اجل التحرر الوطني وفي سبيل بناء المجتمع الاشتراكي الحر الموحد المزدهر ، انهما معنا ابدا ًفي النضال والابداع والبناء ([[2]](#footnote-3)) .

 هذا وقد اشتملت الاطروحة على مقدمة وخاتمة وثلاثة فصول ، كان فصلها الاول بعنوان التفسير المادي في دائرة التاسيس لذلك توقفنا عند اللبنات الاساسية فاعطينا تعريفات للمفاهيم الاساسية كالمادة لغة واصطلاحاً ،وابرز الماديين في التاريخ الفلسفي عموما ، ومعنى المعرفة المادية ، كما بينا معنى التاريخ واختلاف الاراء حوله وحول فلسفته ،لكي نبين الموقف المتميز الاصيل الذي جاءت به الماركسية واجادت في وضعه فضلا عن التعريف بالفكر الماركسي بشكل مفصل .

 ولان دراستنا قراءة نقدية معاصرة لذلك اخذ النقد حيزا اكبر فقد جاء في الفصلين الثاني والثالث ، فتناولنا في الفصل الثاني النقد العربي للماركسية وللتفسير المادي للتاريخ ولأبرز التهم والنقد الذي وجهه مفكرين وباحثين عرب وبينا ان اغلب تلك النقود والاتهامات ، اما ان تكون مشوهة ومحرفة عن قصد او غير قصد بسبب الجهل او التجهيل في معرفة الفكر الماركسي كما احتوى الفصل الثالث على النقد العالمي لذلك تناولنا فيه ابرز الفلاسفة والمفكرين الغربيين الذين انتقدوا الفكر الماركسي من جوانب مختلفة ،وفي نهاية الحديث ، يحدونا امل كبير ان تكون هذه الدراسة قد سدت نقصا في جامعاتنا العراقية ، اذ حاولت التعريف بالفكر الماركسي عموما وعرضت لابرز النقود والاتهامات التي وجهت اليه وازالت بذلك الضباب والتعتيم الذي كان يمارس ضد هذا الفكر على مرّ التاريخ .

# الفصل الأول

التفسير المادي في دائرة التأسيس

المبحث الاول

**التفسير المادي قبل الماركسي**

# المقصد الاول : التعريفات ( المفاهيم والمصطلحات )

**المادة:**

لغة : المادة هي كل شيء يكون ممدا لغيره ([[3]](#footnote-4)). والمادة هي الزيادة المتصلة ([[4]](#footnote-5)) . وكل جسم ذي امتداد ووزن ويشغل حيزا من الفراغ ، ومادة الشيء اصوله وعناصره التي يتكون منها ، حسية كانت ام معنوية كمادة الخشب ومادة البحث العلمي ، ومواد اللغة الفاضها ، ومواد العلم مباحثه ([[5]](#footnote-6)). ي ان مادة الشيء هي الاصل الذي يتكون منه الشيء ([[6]](#footnote-7)).

 وعلى سبيل المثال مادة النحت هي المرمر او البرونز ، ومادة الرسم هي الالوان والاصباغ وقطعة القماش ، ومادة الموسيقى هي الانغام والاصوات ([[7]](#footnote-8))

## المادة اصطلاحا

المادة في الاصطلاح تطلق على موضوعات شتى وتشمل معاني كثيرة منها ، الجسم الطبيعي الذي نتناوله على حاله او نحو له الى شيء اخر لغاية معينة مثل المرمر الذي يصنع منه التمثال فهو مادته ، اما صورته فهي الشكل الذي يسوي به المرمر ، والمادة في اصطلاح ارسطو ( 384 – 322 ق.م) او الاصطلاح المدرسي هي المعنى المقابل للصورة ([[8]](#footnote-9)). ولها بهذا الاعتبار وجهان ، الاول هو دلالتها على العناصر غير المعينة التي يمكن ان يتالف منها الشيء وتسمى مادة اولى او هيولى ، وهي امكان محض او قوة مطلقة لا تنتقل الى الفعل الا بقيام الصورة فيها . اما الثاني فهو دلالتها على المعطيات الطبيعية والعقلية المعينة التي يعمل الفكر على انضاجها واكمالها فكل موضوع يقبل الكمال بانضمامه الى غيره فهو مادة ، وكل ما يتركب منه الشيء فهو مادة لذلك الشيء حسيا كان ام معنويا ومن هذا القبيل القول ان مادة المعرفة هي المعطيات الحسية التي يتالف منها مضمون الفكر ([[9]](#footnote-10)).

والمادة عند افلاطون ( 427 – 347ق.م) فتطلق في مقابل النموذج الازلي او الماهية الدائمة الوجود ، أي الكائن الدائم الوجود ولا حدوث له ، المثال، اما المادة فهي النموذج المتحول ، فهي لا تنقطع عن التحول وهي الصيرورة الخام او التبدل بلا رادع ولا قاعدة ، أي هي المحدث دوما وغير الموجود ابدا ([[10]](#footnote-11)).

والمادة عند الفلاسفة المسلمين تقال في مقابل الصورة ، فالمادة عند الكندي ( 803 – 873 م ) أي الهيولى هي قوة موضوعة لحمل الصور منفعلة ([[11]](#footnote-12)). أي انها موضوعة الانفعال ، فهي متحركة ([[12]](#footnote-13)). والمادة عنده محسوسة فـ ( المحسوس كله ذو هيولى ) ([[13]](#footnote-14)).

والمادة عند الخوارزمي الكاتب ([[14]](#footnote-15)). هي المادة والعنصر والطينة ([[15]](#footnote-16)). وهيولى كل جسم هي الحامل لصورته وهي تعني اذا ما اطلقت ، طينة العالم ، أي جسم الفلك الاعلى وما يحويه من الافلاك والكواكب والعناصر الاربعة وما يتركب منها ([[16]](#footnote-17)). والمادة عند ابن سينا ( 980 – 1033 م) مرادفة للهيولى وتقال لكل موضوع يقبل الكمال باجتماعه الى غيره ووروده عليه يسيرا ([[17]](#footnote-18)). والمادة عند الفارابي ( 873 – 953م) موضوعة ليكون بها قوام الصورة والصورة لا يمكن ان يكون لها قوام ووجود بغير المادة ، فالمادة وجودها لاجل الصورة ([[18]](#footnote-19)). والمادة عند مسكويه ( توفي عام 1030م) تطلق في مقابل الصورة ، فهي موضوعة لقبول الصور عليها ([[19]](#footnote-20)). فلا هيولى بدون صورة ولا صورة بدون هيولى ([[20]](#footnote-21)).

والمادة عند الامدي ( 551 – 631 هـ) هي احد جزئي الجسم ، وهي محل الجزء الاخر منه ([[21]](#footnote-22)) أي الصورة .

والمادة عند الرازي ( 251 – 311هـ ) أي الهيولى فهي جوهر قديم وهي عبارة عن اجزاء لا تتجزأ ([[22]](#footnote-23)). وهي منفعلة غير حية ومنها كونت جميع الاجسام الموجودة ([[23]](#footnote-24)).

والهيولى عند افلوطين ( 205 – 270 م) تقال في مقابل الصورة وهي ، أي الهيولى ، قابل وحامل لجميع الصور ولا تعرى من الصور كلها ، بل تعاقب عليها الصور تعاقبا دائما فلا تخلو من واحدة منها بالفعل ، لذا فالهيولى موجودة بالفعل دائما ([[24]](#footnote-25)). وحسب مذهبه الفيضي ، يرى افلوطين ان الهيولى تصورت اولا بصورة كلية ثم قبلت صورة الاسطقسات ثم قبلت عن تلك الصور صورا اخرى ولم تزل تقبل صورا بعد صور حتى تنتهي الى اخر الكون ([[25]](#footnote-26)).

والمادة عند الغزالي ( 1057 – 1111م ) مرادفة للهيولى وتقال لكل مضوع يقبل الكمال باجتماعه الى غيره ووروده عليه يسيرا ([[26]](#footnote-27)).

والمادة عند ديكارت ( 1596 – 1650 م ) مقابلة للصورة من جهة وللفكر من جهة اخرى ، اما التقابل بينها وبين الصورة فيرجع الى ان الجسم مؤلف من شيئين ، احدهما شكله الهندسي وهو صورته والاخر جوهره المشخص المفرد بالفعل وهو مادته ، اما التقابل بينها وبين الفكر فيرجع الى ان المادة كتلة طبيعية ندركها بالحدس الحسي لوجودها خارج العقل على حين ان الفكر شيء داخلي مجرد عن المادة ولواحقها ، فالمادة هي الامتداد ([[27]](#footnote-28)). او كما يقول ديكارت هي : ( الكم المتصل او الممتد طولا وعرضا وعمقا ) ([[28]](#footnote-29)).

ويقول ايضا : ( لدي فكرة متميزة عن الجسم من حيث انه ليس الا شيئا ممتدا ) ([[29]](#footnote-30)). لذا تعتبرالالية الديكارتية رائدة المادية الحديثة ، فالثورة التي احدثها ديكارت وغاليلو – القائل ان الطبيعة مكتوبة بلغة رياضية باحلال وجهة النظر الكمية والقياس محل وجة نظر تصنيف النوعيات وباستعمال الرياضيات من اجل معرفة العالم المادي ، هي الفكرة العبقرية التي ولدت منها الفيزياء الحديثة ولا يتناقض هذا مع قول ديكارت باله ، فالهه خالق فقط ، خلق الطبيعة ومنحها قدرا من الحركة تستطيع ان تحافظ عليها الى الابد مما دعا باسكال( 1623 – 1662) الى التصريح انه لا يستطيع مسامحة ديكارت لان الاخير اراد في كل فلسفته ان يتخلى عن الله الا انه لم يمسك عن جعله يعطي العالم الدفعة الاولى لجعله يتحرك وبعد ذلك لم يجد ما يفعله به ([[30]](#footnote-31)).

وخلافا لثنائية ديكارت عد اسينوزا ( 1632 – 1677م )المادة والعقل او الفكر شيء واحد ، فهو قد ازال الفرق بينهما وجعل منهما حقيقة واحدة ذات وجهين ، فليس العقل مادة ولا المادة فكر وليست عملية الدماغ سبب او نتيجة ، بل هي عملية واحدة نراها من الداخل عقلا ومن الخارج مادة ، وهما في الحقيقة مزيج مندمج من الاثنين ، وبهذا فان عنصر الفكر وعنصر المادة شيء واحدة يبدو مرة فكرا ومرة امتدادا والعقل والجسم لا يؤثر احدهما في الاخر لانهما شيء واحد ([[31]](#footnote-32)). والمادة عند لايبنتز ( 1646 – 1716 ) هي مبدأ انفعالي محض وضعه الله في كل موناد ([[32]](#footnote-33)). بالاضافة الى مبدأ قوته الفاعلة ويسميها بالمادة الاولى وقد رفض لايبنتز قول ديكارت بان الامتداد ماهية بل هو صفة للاجسام ولا يرد لايبنتز المادة الى الامتداد لان نظريته في الديناميكا ([[33]](#footnote-34)). لاتسمح له بذلك ، وهو يعرف المادة بواسطة قصورها الذاتي ويسميها بالكتلة ولا يمكن رد الكتلة الى الامتداد فحسب ([[34]](#footnote-35)).

اما باركلي ( 1685 – 1753 ) فيعتبر وجود المادة معلق على ذات مدركة ، فالاشياء لا تتمتع بوجود حقيقي دائم الا من حيث كونها قائمة في عقل الله ، كما ان وجود الاشياء محصور في مجرد ادراكها الحسي ، أي ان جوهر العالم وماهيته محصور في كونه مدركا ، أي ان باركلي ارجع جميع صفات المادة المحسوسة الى الذات وحصر وجودها المادي في مجرد وجودها المدرك بالحواس وهو بذلك قد الغى وجودها الخارجي المستقل عن الذات ([[35]](#footnote-36))

وتطلق المادة عند عمانوئيل كانت ( 1724 – 1804 ) على معطيات التجربة الحسية من جهة ما هي مستقلة عن قوالب العقل ، فمادة الظاهرة عنصرها الحسي ، اما صورتها فهي العلاقات التي تضبطها وتنظم حدوثها ([[36]](#footnote-37)). وتبعا لمذهبه البراجماتي ([[37]](#footnote-38)) ، يرى وليم جيمس ( 1842 – 1910 ) ان نقد باركلي للمادة نقدا براجماتيا فالمادة تعرف كاحساسات لنا مثل الاحساس باللون والطعم والشكل والصلابة وهذه القيمة الفورية للفظ والفرق الذي تحدثه المادة بالنسبة لنا هي انها موجودة عندما نحصل على هذه الاحاسيس وغير موجود عندما نفتقر الى هذه الاحاسيس ([[38]](#footnote-39)). فليست المسالة لدى جيمس محصورة في المادة او الله ، احدهما ام كليهما بل الامر يتعلق بالنتائج العملية المترتبة عليهما ، يقول جيمس : اعطونا مادة تبشر بالنجاج وتقود عالمنا دائما الى الاقتراب من الكمال بشكل موصول ، ستجد أي رجل عاقل منطقي ، يعبد تلك المادة بكل غبطة فهي ، أي المادة ، عمليا تفعل كل ما يستطيع الله اداءه فهي معادلة ومكافئة له ووظيفتها وظيفته ([[39]](#footnote-40)).

فبعد ان طبق مبدأه الخاص بالنتائج العملية يرى جيمس ان المعاني الحقيقية للمادية او الالوهية لا تكمن في التجريدات المماحكة المعاندة عن الجوهر الباطن للمادة او عن الصفات الميتافيزقية لله بل في الاستغاثات والاسترحامات العملية والعاطفية المختلفة وفي التوافقات الخاصة بموقفنا واتجاهاتنا الملموسة المحسوسة من الامل والتوقع ، وكل الاثار والنتائج اللطيفة الرقيقة الانسية التي تجلبها اختلافاتها ([[40]](#footnote-41)).

اما برتراندرسل ( 1872 – 1970 ) فيرى ان العقل والمادة كليهما وهم فالمشكلة المزعومة عن علاقة العقل بالمادة انما نشات من اعتبارهما خطأ كشيئين بدلا من اعتبارهما مجاميع احداث ويرى رسل ان نظريته التي يفترضها تجعل المشكلة تتبخر وتتلاشى من اساسها ويتلاشى معها الاختلاف ([[41]](#footnote-42)).

فالاختلاف بين العقل والمادة ( المخ ) لا يكون في المادة الخام التي صنعا منها ، ولكن يكون في طريقة تجميعها ، فالعقل وقطعة المادة يتشابهان في كونهما مجموعات احداث او على الاصح ، سلاسل مجموعة احداث ، فالاحداث التي تتجمع لتكون عقلا ما – حسب رسل – هي بعينها الاحداث التي تتجمع لتكون مخه او انها بعض الاحداث التي تكون المخ ، المهم هو ان الاختلاف بين المخ والعقل ليس اختلافا كيفيا ، بل اختلاف في التصنيف ، كالاختلاف بين تصنيف الناس جغرافيا وتصنيفهم حسب الحروف الابجدية ([[42]](#footnote-43)).

ان قطعة من المادة هي في حقيقتها مجموعة احداث مرتبطة بقوانين عليّة طبيعية ، بينما العقل مجموعة احداث مرتبطة بقوانين عليّة نفسية ، لذا لا يصح وصف حادثة ما بانها عقلية او مادية لصفة ما في كيانها ، بل توصف بهذا او ذاك حسب سياقها العلي ، فمن الممكن – حسب رسل – للحادثة ان تتسق في كلا السياقين ، الطبيعي والنفسي ، وفي هذه الحالة تكون الحادثة عقلية ومادية في وقت معا ، ولا صعوبة بعد اليوم في هذا اكثر من تصور انسان ما مرة خبازا ومرة اباً ([[43]](#footnote-44)).

اما التفسير العلمي للمادة ، فنجده عند نيوتن ( 1642 – 1727 م) اذ يعتقد ان المادة مكونة من جسيمات كبيرة وصلبة ومتحركة وغير قابلة للاختراق وهي ذات احجام واشكال مختلفة ، اما خواصها فيعدد منها نيوتن ، التمدد والصلابة واللااختراقية والقصور الذاتي وطبيعة هذه الجسيمات أي الذرات وخواصها ثابتة الى الابد ، والذرة تعتبر اصغر جسيم يمكن تصوره ([[44]](#footnote-45)).

ومن الجدير بالذكر ان هذا التعريف ، تعريف كلاسيكي ، فقد احرز القرن العشرين فتوحات علمية لم تكمل فيزياء نيوتن بل اطاحت بها مثل نظرية اينشتاين ( 1879 – 1955م) النسبية التي قادت علم الفيزياء الى التخلي عن فكرتي الزمان والمكان المطلقين كما حدث في عام 1911 ثورة في فيزياء الجسيمات اذ اثبت ايرنست رذرفورد ان الذرة تتكون من نواة متناهية بالصغر يحيط بها حشد كبير من الالكترونات ([[45]](#footnote-46)).

والمادة عند دالتون مؤلفة من ذرات ولن توجد ذرة جديدة او تفنى ذرة جديدة استنادا الى مبدأ بقاء المادة الذي ينص على ان المادة لا تفنى ولا تستحدث من عدم ([[46]](#footnote-47)).

والمادة عند هيغل (1770 – 1831 ) هي فكر المادة او المادة بوصفها مقولة فلسفية ، أي اننا مع المادة ، نصل في الحال الى تجريد لا يمكن من حيث هو كذلك ، ادراكه ادراكا حسيا ، بل يمكن ان يقال انه ليس هناك مادة ، ما دامت حين توجد لا بد ان تكون شيئا عينيا محددا باستمرار ، ومع ذلك يفترض هيغل ان التجريد الذي يطلق عليه اسم المادة هو اساس عالم الحس كله ([[47]](#footnote-48)).

والمادة في الفكر الماركسي ، فقبل ايراد معاناها ، يجب توضيح الخلط والتشويه الذي لحق بكلمة مادية والذي اصبح اساس النقد الموجه الى المادية عموما ، والماركسية خصوصا الامر الذي اكده انجلس ( 1820 – 1895 م) بقوله ان التافه الضيق الافق يفهم من المادية الشره والسكر والشهوة والملذات الجسدية وحب المال والبخل والطمع والركض وراء الارباح والمضاربات في البورصة ([[48]](#footnote-49)).

في حين ان المادية تعني النظرة الى العالم،أي طريقة في فهم ظواهر الطبيعة وتاويلها اعتماداً على مبادئ محددة وكذلك فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية ([[49]](#footnote-50)). اما مفهوم المادة فيشمل كل ما يحيط بالانسان من اشياء العالم وظاهراته التي لا عد لها من الدقائق الاولية التي تراها العين المجردة حتى التجمعات الهائلة من النجوم ، ومن الجراثيم البسيطة ، حتى الحيوانات العليا ، ومن العمليات الميكانيكية البسيطة الجارية في الطبيعة حتى نشاط الانسان الواعي الهادف الى تحويل العالم ([[50]](#footnote-51)).

أي ان مفهوم المادة يشمل كل الاشياء والظواهر من الرميلة حتى المخ الانساني ، فهو مفهوم شامل وواسع وبوصفه مقولة فلسفية فهو يعبر عن الخصائص الجوهرية والسمات العامة المشابهة للاشياء التي منها انها كلها اولا وقبل كل شيء مادية وتوجد موضوعيا بصورة مستقلة عن الانسان وخارج ادراكه ومن خاصياتها ايضا التاثير في حواسنا واثارتها الاحساسات المعينة ، بناء عليه تكون المادة هي ما يحيط بنا وما يوجد موضوعيا وهي العالم المادي الخارجي غير المحدود والذي يؤثر في اعضاء حواسنا ويسبب الاحاسيس ([[51]](#footnote-52)).

والمادة ازلية وغير مخلوقة وغير فانية ، وبهذا الصدد يرى ماركس انه بالرغم من صعوبة نزع فكرة الخلق من الوعي الشعبي ، فالوجود الذاتي للطبيعة والانسان امر غير مفهوم لهذا الوعي لانه يناقض كل شيء ملموس في الحياة العملية ، الا ان هذه الفكرة قد تلقت ضربة قوية من علم تاريخ الارض ، وهو العلم الذي يعرض تكون الارض وصيرورتها كعملية توالد ذاتي فالتوالد التلقائي هو التفنيد العلمي الوحيد لنظرية الخلق ([[52]](#footnote-53)).

والمادة متحركة ، فلا يفصل ماركس المادة عن الحركة ، فكل ما هو موجود حسب ماركس ، وكل ما هو حي على الارض او تحت الماء يوجد ويحيا بنوع من الحركة فقط ([[53]](#footnote-54)).

كذلك لا يفصل انجلس المادة عن الحركة ، فلم يكن قط في أي مكان مادة دون حركة ولا يمكن ان يكون ، فالحركة شكل من اشكال وجود المادة ان المادة – حسب انجلس – بدون حركة امر غير معقول بالضبط مثل الحركة بدون مادة وبالتالي فان الحركة كالمادة كليهما لا تفنى ولا تستحدث ([[54]](#footnote-55)).

فالحركة خاصية اولية ورئيسة ومن الخصائص الملازمة في الاصل للمادة ([[55]](#footnote-56)). وبناء على وحدة المادة والحركة ، يرى انجلس ان لكل شكل خاص من اشكال الحركة شكل خاص منفصل من المادة يوافقه ، فالحركة الميكانيكية توافق الاجرام السماوية والاجسام الارضية والحركة الفيزيائية توافق الجزئيات والحركة الكيميائية توافق الذرات والحركة البيولوجية توافق البروتين بوصفه الحامل المادي للحياة ([[56]](#footnote-57)).

بالاضافة الى الحركة يوجد شكلان اخران لوجود المادة وهما الزمان والمكان ، اذ اكد انجلس ان الشكلين الاساسين لاي وجود هما المكان والزمان والوجود خارج الزمان – حسب انجلس – لا يقل سخفا عن الوجود خارج المكان ([[57]](#footnote-58)).

فالمادة لا يمكن ان توجد بدونهما الامر الذي اكده لينين بقوله ان ليس 2في الكون غير مادة متحركة في الزمان والمكان ([[58]](#footnote-59)). وهو دليل على وحدة العالم المادية عبر عنها انجلس بقوله ان وحدة العالم ليس في وجوده بل في ماديته الامر الذي يبرهن عليه تطور طويل ومضن للفلسفة والعلم الطبيعي ([[59]](#footnote-60)).

والمادة او الطبيعة اسبق من الوعي الذي يرتبط بوجود الانسان اذ ان المادة سبقت وجود الانسان ووعيه والبرهان والدليل على ذلك تراه الماركسية في تبعية العمليات الذهنية والنفسية للمادة أي الجسد فاذا لم يوجد ذلك الذي يحس ويرغب فلا توجد احاسيس ورغبات ([[60]](#footnote-61)).

ونلخص ما سبق بقول غارودي ، ان ما تريد الماركسية التاكيد عليه هو ان حوادث العالم هي الاوجه المختلفة للمادة المتحركة على اساس ان المادة هي ما هو موجود خارج الروح والتي لا تحتاج لاي روح لكي توجد ، وان المادة هي الواقع الاول وليست احساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه ويمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة والممارسة العملية ان تنفذ نفاذا الى العالم وقوانينه ([[61]](#footnote-62)).

والمادة في المنطق ، تطلق على الحدود التي تتالف منها القضية او على القضايا التي يتالف منها القياس ، فمادة القضية هي الموضوع والمحمول ومادة القياس هي قضاياه التي يتالف منها ، كالقضية الكبرى والصغرى والنتيجة ([[62]](#footnote-63)).

وفي معجم اكسفورد وردت كلمة ( material ) المادي ، بمعنى الملموس ([[63]](#footnote-64)). والمادي هو المنسوب الى المادة وهو مقابل للروحي فيقال القوى المادية والقوى الروحية ، وهو مقابل الصوري ، فيقال الحقيقة المادية والحقيقة الصورية ([[64]](#footnote-65)).

والمادية هي النزعة التي ترى بان كل ما هو موجود مادي او يعتمد في وجوده على المادة وهذا الراي يشمل :

أ: القضية الميتافيزقية ([[65]](#footnote-66)). التي ترى انه لا وجود لغير نوع واحد واساسي من الواقع ، وهو النوع المادي ([[66]](#footnote-67)). أي تفسير الوجود بالمادة وحدها ([[67]](#footnote-68)). وان لا شيء موجود الا وهو مادي او ممتد ، بل حتى الروح ، تبعا لهذا الراي لا وجود لها ، فالمظاهر الروحية كلها ترجع الى مظاهر مادية ([[68]](#footnote-69)).

ب: قضية اخرى وهي ان الكائنات الحية بما فيها الانسان ، ليست كائنات ثنائية مركبة من جسم مادي وروح لا مادية وانما هي اساسا مادية ، جسمية ، في طبيعتها ([[69]](#footnote-70)).

جـ: القضية الاخلاقية التي ترى ان غاية الافعال الانسانية ينبغي ان تكون تحقيق الخيرات المادية من لذة وطعام وشهوة ونحوها ([[70]](#footnote-71)).

د. اما المادية في التاريخ ، فقد وقع الكثير من الكتاب والباحثين في خطأ والتباس حين عدوها ، تفسير حضارات الامم ومعتقداتها ونضمها السياسية والاجتماعية والعلمية والادبية باسباب اقتصادية ([[71]](#footnote-72)).

وبهذا احالوها الى مادية اقتصادية ، أي مفهوم احادي الجانب للتاريخ ، يعتبر الاقتصاد القوة الوحيدة في التطور الاجتماعي وهي لا تعترف باهمية السياسة والمؤسسات السياسية والافكار والنظريات في العملية التاريخية وقد نشات المادية الاقتصادية نتيجة لاضفاء طابع فج على الفهم المادي للتاريخ ، وكان من انصاره ، ابرنشتاين ( 1850 – 1932 ) .

اما المادية التاريخية فهي خلاف ذلك اذ تعتقد ان الانتاج المادي هو القوة الدافعة الرئيسية للتقدم الاجتماعي وتفسر نشوء المؤسسات السياسية والافكار والنظريات في اطار البناء الاقتصادي للمجتمع وظروف حياته المادية وتؤكد في الوقت نفسه الاهمية الهائلة لدور المؤسسات السياسية والافكار والنظريات في التطور الاجتماعي ([[72]](#footnote-73)).

والمادية التاريخية هي العلم الفلسفي الخاص بعلاقة الوعي الاجتماعي بالوجود الاجتماعي ، وباكثر القوانين عمومية والقوى المحركة لتطور المجتمع البشري ، وهي نظرية عامة واسلوب للمعرفة العلمية للمجتمع وتحويله ([[73]](#footnote-74)).

هـ: وفي علم النفس تطلق المادية على مذهب القائلين ، ان وقائع الوعي ظواهر ثانوية وهي الحالات التابعة للوقائع الفسيولوجية ، فالذهن او الوعي يعتمد على حركة المادة ( المخ والجهاز العصبي ) او بصورة ادق يعتمد على الحركة في داخل المادة ، لذلك فالعمليات الذهنية نوعا من الطاقة العصبية المرتبطة بتغيرات الطاقة داخل الجهاز العصبي ، فليس ثمة حادث نفسي من دون حادث عصبي ([[74]](#footnote-75)).

و: اما عن المعرفة المادية فقبل الولوج اليها يجب توضيح معنى المعرفة ، وابرز المشاكل التي دارت في هذا المبحث بين الفلاسفة.

**المعرفة لغةً :** عرف الشيء ادركه بالحواس والمعرفة ادراك الاشياء وتصورها ولها عند القدماء معان منها : الادراك باحدى الحواس او العلم مطلقا ، اما عند المحدثين فلها معان منها الفعل العقلي الذي يجري به حصول صورة الشيء في الذهن وفي هذا اشارة الى التقابل بين الذات والموضوع ([[75]](#footnote-76)).

اما لابستيمولوجيا فهي لفظ مكون من لفظين ، ابستما وتعني العلم ولوغوس أي القانون او النظرية او الدراسة فمعنى الابستمولوجيا نظرية العلوم او فلسفة العلوم التي تعني بدراسة مبادئ العلوم وفرضياتها ونتائجها دارسة انتقادية بغية ابراز اصلها المنطقي وقيمتها الموضوعية وهذا الاصطلاح مرادف في اللغة الانجليزية لاصطلاح نظرية المعرفة ([[76]](#footnote-77)). التي يقصد بها بالمعنى العام العلم الذي يبحث في مادة العلم الانساني ومبادئه الصورية ، اما المعنى الخاص فيقصد بها العلم الذي يبحث في المعرفة من حيث مبادئها المادية ([[77]](#footnote-78)).

ومن اهم مسائل المعرفة التي ظهرت بوضوح في العصر الحديث هي العلاقة بين الذات والموضوع واثر كل منهما في عملية الادراك او المعرفة ، ومن المسائل التي اختلف حولها الفلاسفة في المعرفة هو ما طبيعة المعرفة اذ اختلفوا بذلك بين واقعيين ومثاليين وحول مصدرها اختلفوا بين عقليين يرون في العقل مصدرا لكل صنوف المعرفة الحقيقية وتجريببين ، يرون ان كل علم ومعرفة يستنبط منها ([[78]](#footnote-79)) .

اما المعرفة المادية فالموضوع الجوهري الذي تدور بشانه التعاليم الماركسية في نظرية المعرفة هو استقلالية الذات عن الموضوع ، فالاعتراف بموضوعية العالم واستقلاليته وبوصفه المصدر الوحيد للمعرفة هو اساس المعرفة المادية الديالكتيكية ، الامر الذي اكده لينين بقوله ان المادة هي ما ينتج الاحساس بفعله في حواسنا المادة هي الواقع الموضوعي المعطى لنا في الاحساسات ([[79]](#footnote-80)).

لذا فالتاكيد ان الاحساس هو مصدر معارفنا هو التباشير الاولى لنظرية المعرفة المادية ، ومع ان المثالي يستطيع هو الاخر تاكيد ذلك لكن المشكلة والفارق الجوهري ينحصر في ان المثالية لا تفرق بين الموضوع المدرك وبين تمثيلنا له ([[80]](#footnote-81)). في حين ان ميزة المعرفة المادية الفاصلة هي انها تعتبر الاحساسات كنتائج لفعل الاجسام والاشياء الطبيعية في حواسنا ([[81]](#footnote-82)).

وهناك اتجاهات مادية متنوعة ، منها الاتجاه المادي الصرف الذي يرى اصحابه ان العالم المادي ازلي ابدي بجواهره واعراضه تسيره قوانين ذاتية الية ويضيف هؤلاء الى هذا الراي الاعتقاد بان العالم غير مخلوق لله،بل لا وجود للخالق اصلا ، ولا شيء يوجد من العدم([[82]](#footnote-83)).الامر الذي اثار حفيظة الاسلاميين الذين اطلقوا على اصحاب هذا الراي اسم الدهرية او الزنادقة([[83]](#footnote-84)).وهي من المشاكل الفلسفية التي شغلت الفكر الاسلامي وهي مشكلة قدم العالم او حدوثه وهي المسئلة التي كفر الغزالي بموجبها الفلاسفة زاعما قولهم بقدم العالم وازليته في كتابه تهافت الفلاسفة ورد ابن رشد عليه في كتاب تهافت التهافت([[84]](#footnote-85)).كما ان هناك مدارس عديدة تعبر عن الاتجاه المادي منها الواقعية المحدثة في انجلترا واميركا ومن اشهر ممثليها رسل وجورج مور وكذلك الوضعية المنطقية في النمسا وانجلترا وامريكا ومن اشهر ممثليها جماعة فينا في النمسا واير(1910)في انجلترا وكارناب (1891–1970م)في امريكا وهناك المادية الديالكتيكية التي وضعها ماركس و انجلس([[85]](#footnote-86)).

**المقصد الثاني**

**المادية اليونانية**

# وتقسم الى:-

أ: اصحاب الوحدة المادية ، المدرسة الطبيعية

 الطبيعة لفظة تطلق على معان منها مبدأ الفعل في شيء من الاشياء ، فيقال طبيعة الشيء وطبيعة الحدث ، والمعنى الاخر مجموعة الاجسام الطبيعية الموجودة في الخارج وبهذا المعنى اطلق الفلاسفة السابقون على سقراط لفظة الطبيعة على الكون ، وهؤلاء الفلاسفة يدعون بالطبيعين ، لانهم يبحثون في العالم الخارجي ، الطبيعة ، بوصفه مجموعة الاجسام وانهم كانوا يحاولون سبر اغوار الطبيعة وكان موضوع بحثهم الرئيس مقتصرا عليها ، الامر الذي اكده ارسطو بقوله ان الفلاسفة حتى سقراط كانوا طبيعين ([[86]](#footnote-87)). ابرز محاولات التعليل الطبيعي ما جاءت به المدرسة الايونية ، اذ إهتم فلاسفتها بالبحث عن الجوهر او المادة التي تصدر عنها جميع الاشياء وبالرغم من اختلافهم حول طبيعة هذه المادة الا انهم التقوا حول ضرورة ايجاد تفسير احادي في اختيار عنصر واحد لتفسير الظواهر الطبيعية المتنوعة ([[87]](#footnote-88)).

من هؤلاء الفلاسفة فلاسفة مدرسة ملطية طاليس وانكسمندر وانكمانس الذين اهتموا بالبحث في طبيعة الكون والبحث في الطبيعة وكان يجمعهم اتجاه واحد في الفلسفة هو الاتجاه المادي أي انهم تصوروا ان الحقيقة العلمية والفلسفية للوجود لا بد ان تكون مادة وهذه المادة الاولية هي اصل الوجود ومبدأ نشاته وحركته ، وهم اذ توجهوا الى العالم الخارجي يحاولون معرفته بالملاحظة والاستدلال قد وضعوا اسس العلم الطبيعي وهم اذ عدوا المادة قديمة حية ومتحركة بذاتها وتخيلوها تتحول الى صور الوجود المختلفة بموجب ضرورة طبيعية ، فقد وضعوا الاحادية المادية المعروفة في الفلسفة الحديثة التي ترجع الاشياء الى اصل واحد وتفسرها بتطور هذا الاصل او الجوهر في الشكل والكم ([[88]](#footnote-89)).

هذه الاحادية المادية او المادية الاحادية نبعت اصولها من مدرسة ملطية ، اذ تصور فلاسفتها اصل الاشياء واحد ودعوه بالعنصر او المادة الاولى وعدوه قديما حيا ، لذلك يطلق على مذهبهم اسم حيوية المادة أي اصحاب النزعة المادية الحية ([[89]](#footnote-90)). وكان من السمات الملفتة للنظر ان مدرسة ملطية لم تكن مقيدة باية حركة دينية ، فالفلاسفة السابقيين على سقراط كانوا على خلاف مع التراث الديني السائد ([[90]](#footnote-91)).

لقد بدأت الفلسفة بالمادية واولى بذور التفسير المادي نجدها عند طاليس ( 624 – 546 ق.م ) ، احد الحكماء السبعة ([[91]](#footnote-92)).

وصاحب القول بالماء ، اذ يرى طاليس ان الماء اصل الاشياء جميعها وكل شيء يعود اليه فالماء المادة الاولى والعنصر الاول للوجود وكل شيء في الكون ليس الا مجرد تغيرات واستحالات للماء ([[92]](#footnote-93)).

ومن الجدير بالذكر ان للقدماء من البابليين والمصريين اراء في تفسير خلق العالم من الماء ([[93]](#footnote-94)).كما ورد ذكر الماء في الاديان السماوية لا سيما الدين الاسلامي ، فقد تحدث القران الكريم ( وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيّ) ([[94]](#footnote-95)).

 لكن ابداع طاليس يكمن في كونه اول من طرح السؤال بصيغة فلسفية وعلمية بعيدة عن الميثولوجيا ([[95]](#footnote-96)).

وثمة من يرى ان قول طاليس بالماء استنباطاً فجًا ، لكنه ليس استنباطاً تعسفيا او بدون اساس ([[96]](#footnote-97)). بل ان طاليس انتهى بعد النظر والمشاهدة بان الماء مادة اولية وهو الموجود في كل شيء ويمكن القول انه يعتمد عليه كل شيء من الانسان والحيوان والنبات ([[97]](#footnote-98)).

ويرى بعض المؤرخين ان طاليس ليس ماديا بحجة انه يقول باله استنادا الى قوله ان العالم ملئ بالالهة او النفوس ، وهذا لا يفيد اية نزعة دينية ، بل يفسر بحيوية المادة التي سادت معظم مذاهب القدماء ، فلا يجب ان يؤخذ القول بالالهة على علاته لان طاليس لم يكن يعرف بعد شيئا اسمه الروح منفصلا عن شيء اسمه المادة وحالا بها ، فهذه الروح التي تصورها طاليس هي المادة نفسها وليست الروح الكونية والاقوال التي تؤكد انها روح كلية صدرت عن مصادر رواقية استنادا الى لغتها ، فهي لغة رواقية خالصة ([[98]](#footnote-99)).

بناء عليه لم يكن طاليس ميثولوجيا او ميتافيزقيا ، بل ان شهرته كانت الى علم الفلك اقرب منها الى الميتافيزيقيا المحضة ، كما ان فلسفته تعتبر اول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية من دون عون من الالهة والاساطير ، فهو قد حاول تفسير العالم الطبيعي داخل العالم الطبيعي نفسه ، كما استرعى اهتمامه ظواهر طبيعية مثل المغناطيسية وفيضان النيل والكسوف والظاهرة الاخيرة كانت موضع قلق عند القدماء فكانوا يفسرونها تفسيرات دينية تحيطها بالاسرار اما طاليس فقد سلبها طابعها المقدس واخضعها لتفكيره العلمي ([[99]](#footnote-100)).

اما انكسمندر ( 610 – 547 ق. م ) فقد رفض طاليس في اختيار الماء اصلا للموجودات لكنه ايده في فكرة المادة الاولى فكان اول من ادخل اسم العلة المادية وهي ليست ماء ولا شيء من العناصر ولكنها مادة مختلفة عنها وانها تحوي جميع الاضداد ومنها نشاة الاشياء واليها تعود ثانيا طبقا لقانون زمني وهناك حركة ابدية يحدث خلالها منشا العوالم ، هذه المادة – حسب انكسمندر – هي اللانهائي او الابيرون هي المادة الاولى للاشياء الكائنة وهذه اللانهائية هي تجمع لا نهائي للمادة يمتد في كل الاتجاهات ومنه نشا العالم ([[100]](#footnote-101)).

يعتبر انكسمندر ماديا كاستاذه طاليس لانه حاول تفسير العالم الطبيعي طبيعيا دون اللجوء الى الميتافيزيقيا مما يؤكد ان الفيلسوفيين اصحاب راي واحد ونهج واحد في النظر الى الكون فانكسمندر عالم طبيعي لانه حاول ارجاع الاشياء الى اصولها بطريقة طبيعية خالصة ، كما وفسر نشاتها تفسيرا طبيعيا خالصا وهو لم يرتفع الى بحث في الوجود يحاول ان يجد فيه اصلا غير مادي للاشياء ، بل انه سار على نهج المدرسة الطبيعية فكان تفسيره اليا ([[101]](#footnote-102)).

اما انكسمانس ( 588 – 524 ق. م ) فكان عليه ان يقول بمادة جديدة معينة يالكيف عكس انكسمندر الذي قال بمادة لا محدودة وغير معينة الامر الذي جعل المسالة غامضة حين اراد ان يبين كيف تخرج الاشياء الكثيرة التي نراها من المادة الاولى التي لا شكل لها أي الغير معينة فاختار انكسمانس مادة معينة بالكيف وتكون لا نهائية فاختار الهواء الذي يجمع هاتين الصفتين والذي راى فيه انه مصدر الحياة لكل الكائنات ، الامر الذي جعل الاقدمين بنسبون اليه انه جعل من الهواء الها وهذا الراي غير ثابت تماما ولعله نسب اليه على اساس نزعته الحيوية التي تعد المادة حية لان انكسمانس كان يعتقد ان مادته حية ولانها تسود كل الكائنات فهي كالالهة سواء بسواء ([[102]](#footnote-103)). بناء عليه يكون انكسمانس فيلسوفا ماديا فهو قد بنى الكيف على اساس الكم معللا الاول بالثاني ، أي ان صفة الشيء نتيجة لكمية المادة التي تشغل حيزا فكل حادثة في الطبيعة نتيجة وعرض في الوجود لتكاثف الهواء وتخلخله ([[103]](#footnote-104)).

اما هيراقليطس ( 540 – 475 ق.م) فتقوم فلسفته على نظرية التدفق او الجريان ، أي ان الاشياء في تغير متصل وهو قوله الاكبر وملخص مذهبه الذي يمثل له بصورتين اولهما جريان الماء ، فانك لا تنزل النهر الواحد مرتين فان مياها جديدة تجري من حولك ابدا والثانية اضطرام الماء وهي احب اليه من الاولى لانها اسرع حركة وادل على التغيير وهو يرى فيها المبدأ الاول الذي تصدر عنه الاشياء وترجع اليه ولعل هذا هو السبب الحقيقي لاختياره النار اصلا للموجودات لانها اكثر العناصر تحقيقا لما اراد ان يقول به من مذهب لتفسير التغير ، فالتغيير سمة الوجود ولولا التغيير لم يكن شيء فالاستقرار موت وعدم والتغير صراع بين الاضداد ليحل بعضها محل البعض الاخر ([[104]](#footnote-105)).

ويشير ارسطو في كتاب السماء الى هيراقلطيس بوصفه واحدا من الفلاسفة الطبيعين الذين يقولون بمبدأ مادي واحد اصلا للكون كالماء او الهواء او النار ويؤكد اكثر الباحثين ان نار هيراقلطيس نار محسوسة معتمدين شهادة القدماء ، ولاسيما ارسطو وشراحه الذين يعدون هيراقلطيس في زمرة الفلاسفة الطبيعين القائلين باحد العناصر اصلا للكون الطبيعي ، فالنار المحسوسة هي المبدأ الاول للوجود ([[105]](#footnote-106)).

## ب: اصحاب الكثرة المادية

 اول الفلاسفة الماديين في هذا الاتجاه وهو إمباذوقليس(490–420ق.م) وهو لم يحاول رد الموجودات الى مادة واحدة كما فعل اليونانين بل عد موادهم الثلاثة ، الماء والهواء والنار ، عناصرا واصولا واضاف اليهما التراب فكان اول من ادخل التراب كمبدأ ، ولعل ثقل التراب هو الذي منع القدماء من عده كذلك ، ويرى امباذوقليس ، ان هذه العناصر غير مخلوقة وليس فيها لا اول ولا ثان ولا تتكون ولا تفسد ولا يخرج بعضها من بعض ولا يعود بعضها الى بعض ولكل منها كيفية خاصة ، الحار للنار والبارد للهواء والرطب للماء واليابس للتراب ولا تحول بين الكيفيات بل ان الاشياء وكيفياتها تحدث بانظمام العناصر وانفصالها بمقادير مختلفة ([[106]](#footnote-107)).

ان عالم امباذوقليس عالم مادي آلي يمتاز بالحركة الدائمة ولا يفتقر الى علة محركة غير المحبة والكراهية الماديتين اللتين حركتا العناصر ابتداء ولا تنفكان تحركانها ، فالمحبة تضم الذرات المتشابهة والكراهية تفصل بينها ولا مكان في نظرية امباذوقليس لقوى عاقلة تحدث الموجودات وفقا لغاية بل هي المصادفة والاتفاق ، فالمبدءان المحركان والعناصر الاربعة هي الحقائق الست المادية التي تخلو من الغاية الامر الذي اثار انتقاد افلاطون وارسطو لأمباذوقليس وذلك لانعدام العلة الغائية في مذهبه ([[107]](#footnote-108)).

وثاني فلاسفة الكثرة المادية هو انكساغوارس ( 500 – 428 ق. م) الذي رد العالم الى خليط او مزيج اولي قديم توجد فيه كل الاشياء متناهية في الصغر ، ويرى انكساغوارس ان نظرية امباذوقليس في العناصر الاربعة لا تصلح مبادئ لانها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الاشياء ، وذهب الى ان أي جسم مادي يتركب من اجزاء متشابهة لا تختلف مع بعضها مهما استمرت القسمة الى ما لانهاية ، ويفترض انكساغواراس وجود اجزاء في غاية الصغر لا يمكن ان تنقسم الى اجزاء اصغر وهي اشبه بالذرات ويسميها البذور وتحتوي على جميع الكيفيات الممكنة وهي لا متناهية في الصغر والعدد ولا تدرك بالحس بل تتصور بالعقل وهذه الاجزاء هي العناصر الحقيقية وهي بسيطة اما الارض والماء والنار والهواء فهي مركبة ([[108]](#footnote-109)).

يرى بعض الباحثين ان انكساغوارس ليس ماديا بحجة انه قد قال بعقل ، لكن هذا العقل ليس علة غائية عند انكساغوارس ، بل هو قطعة من الالية قاصر على الدفعة الاولى للحركة ، الامر الذي اثار حفيظة افلاطون وارسطو ، فقد خاب رجاء افلاطون عندما راى انكساغوراس لا يعلل تنظيم الموجودات بالعقل بل بالهواء والاثير واشياء اخرى كثيرة وغريبة ([[109]](#footnote-110)).

وكذلك انتقد ارسطو هذا العقل المدبر الذي راى فيه انه يسقط في السخف عندما يريد تحقيق اشياء ممتنعات او ان كان يريد عزل الاشياء بعضها عن بعض ([[110]](#footnote-111)).

اما المدرسة الذرية فهي خير ما يمثل الاتجاه المادي في الفلسفة اليونانية ، وذلك لقولها بالذرات اصلا للكون وابرز فلاسفتها هم لوقيبوس وديمقريطس ( 460 – 361 ق.م) وابيقور ( 341 – 270 ق.م ) والشاعر لوكريتوس ( 99 – 55 ق.م ) زعموا ان جميع الاجسام مركبة في البداية من اجزاء لا تتجزأ او ذرات وهي غير متناهية في العدد والشكل وان اختلاف الاجسام فيما بينها راجع الى العناصر التي تتركب منها ووضعها وترتيبها ، وكما راوا ان الذرات غير متناهية في الكثرة كذلك راوا ان الخلاء غير متناه في العظم وتاريخيا يعد لوقيوبس الملطي اول من قال بفرض الذرة في اليونان لكن كتبه والمعلومات المتعلقة به قد فقدت فعرفت النظرية مفصلة عند تلميذه ديموقريطس ([[111]](#footnote-112)).

اما الحديث عن النفس والاحساس فلا يشذ عن التصور المادي العام للمدرسة الذرية ، فالنفس المبدأ الحيوي في الجسم هي جسمية لانها من طبيعة النار كما انها تتالف كالنار من ذرات كروية ، والكروية اكثر الذرات تحركا وتنقلا ([[112]](#footnote-113)). والنفس هي علة الاحساس في الجسم والاحساس يحدث بعملية التغيير فالموضوعات الخارجية اذ تصطدم بذرات النفس الموجوده في الجسم فتزعجها ، وتضطرها الى تبديل(تغيير) مواضعها فيحدث الاحساس تبعا لذلك والتصور الذري المادي للاحساس يظهر بصورة جلية من عدهم اكثر موضوعات الاحساس ملموسة او نوعا من اللمس ، فمن وجهة النظر المادية لا يمكن ان تكون هناك أي صورة للاتصال بين جسمين الا بالتماس ، أي ان حركة ذرات النفس الكروية نتيجة مساسها لتجمع ذري اخر ([[113]](#footnote-114)).

وبالرغم من الطابع الميكانيكي للفلسفة الذرية التي فسرت كل شيء تبعا لحركة الذرات وتصادمها ، الا ان اثرهم لا ينكر في الوقت الحاضر ، بعد اكتشاف الذرة والسيطرة عليها واستخداماتها العلمية المتنوعة كما ان هناك تطبيقات على العمارة تسمى بالعمارة الذرية ، يرى اصحابها ان الثورة الذرية الحاصلة الان ستزودنا بالوسائل اللازمة لابداع ابنية مشيدة عن طريق التلاعب بالنظام الجزيئي والمكونات الذرية للمواد ، يتم هذا من خلال تسخير تكنولوجيا تغيير المكونات الاساسية للمواد وفقا للمتطلبات البيئية والتركيبية ، مثلا سيكون بالمستطاع اعادة هيكلية بنى التربة التي تحمل الابنية من دون الحاجة لتقويتها بسكب الاف الاطنان من الخرسانة المسلحة في الاساسات وغيرها من الامكانيات المختلفة الاخرى ([[114]](#footnote-115))

#### المقصد الثالث : المادية في الفلسفة الحديثة

اشهر من يمثل الاتجاه المادي في الفلسفة الحديثة هو الفيلسوف الانجليزي توماس هوبز ( 1588 – 1679 م) اذ راى ان العالم يتالف من مجموعة من الاشياء وتخضع لقوانين الحركة الميكانيكية ، فقد اقام ماديته على منجزات الميكانيك والرياضيات وصاغ بذلك لاول مرة في تاريخ الفلسفة المبادئ الشاملة للمادية الميكانيكية وتعد فلسفة هوبز امتدادا لاتجاه الوحدة المادية الذي تصور اصحابه ان اصل الكون مادة واحدة كذلك هوبز ، فيلسوف مادي واحدي ، اذ يرى ان كل ما هو موجود جسم حتى النشاط الذهني ليس الا نتاجا لعمليات مادية ولا شيء في الكون كله سوى المادة ، أي الجسم ، فلا روح ولا نفس بل حتى الله نفسه جسم مادي وكلمة الجسم – حسب هوبز – هي ما يشغل حيزا من الفراغ وما يشغل مكانا متخيلا لكنه لا يعتمد على خيالنا ، بل يشكل جزءا حقيقيا مما نسميه بالكون لان الكون يتالف من مجموعة الاجسام ولا شيء حقيقي فيه لا يكون جسما ([[115]](#footnote-116)).

هذه النظرة المادية التي وحدت بين الله والجسم او المادة متاتية من عد الاحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة ، فمعرفتنا تكون قاصرة على ما نتناوله فقط من الماديات المحسوسة والمحدودة فيمتنع العلم بالمتناهي بعد ذلك ، وبالرغم من اعترافه بالدين لاسباب عملية اخلاقية لا نظرية الا ان ماديته تظهر اوضح ما تكون حين نقابله باصحاب النظريات السياسية السابقين عليه فهو ، أي هوبز متحرر تماما من الخرافة وهو لا يبني حجته على ما حدث لادم وحواء فهو واضح ومنطقي ومذهبه الاخلاقي بغض النظر عن كونه صواب او خطأ معقول تماما ولا ينطوي على استخدام اية تصورات ملتبسة واذا تركنا ميكافيلي ( 1469 – 1527م ) جانبا فان هوبز هو في الواقع اول كاتب حديث في النظرية السياسية واذ كان ثمة اخطاء لديه فهي من فرط التبسيط لا لان اساس فكرة وهمي او غير واقعي ([[116]](#footnote-117)).

اما في القرن الثامن عشر فيعتبر دي لامتري ( 1709 – 1751 ) الباني الاول للمذهب المادي وهو مادي معروف وكان لكتبه صدى كبير في عصره وقد طرد من فرنسا وهولندا لكثرة ما احتوت كتبه من الماديات والالحاد ، وقوام فلسفته يعتمد على ، اولا : الموضوعة التجريبية المعروفة الاحساس منبع الافكار جميعها ، وثانيا : على ما هو معروف من تاثير الجسد في النفس ، وثالثا : على تعاليم ارسطو بان لا صورة من دون مادة ، ورابعا : على مقالة ديكارت ، الحيوان – الاله ، تلك المقالة التي طبقها لامتري على الانسان بحجة انعدام أي فارق بين الانسان والحيوان . لقد راى ديكارت ان جميع الاعضاء تتحرك بموضوعات الحواس من دون معونة النفس ، فقال لامتري اذا كان الحيوان يحس ويدرك ويحكم ويريد بفضل تركيبة الجسمي المادي فما الداعي والباعث لوضع نفس روحية في الانسان الذي ياتي نفس تلك الافعال التي لا تختلف عن افعال الحيوان الا بالدرجة ومن الواضح ان لامتري يفضل ويختار الجانب المادي الفيزيائي من الفلسفة الثنائية الديكارتية فيرد الحياة النفسية الى الحياة الجسمية بحيث يكفي تركيب الاعضاء للادراك ،كما تؤثر البيئة المادية والغذاء في المزاج ويؤثر المزاج في الخلق ([[117]](#footnote-118)).

اما فولتير ( 1694 – 1778 ) فبالرغم من عدم وضوحه ، نلمس اثرا للتفسير المادي للتاريخ ، اذ رفض التفسير اللاهوتي للتاريخ ، لقد كان التاريخ ، حسب فولتير ، علما علمانيا خالصا بدون تدخل القوى الالهية ، وكان التاريخ من صنع اناس عاديين تحركهم دوافع انسانية خالصة ، وفولتير لا يعطي تفسيرا واحدايا للتاريخ ، أي انه لا يرى في الظواهر المادية او الروحية وحدها المفتاح لفهم السيرورة التاريخية برمتها الا انه اقرب الى المادية منه الى المثالية ، ويمكن وصف تفسيره للتاريخ بالواقعي فقد كان ميالا الى اعتبار تقدم الانوار ، تقدم الراي ، القوة الاساسية المحركة للتاريخ . كما تظهر تلك الواقعية في عكسه للصراعات الاجتماعية في عصره اذ يرى ان قناة تجمع بحرين او لوحة لبوسان او ماساة جميلة امور اهم من سائر سجلات البلاط او اخبار الحروب فقد دل في كتاباته على اهتمام كبير بالحياة الاجتماعية ودقائقها ، كيف يعملون ويتدفئون وماذا يلبسون ، ولم يكن التاريخ يرتبط عنده بالايدولوجيا الدينية كالتاريخ المقدس لليهود او غيره ، بل جاء اهتمامه بالتاريخ مرتبطاً بتوسع العلاقات التجارية بين اوربا والامصار النائية .فضلا عن براعته في ميدان النقد التاريخي الذي ظهر في صراعه ضد الكنيسة ، كان ينفر من كل نظرية تفرض على التاريخ من خارجه كالتصور اللاهوتي المسيحي ، وكان يعتقد ان التاريخ سيرورة تحولات دائمة لا شيء فيه ثابت مستقر بل كل شيء قابل للتغيير ، البشر والعادات والتقاليد واشكال الحكم ، وهذا التغير يحصل على يد البشر تحت ضغط الدوافع والحوافز البشرية الطبيعية بدون تدخل عالم الغيب ([[118]](#footnote-119)).

ويعد ديدور ( 1713 – 1784 ) اشهر الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر اذ عد العالم ماديا ، والمادة ، هي الجوهر الوحيد الذي تتكون منه الاشياء المتنوعة وهو كبقية الفلاسفة الماديين الفرنسيين ، طور فكرة الفيلسوف الانجليزي تولاند ( 1670 – 1722 ) عن وحدة المادة والحركة ، فالطبيعة – حسب ديدرو – في حركة وتطور دائمين ، كما صرح بافتراضات ديالكتيكية عديدة عن طبيعة الحركة والتغير المستمر لكل اشكال الطبيعة ، فهو يرى ان كل شيء في انسياب دائم وان العالم يبدأ وينتهي في كل لحظة بحركة مستمرة وتحول مستمر من شكل لاخر .فكل شيء الى زوال باستثناء الكل الاعظم فهو وحده الدائم ([[119]](#footnote-120)).

وتبعا لنظراته المادية وافتراضاته الديالكتيكية ، حضي ديدرو باهتمام شديد في الفلسفة الماركسية لا سيما انجلس ولينين اللذان اكدا ان اراءه تقترب من المادية الديالكتية ([[120]](#footnote-121)). اما دي هولباخ ( 1723 – 1789 ) فقد اتخذ المادية المطلقة مذهبا وكان له تاثير وصدى كبيرين وقد عرض فلسفته في كتاب صدر عام 1770 اسماه نظام الطبيعة ، ذلك الكتاب الذي احدث فزعا كبيرا في نفوس الفرنسيين اذ عرض فيه فلسفته المادية المحضة وعقب على ذلك بدحض الاديان عامة والمسيحية بوجه خاص .كما حاول في كتابه ان يدحض الاعتقاد بوجود الله وخلود النفس معلنا ان العالم ليس الا مادة تتحرك من تلقاء ذاتها منكرا كل نظرية تبشر بوجود عالم فوق الطبيعي ، كما اكد اتصال الموجودات المحسوسة اتصالا الياً بحتاً ، كما اقر ان العقل ليس شيئا الا الجسم منظورا الية من جهة بعض وظائفه ، والفكرة الرئيسة و الاساسية في كتاب هولباخ ، هي فكرة ايونية قديمة كافحها افلاطون ومفادها ، ان الحركة كيفية في الوجود تنبع بالضرورة من ما هية المادة ، أي ان الحركة صفة ملازمة وذاتية للمادة ، فالمادة متحركة بذاتها وان كل شيء يفسر بالمادة والحركة فهما ازليتان ابديتان خاضعتان لقوانين ضرورية هي خصائصهما ([[121]](#footnote-122)). اما الفيلسوف الالماني لودفيغ فيورباخ(1804–1872) فيعتبر اشهر فيلسوف مادي قبل الماركسية،اشتهر بنقده للمسيحية وللدين عامة،وكان له تاثير حاسم في التطور الفكري لماركس وانجلس وتوجيهه للحركة الراديكالية ([[122]](#footnote-123)). الالمانية في القرن التاسع عشر وهو اول اليساريين الهيغليين ([[123]](#footnote-124)). استمد من نقد متوازي للدين المسيحي والفلسفة الهيغلية نظرية اجتماعية تسببت في الاتجاه نحو الشيوعية ([[124]](#footnote-125)). لكارل ماركس وفريدريك انجلس وقد اكد فيورباخ في نقده للفلسفة الهيغلية ، ان الفكرة وهي ابعد ما تكون عن الواقع المتولد والمتجدد انما تتولد عنه وقد طبق فيورباخ في مؤلفه الرئيس ( ما هية المسحية ) هذا المبدأ على الدين المسيحي واظهر ان الدين هو نتاج الانسان ولا سيما الانسان البدائي الساذج الذي التجأ خلال رعبه من مواجهة الاخطار التي تحدث دوما الى قوة خفية ، خرافية ، تعلو على الطبيعة ، أي استند الى كائن اسمى نسب اليه قوة التدخل العجيب ، وبحسب فيورباخ . لقد خلق الانسان هذا الكائن الاسمى ( الله ) على صورته بان اسقط عليه ارفع واسمى الصفات الانسانية ([[125]](#footnote-126)).

بين فيورباخ ان الفكرة المطلقة الهيغلية لا تعدو ان تكون غير العقل البشري مفصولا عن حامله الانسان ومحولا الى كائن مستقل يخلق من نفسه العالم الخارجي ،كما اوضح ان الدور الذي تقوم به تلك الفكرة في فلسفة هيغل ، يقوم به الله في اللاهوت ، وهي لا تختلف في شيء عن الله والفلسفة الهيغلية هي الاخرى ليست سوى ضرب من اللاهوت ، ويرى فيورباخ ان التفكير لا يمكن ان يوجد خارج الانسان بصورة مستقلة عنه لانه خاصة دماغ الانسان ونشاطه الذي يترابط فيه الروحي والمادي بصورة عضوية ، فالتفكير الروحي ليس الاولي كما يرى هيغل ، بل هو ثانوي مشتق من المادة والطبيعة ، لهذا يتخذ فيورباخ عن الانسان والطبيعة التي انتجته اساسا لفلسفته ويجعل من الانثربولوجيا ( علم الانسان ) المبدأ الاول في صياغة مفاهيمه المادية ([[126]](#footnote-127)).

تاسس انثروبولوجيا فيورباخ الفلسفية على اساس مذهبه الطبيعي ، وهو يقدم مقابل مثالية هيغل المطلقة فلسفة المستقبل الانسانية ، فالفلسفة ترتبط اساسا عند فيورباخ بالانسان ، بالجنس البشري ، اذ انه يؤكد دائما على الانسان بعده اساس الفلسفة ويشير الى ان على الفيلسوف ان يدخل في صلب موضوع الفلسفة ، الانسان العادي الذي لا يتفلسف مقابل ذلك التجريد الفلسفي ، وتظهر هذه الانتروبولوجيا في مقالته ( ضرورة اصلاح الفلسفة ) اذ يفرق بين فلسفة جديدة تدخل نظاق الزمان المشترك مع الفلسفات السابقة ، فلسفة تتخذ مادتها من تاريخ الفكر البشري الذي قدمه الفلاسفة طوال تاريخ الفلسفة وفلسفة اخرى لا تلقي بالا الى تاريخ الفلسفة بل تتجه مباشرة الى حياة الناس ، فالانسان عند فيورباخ يمثل الموضوع الاسمى للفلسفة ([[127]](#footnote-128)).

لقد افضى نقد الدين وتحليله عند فيورباخ الى نقد الفلسفة المثالية عموما والهيغلية خصوصا لانهما جعلتا الانسان والطبيعة خلقين للروح وقد ذكر فيورباخ انه لكي توجد وحدة بين الفكر والوجود ، العقل والمادة ، الانسان والطبيعة وجب ان تكون نقطة انطلاقنا ، ليس الفكرة ، كما راى هيغل بل الواقع الحسي العيني للانسان والطبيعة ويجب ان تجد الروح مكانها في المادة لا ان تجد المادة مكانها في الروح وعلى الانسان بفكره واحساساته واحتياجاته ان يكون التعبير العضوي عن ذلك المركب .كما ايد فيورباخ ، معارضا المثالية ، تصورا ماديا للعالم مفاده ان العنصر الجوهري والفاعل ليس تطور الفكرة او الوعي كما راى هيغل بل الانسان العيني الواقعي الذي يتخذ له مكانا في الطبيعة والمجتمع ولم يكن نقد فيورباخ للفلسفة الهيغلية فقط بل رفض مع رفضه للدين كل ايمان او اعتقاد ميتافيزيقي ، أي ما هو فائق للطبيعة ، ولقد احل محل المثالية الهيغلية وضعية مادية ردت كل شيء الى الانسان الحسي والطبيعة العينية ([[128]](#footnote-129)).

كان لنزعة فيورباخ المادية تاثير كبير في ماركس وانجلس ، كما حضي نقد فيورباخ لهيغل باهمية بالغة عند ماركس وانجلس ، فبالرغم من ان فيورباخ ( فقير جدا ) بالمقارنة مع هيغل – حسب ماركس – " لكنه ترك ذكرا باقيا بعد هيغل لتشديده اللهجة على بعض النقاط المستكرهة من قبل الوجدان المسيحي والمهمة بالنسبة لتقدم النقد ، تلك النقاط التي كان هيغل قد تركها موضع شك صوفي " ([[129]](#footnote-130)).

الا ان النقد الايجابي الانساني الطبيعي انما يبدأ مع فيورباخ وبقدر قله ما تثيره كتاباته من ضجة يزداد تاكيد تاثيره وعمقه واستمراره ودوامه ، وكتاباته هي الوحيدة ، منذ ( فينومينولوجيا ) هيغل و ( منطقه ) التي تحوي ثورة نظرية حقيقية ، كما ان فيورباخ هو الذي طوح من حيث المبدأ بالفلسفة والجدل القديمين وهو الوحيد الذي اتخذ موقفا نقديا جادا من الجدل الهيغلي وتوصل الى اكتشافات حقيقية في هذا الميدان ، انه في الواقع القاهر الحقيقي للفلسفة الهيغلية وان مدى ما انجزه والبساطة غير المدعية التي عرضه بها على العالم ليقفان في تناقض صارخ مع الموقف المضاد ([[130]](#footnote-131)). كما يؤكد انجلس مؤيدا موقف فيورباخ " جميعنا غدونا من انصار فيورباخ " ([[131]](#footnote-132)) .

وقد قدمت الماركسية تقويما ([[132]](#footnote-133)) لفيورباخ بوصفه الفيلسوف المادي الذي اختتم بفلسفته تطور الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ينطوي على جملة ماخذه منها ، انه بانتقاده لنظام هيغل المثالي اضاع في الوقت نفسه نظرية الديالكتيك التي ظهرت لدى هيغل بشكلها المثالي ([[133]](#footnote-134)) .

ففيورباخ لم يتغلب على هيغل بسلاح النقد ، بل طرحه جانبا كشيء غير صالح للاستعمال وكان عليه اخذ الجانب الثوري من فلسفة هيغل ، أي الطريقة الديالكتيكية ([[134]](#footnote-135)) .كما ان فيورباخ لم يحسن معالجة الديالكتيك الهيغلي ، ففي الحالات التي كان ينتقد فيها الديالكتيك الهيغلي كان يبدو له انه ينتقد المثالية الهيغلية ([[135]](#footnote-136)) . وهو لم يكتشف اللب العقلاني داخل الصرح المثالي ، فمن ( يتوغل في اعماق الصرح الجليل ، يجد فيه كنوزا لا عد لها ، ولا تزال تحتفظ بكل قيمتها حتى ايامنا هذه ) ([[136]](#footnote-137)) .

##### الاشتراكيون الخياليين

تجدر الاشارة الى تلمسنا للمحات مختلطة من التفسير المادي للتاريخ عند الجماعات التي اطلقت على نفسها صفة ( الاشتراكية )([[137]](#footnote-138)) .لا سيما السانسيمونين والاونييون والفوريون ([[138]](#footnote-139)) . فبرغم الفروق فيما بينهم الا ان هناك قاسماً مشتركاً يجمعهم هو تاكيدهم على ما هو اجتماعي ، فقد عدوا جميعهم المسالة الاجتماعية اعظم شانا وان من واجب الناس الاخيار ان يعملوا على تعزيز السعادة العامة والخير العام كذلك عدّوا ان هذا الواجب يتناقض مع استمرار نظام اجتماعي يقوم على تشجيع الصراع بين الانسان والانسان على اسباب العيش ، كذلك يجمعهم ضعف الثقة بالسياسة والسياسين . كما راوا ان مقاليد الشؤون الاجتماعية في المستقبل يجب ان توضع في ايدي المنتجين ، لا في المجالس النيابية او الوزراء وانه اذا امكن تنظيم الجوانب الاقتصادية والاجتماعية من حياة الناس تنظيما صحيحا ، فعند ئذ تلغى اشكال الحكم وضروب التنظيم السياسي التقليدية في وقت قريب عندها يحل عالم جديد قوامه السلام والتعاون الدوليان محل العالم القديم القائم على المنازعات الاستعمارية ([[139]](#footnote-140)) .

**المبحث الثاني**

**التفسير المادي الماركسي ( ماركس وانجلس )**

**المقصد الاول : التعريفات ، من التاريخ الى فلسفة التاريخ**

التاريخ في اللغة ، تعريف الوقت ، فالتاريخ أو التوريخ نقول ارخ الكتاب بيوم كذا وورخه بمعنى واحد ([[140]](#footnote-141)). وتاريخ الشيء وقته وغايته والتاريخ علم يبحث في الحوادث الماضية ([[141]](#footnote-142)) .

ان الكلمة الانجليزية (History) وتعني التاريخ مشتقة من الكلمة الاغريقية هستوريا بمعنى التعلم وكانت تعني حسبما استخدمها ارسطو سردا منظما لمجموعة من الظواهر الطبيعية سواء جاءت مرتبة ترتيبا زمنيا ام غير مرتبة في ذلك السرد ، وذلك الاستعمال على الرغم من ندرته الا انه لا يزال شائعا في اللغة الانجليزية في اصطلاح التاريخ الطبيعي ، وفي تعميمها الاكثر شيوعا صارت كلمة التاريخ تعني ماضي الانسانية وفي اللغة الالمانية تقترب كلمة التاريخ من هذا المعنى اذ تعني ذلك الشيء الذي حدث ([[142]](#footnote-143)) .

ولعل هذا هو السبب الذي حدا بارسطو الى وضع التاريخ في المرتبة الثالثة بعد الفلسفة والشعر وذلك لانه انطلق من معنى التاريخ بوصفه رواية الاحداث التي وقعت([[143]](#footnote-144)) .

وفي القران الكريم لم ترد لفظة التاريخ ، بل وجدت ايات اشارت الى معنى التاريخ ، مثل قصص الاولين او الاساطير او الانباء ، )لَقَدْ كَان فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَان حَدِيثاً يُفْتَرَى) ([[144]](#footnote-145)). وهناك ايات تشير الى الفائدة والعبرة والحق من وراء القصص والاخبار) وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ)([[145]](#footnote-146)).و)أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَان عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ([[146]](#footnote-147)) و )كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ انبَاءِ مَا قَدْ سَبَق)([[147]](#footnote-148)) و )لَقَدْ كَان فِي يُوسُفَ وَإِخْوَتِهِ آيَاتٌ لِلسَّائِلِينَ) ([[148]](#footnote-149)) و) فَانظُرْ كَيْفَ كَان عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ)([[149]](#footnote-150)). كما تحدث القران الكريم عن معنى التطور او التغير في التاريخ فذكر )قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَن)([[150]](#footnote-151)) و )تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ )([[151]](#footnote-152))

 و ) وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ)([[152]](#footnote-153)) . والتاريخ علم لاننا نستطيع ان نطلق كلمة علم على كل مجموعة من المعارف المحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع واحد معين من الوقائع ، فهو علم الوقائع التي تتصل بالاحياء من الناس في مجتمع خلال توالي الازمنة في الماضي ([[153]](#footnote-154)) . وعلم التاريخ من حيث هو اصطلاح من اصطلاحات الادب العربي ، يشمل التاريخ الحولي والتراجم ([[154]](#footnote-155)) .

ولم تبق كلمة التاريخ محصورة في معناها اللغوي الاصلي ، بل اصبحت تحمل في اغلب اللغات ومن ضمنها العربية معاني متعددة ناتجة عن تساؤلات منهجية ومعرفية وفلسفية مختلفة ، فالتاريخ عند المؤرخ عندما يتسائل عن صناعته ، يعني سرد وتحقيق ما جرى فعلا في الماضي ، والتاريخ عند الفيلسوف ، مقصد خفي يتحقق تدريجيا وجدليا ، كما يتسائل الفيلسوف عن ما هية الانسان وعما يميزه عن سائر الكائنات ، فيقول انه التاريخ ([[155]](#footnote-156)) .

أي ان الانسان حيوان تاريخي او ذو تاريخ بمعنى انه الكائن الحي الوحيد الذي يستفيد من تجارب الاجيال السابقة وهذا سر تطوره ([[156]](#footnote-157)). أي ان التاريخ هو ( تناقل خبرة الانسان وتداولها منذ البداية حتى اخر لحظات تطوره في سلم الارتقاء كي تنتفع الاجيال المتلاحقة في ادوار التاريخ وتنقدها وترفعها متطورة الى الاجيال المتلاحقة في مستقبل التاريخ جيلا بعد جيل )([[157]](#footnote-158)) .

ومن الجدير بالذكر ان هناك لبسا يكتنف لفظ ( التاريخ ) فهي تطلق تارة على الماضي البشري واخرى على الجهد المبذول لمعرفة ذلك الماضي ورواية اخباره او العلم المعني بهذا الموضوع وهذا اللبس يرى في اللغات الاجنبية كالانجليزية والفرنسية والالمانية ، اما في العربية فان استخدام لفظ التاريخ للتعبير عن حوادث الماضي امر حديث الشيوع ولعله جاء من اللغات الاجنبية والفكر الغربي ولتجنب هذا اللبس يقترح بعض الباحثين اطلاق لفظة ( تاريخ ) بالهمز على دراسة الماضي و ( التاريخ ) بالالف اللينة على الماضي ذاته ([[158]](#footnote-159)) .

ومن مظاهر هذا اللبس ان الملأ يتحدثون عن الثقافة ولا يقصدون الا المدنية او الحضارة او هما الاثنان ومعهما الثقافة ويتحدثون عن الحضارة ولا يقصدون الا المدنية او الثقافة او هما الاثنان ومعهما الحضارة ([[159]](#footnote-160)) .

ولعل هذا اللبس هو السبب وراء اعتقاد الباحثين ان المفاهيم المتعلقة بالتاريخ زائفة وغائمة على الدوام لان موضوعها يتحرك دون انقطاع ([[160]](#footnote-161)) . الامر الذي اوصلنا الى عدم الاتفاق على المصطلح والتعريف ([[161]](#footnote-162)) . فالنظرة الى التاريخ وتعريفه تختلف باختلاف المدارس الفلسفية والمنطلقات الفكرية ، اذ هناك اتجاهات متباينة في تعريف التاريخ وتناوله ([[162]](#footnote-163)) .

فعلى سبيل المثال لا الحصر يعرف هيغل التاريخ العالمي بانه تاريخ تقدم الوعي بالحرية ([[163]](#footnote-164)) . اما التاريخ عند اشبنجلر ( 1880 – 1936م) هو تعاقب حتمي للحضارات([[164]](#footnote-165)) .وهو عند لوكاتش تاريخ تحول المجتمع الانساني الى المرحلة الشيوعية ([[165]](#footnote-166)) .

اما ميكافيلي فقد نظر الى التاريخ في اطار السياسة المنفصلة عن الاخلاق مؤكدا على الدوافع الانانية للافراد مصرحا بفلسفته من خلال مبدأه ( الغاية تبرر الوسيلة ) ([[166]](#footnote-167)) . ويرى توينبي ان التاريخ من حيث هو سلسلة من الاحداث التي ادت الى سيطرة الغرب على العالم ([[167]](#footnote-168)) .

واعتقد فوكوياما ان التاريخ هوالانتصار النهائي لليبرالية الامريكية مبشرا بنهاية التاريخ ([[168]](#footnote-169)) . في حين راى هنتنغتون بان التاريخ هو صدام الحضارات ([[169]](#footnote-170)) . وبحسب علاقة المؤرخ بالوقائع والحوادث ، هناك تاريخ انتقادي اذ يقوم المؤرخ بتمحيص الاخبار ونقد الوثائق ، وتاريخ اخلاقي اذا اراد المؤرخ استخراج العبرة من الاخبار الماضية وتاريخ سياسي اذا استفاد المؤرخ من العلاقات بين الدول وتاريخ فلسفي عند تعليل الوقائع لمعرفة كيفية حدوثها واسباب نشوئها ، وتطلق كلمة تاريخ في الوقت الحاضر على العلم بما تعاقب على الشيء في الماضي من الاحوال المختلفة ، سواء كان ذلك الشيء ماديا ام معنويا ، كتاريخ الشعب وتاريخ الاسرة وتاريخ القضاء وتاريخ الفلسفة وتاريح الادب وتاريخ اللغة ([[170]](#footnote-171)). وتاريخ العلم ([[171]](#footnote-172)) .

كما يطلق التاريخ على الاحوال المتعاقبة التي مرت بها البشرية وتقسم الى حقبتين ، حقبة تسمى ما قبل التاريخ وهي الحقبة التي لم يكن فيها الانسان يدون ما يحدث بشكل نستطيع معه اليوم معرفة تسلسل الاحداث وتفاعلها ومعلوماتنا عن هذه الحقبة تتم عبر التنقيب الجيولوجي وعلم الاثار وقد درج الباحثون في الاثار على تسمية هذه الحقبة بالعصور الحجرية لان الانسان صنع ادواته من الحجارة رغم استخدام العظام والقرون والاصداف والاخشاب في صنع القليل منها ([[172]](#footnote-173)) .

والحقبة الثانية تسمى التاريخية فيقسمها علماء التاريخ في الغرب الى ثلاثة اقسام ، التاريخ القديم ، وتاريخ العصور الوسيطة ، والتاريخ الحديث ، وذلك حسب التسلسل الزمني([[173]](#footnote-174)) .

والتاريخية هي القول ان الامور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي ، اما فلسفة التاريخ ، فهي تبحث عن العوامل الاساسية المؤثرة في سير العملية والوقائع التاريخية وتدرس القوانين العامة المسيطرة على نمو الجماعات الانسانية وتطورها على مر العصور ، اذ تطرح فلسفة التاريخ السؤال حول جوهر ومعنى التاريخ في كليته وتتصدى في الجواب عن هذا السؤال لصعوبات تتمثل في معالجة بدء ومعنى وهدف التاريخ ودور الانسان فيه وفي ما هية وواقعية ما يكشف عنه المؤرخ وما يقيم حوله الفيلسوف من فرضيات ([[174]](#footnote-175)) .

واصطلاح فلسفة التاريخ اصطلاح جديد وضع في القرن الثامن عشر ومن العلماء من يعد فيكو ( 1668 – 1744 ) مؤسس هذا العلم الا ان مباحث فلسفة التاريخ ترجع الى اقدم العصور فنجدها في كتاب ( مدينة الله ) للقديس اوغسطين ( 354 – 430 ق.م ) الذي تقوم فلسفته على ان العالم منذ خلقه الله هو في صراع بين نوعين من الحب ، حب الانسان لذاته وحبه لله ، لهذا انقسمت المدينة الى مدينتين ، مدينة ارضية واخرى سماوية ، وانقسم التاريخ الى تاريخ دنيوي واخر مقدس ، والامبراطورية البابلية ، والرومانية ، هما نموذجا الدولة الدينيوية واورشليم هي مقام المدينة السماوية ([[175]](#footnote-176)) .

كما نجدها في مقدمة ابن خلدون وكتاب الامير لميكافيلي وغيرهم ، ومن الذين بحثو في فلسفة التاريخ بعد فيكو ، مونتسكيو ( 1689 – 1755 ) وهيغل .

ويرجع اول استعمال لفظ ( فلسفة التاريخ ) الى فولتير وان كان ذلك لا يعني انها ابتدأت به وانما ترجع الى ابن خلدون وقد قصد فولتير بهذا المصطلح دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف ، أي دراسة عقلية نافذة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الاساطير والمبالغات وهو في ذلك يعني كل رواية غير مقبولة لدى العقل او محتملة الشك ، تعد نقطة الانطلاق في فلسفة التاريخ الفولتيرية من استنكاره ان تصبح دراسة التاريخ اكواما مترامية من المعارك الحربية او المعاهدات السياسية دون معنى مفهوم او حكمة بادية ([[176]](#footnote-177)) .

اما نقطة الانطلاق في فلسفة التاريخ الخلدونية فهي في التمييز بين الظاهر والباطن في التاريخ والتي اكدها بقوله ( اذ هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الاول ، وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق ، فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق ، وجدير بان يعد في علومها وخليق ([[177]](#footnote-178)) .

ولما كانت الفلسفة في معناها الاصيل حكمة ادركنا الصلة بينها وبين التاريخ على ضوء عبارة ابن خلدون ([[178]](#footnote-179)) . التي استعارها فولتير بشكل مكثف حين قال ( ان حوادث التاريخ تعوزها الحكمة ومساره ينقصه ادراك المغزى او المعنى وهذا ما اغفله المؤرخون واهتم به الفلاسفة ) ([[179]](#footnote-180)).

ولاهميته في حقل الدراسات التاريخية لنا وقفة مع ابن خلدون وموقفه من التاريخ الذي يرى فيه ( خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتانس والعصبيات واصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث عن ذلك العمران بطبيعته من الاحوال ([[180]](#footnote-181)) .

 من الملاحظ ان ابن خلدون يربط ربطا وثيقا بين التاريخ والعمران ، أي عمران العالم ، فحقيقة التاريخ كونه خبر عن الاجتماع الانساني ، وهذا هو عمران العالم ([[181]](#footnote-182)) .

ومع ذلك ثمة من يرى ان نظرته في العمران البشري قد استخلصها من المجتمع الاسلامي فكيف يحق له ان يستخرج قوانين عامة تنطبق على العمران ككل وقد اقتصرت على شواهد من تاريخ محدود ومجتمع معلوم([[182]](#footnote-183)) .

وللاستاذ مدني راي متميز ، اذ يرى ان التاريخ الخلدوني تاريخ حرب وتقاتل وتغالب وعدوان ([[183]](#footnote-184)) .ولعله يوافق ابن خلدون لا سيما اذا اوردنا تعريف الاستاذ الفاضل للتاريخ الذي يرى فيه تاريخ حرب بين البشر وصراع بين الاغنياء والفقراء ، اذ يقول ( ان التاريخ الواقع الراهن الذي نعيش فيه ليس الا تاريخا غبيا ، معتوها عدائيا انتحاريا حربيااحتكاريا كسرويا قيصريا بيزنطيا اثينيا اسبارطيا امبراطوريا ملكيا اميريا سلطانيا يكبر بطن التاجر المرابي المحتكر ويصغر راس العالم الاديب الفنان لا يرحمهم الا بقدر ما هم في خدمة القارون الشايلوكي سليل قابيل الاقوى الاغلب الاقهر الاسعد الا بعد عن العدل والحكمة وعن الله الذي لا يتقبل منه ([[184]](#footnote-185)).

كما حاول بعض المؤرخين الانجليز بيان الصلة بين مفهوم ماركس المادي للتاريخ وابن خلدون ، اذ راى ان المفهوم المادي للتاريخ كما وصفه مفكر القرن الثامن الهجري ابن خلدون هو بكل تاكيد خير مرشد لاولئك الذين مثله كان حقلهم صعود الراسمالية الحديثة والتحولات التي شهدها العالم منذ نهاية القرون الوسطى الاوربية ([[185]](#footnote-186)) . فضلا عن ابن خلدون كان للمفكرين العرب والمسلمين فضل اكتشاف منهج فلسفة التاريخ ، كالفارابي ([[186]](#footnote-187)) .

وجملة القول ان جميع فلاسفة التاريخ يبحثون عن القوانين العامة لتطور الامم ، فمنهم من يرجعه الى تاثير الرجال العظام ومنهم من يرجعه الى تاثير العوامل الاقتصادية او السياسية ومنهم من يرجعه الى تاثير الدين ومن المفاهيم الدينية التي تفسر بها العملية التاريخية ، مفهوم العناية الالهية .

العناية : هي احاطة علم الله بالكل وارادته لما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون كل شيء على احسن نظام يحقق به غايته ([[187]](#footnote-188)) . وتشير نظرية العناية الالهية الى ان التاريخ مسرحية الفها الله ويمثلها الانسان ، أي ان وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الالهية بل هي التي شكلتها على نحو ما هي عليه وفق نظام وتقدير وجد لصالح الانسان ([[188]](#footnote-189)). والايمان بالعناية الالهية في التاريخ يقتضي ايمانا بالله لذلك هي تسود الحضارات بقدر دور الدين في هذه الحضارات ، فالتاريخ من وجهة نظر كهذه يجري ضمن قوانين كونية شاملة وفي اطورا مقدرة منذ الازل والى الابد ولكن ضمن منعطفات رمزية ذات دلالات في جوهر المعتقد الديني وتؤسس فيها مشاهد ووقائع تؤكد زوال الدنيوي لصالح الاخروي الباقي([[189]](#footnote-190)) .وقد اتخذت نظرية العناية الالهية طابعا مسيحيا بعد قيام المسيحية وقد تبلورت لدى اكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي سان اوغسطين ثم بدت مرة اخرى كرد فعل لعصر النهضة لدى جاك بواسيه ([[190]](#footnote-191)). كما وجدت فكرة العناية الالهية عند فيكو ، اذ تلعب دورا هاما لديه ، فهو تارة يلتجي اليها لشرح الوقائع التاريخية وتارة يتخذ من الوقائع التاريخية برهان عليها([[191]](#footnote-192)). وفي الفلسفة الاسلامية يعتبر ابن سينا احد القائلين بالعناية الالهية([[192]](#footnote-193)).كما ظهرت العناية الالهية عند ابن رشد (1126–1198م) بصورة دليل على وجود الله،اذ يعتقد طبقا لهذا الدليل ان جميع الموجودات موافقة لوجود الانسان وان هذه الموافقة ليست اتفاقا بل من قبل فاعل قاصد لذلك مريد([[193]](#footnote-194)). ولقد حضي مفهوم العناية الالهية الرشدية بنقد وتحليل من قبل مجموعة من الباحثين العرب ([[194]](#footnote-195)) .

###### المقصد الثاني

**الماركسية ( ماركس وانجلس )**

حياتهما واثارهما

كارل ماركس ( 1818 – 1883 ) فيلسوف الماني يعتبر اكبر واعظم واخطر شخصية في تاريخ الفكر الفلسفي عموما والاشتراكي خصوصا ، ولد في مدينة تريف بالمانيا لاب محامي ذي اهتمامات فلسفية ، وفي عام 1824 اعتنق والدا ماركس اليهوديان البروتستانتية ، وبعد ان انهى دراسته الاعدادية اكمل العليا في جامعات بون وبرلين وفينا اذ درس التاريخ والقانون والفلسفة ، وكان لهيغل تاثير عليه وقد انظم في جامعة برلين الى رابطة الطلبة الثوريين الذين اطلقوا على انفسهم اسم الهيغلين اليساريين وحصل ماركس على شهادة الدكتوراة عام 1841 من جامعة يينا حول موضوع الخلاف بين ديمقريطس وابيقور في الفلسفة الطبيعية ثم اتجه الى الصحافة عام 1842 ، كما تزوج من ابنة موظف حكومي كبير ، وكان زواجا عن حب استطاع ان يتحمل كل مشاق حياته([[195]](#footnote-196)) .

ولماركس مؤلفات كثيرة منها ( مساهمة في نقد فلسفة الحق عند هيغل ) و ( حول المسالة اليهودية ) و ( البيان الشيوعي ) وهو اول وثيقة برنامجية للشيوعية العلمية تتضمن عرضا كاملا ومتناسقا عن اسس تعاليم ماركس وانجلس اذ عرضا فيه بدقة ووضوح المفهوم الجديد للعالم ، كما عرضا المادية المتماسكة التي تشمل ايضا ميدان الحياة الاجتماعية والديالكتيك بوصفه العلم الاوسع والاعمق للتطور ونظرية النضال الطبقي والدور الثوري الذي تضطلع به في التاريخ العالمي البروليتاريا خالقة المجتمع الجديد المجتمع الشيوعي([[196]](#footnote-197)) ، كما سلح البيان البروليتاريا ببرهان على حتمية افلاس الراسمالية وانتصار الثورة البروليتاريا وحدد مهام واهداف الحركة البروليتاريا الثورية([[197]](#footnote-198)) ،و(راس المال) الذي لم يتمه في حياته بل اكمله رفيقه انجلس الذي يعده انجيل الطبقة العاملة في العالم باسره([[198]](#footnote-199)) .وهو يعّد تتمة وتكملة لكتاب ماركس(نقد الاقتصاد السياسي )([[199]](#footnote-200)) . و ( الحرب الاهلية في فرنسا ) الذي يعد من اهم مؤلفات الشيوعية العلمية فقد طور ماركس فيه بالاستناد الى خبرة كمونه باريس وهي حكومة ثورية للطبقة العاملة دامت من 28 اذار الى 28 ايار سنة 1871 ، الموضوعات الاساسية في المذهب الماركسي عن النضال الطبقي والدولة والثورة وديكتاتورية البروليتاريا ، اذ اكد ماركس وطور الموضوعة التي اوردها في مؤلفه ( الثامن عشر من برومير لويس بونابرت )([[200]](#footnote-201)) .التي تقول انه ينبغي على البروليتاريا ان تحطم الة الدولة البرجوازية ، وقد خلص ماركس الى القول ، ان الطبقة العاملة ليس في وسعها ان تضع يدها ببساطة على الاداة الحكومية الجاهزة وان تسيرها لمقاصدها الخاصة ، بل ينبغي عليها ان تحطمها وتستعيض عنها بدولة من طراز كمونه باريس ، ان هذا الاستنتاج الذي توصل اليه ماركس حول دولة من طراز جديد أي طراز الكمونة بوصفها شكلا لدولة ديكتاتورية البروليتاريا هو المضمون الاساسي لهذا القسط الجديد الذي اسهم به ماركس في النظرية الثورية([[201]](#footnote-202)) .

اما كتابه ( الاجور والاسعار والارباح ) فهو عرض لنظرية القيمة الزائدة ، اذ هاجم ماركس فيه دعوة البروليتاريين الى السكوت والتسليم حيال استثمار الراسمال لهم ، كما علل نظريا دور نضال العمال الاقتصادي واهميته واشار الى ضرورة اخضاعه لهدف البروليتاريا النهائي وهو القضاء على نظام العمل الماجور([[202]](#footnote-203)) .

ومن الجدير بالذكر ، بشأن تحديد سعر السلعة خالف ماركس ، ادم سميث ( 1723 – 1790 ) وغيره الذين راوا ان السعر يحصل نتيجة لتفاعل العرض والطلب ، اما ماركس فقد خالفهم بتركيزه على قانون القيمة باعتباره يعكس قانونا اساسيا للانتاج السلعي وهذا القانون - حسب ماركس – يوضح العلاقة الحقيقية ما بين قيمة السلعة وسعرها من خلال العلاقات السعرية للسلعة ومستوى العرض منها والطلب عليها ، فقيمة الشيء استنادا لنظرية قيمة العمل الماركسية هي الاساس في تحديد سعر ذلك الشيء وبقيت هذه الموضوعة ، علاقة السعر بالقيمة لم يتطرق اليها الاقتصاديون اللاحقون بشيء من التفصيل عدا ما ذكره ماركس لحين مجيء الاشتراكي اوسكار لانجة ليطور بعض الشيء افكار ماركس بشان العلاقة العضوية بين قيمة الاشياء واسعارها([[203]](#footnote-204)) .

وقصد ماركس في كتابه ( العمل الماجور والراسمال ) ان يرسم باسلوب مبسط العلاقات الاقتصادية التي تؤلف الاساس المادي للنضال الطبقي في المجتمع الراسمالي ، وقد حاول ان يعطي البروليتاريا سلاحا نظريا هو الفهم العلمي للاساس الذي ترتكز عليه في المجتمع الراسمالي سيادة البرجوازيين الطبقية وعبودية العمل الماجور كما طور الموضوعات الاساسية في نظريته حول القيمة الزائدة وصاغ بصورة عامة موضوعة املاق الطبقة العاملة في ظل الراسمالية([[204]](#footnote-205)).

اما كتاب ( بؤس الفلسفة ) فهو رد على كتاب ( فلسفة البؤس ) لبرودون ( 1809 – 1856 ) الاشتراكي الفرنسي الفوضوي الذي كان له تاثير على ماركس الشاب وكانت بينهم مراسلات قبل ان يختلفا([[205]](#footnote-206)).و(نقد برنامج غوتا) وهو عبارة عن نقد قدمه ماركس الى برنامج الحزب الاشتراكي الالماني الذي تاسس من توحيد الحركات العمالية الالمانية في مؤتمر غوتا في 22 ايار 1875([[206]](#footnote-207)) .

وهناك كتب اخرى لماركس مثل ( خطاب افتتاح الدولية الاولى ) و ( تاريخ العقائد الاقتصادية ) و ( مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية ) فضلا عن مجموعة من الرسائل التي تتناول مختلف المسائل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية السائدة في حياته اذ تبادلها مع ابرز الثوريين في عصره([[207]](#footnote-208))

ويعتبر فريدريك انجلس ( 1820 – 1895 ) رفيق كارل ماركس في النظرية والنضال اذ اسهم معه في وضع الاسس العلمية للاشتراكية ، ولد انجلس في المانيا وهو ابن راسمالي كبير اراد ان يشرك ابنه معه في اعماله الا ان انجلس بعد ان بلغ التاسعة والاربعين تخلص من كل التزاماته المالية والعملية والادارية وكرس حياته للنشاط السياسي والفكري فاشترك عام 1841 في رابطة الهيغلين اليساريين ، وقد اصدر انجلس في عام 1842 كتيبا صغيرا بعنوان ( شلينج والكشف الروحي ) ينتقد فيه الاتجاهات الصوفية عند شلينج كما شارك ماركس في كتابه ( العائلة المقدسة ) و ( الايديولوجية الالمانية ) انتقدا فيه الفلسفة الهيغلية اليسارية وفلسفة فيورباخ كما شارك في كتابة واصدار البيان الشيوعي ، وفي عام 1878 نشر انجلس كتابه الموسوعي ( انتي دوهرنغ ) ويعني الرد او ضد دوهرنغ وهذا الكتاب يعد اعمق توضيح نظري للفلسفة الماركسية في جوانبها الفلسفية والاجتماعية والاقتصادية وكتاب ( جدليات الطبيعة ) المختص بدراسة العلوم الطبيعية والرياضية([[208]](#footnote-209)) .

من الجدير بالذكر ان انجلس اراد لكتابه ( جدليات الطبيعة ) ان يكون مقدمة علمية لرأس المال بحيث يشكل الكتابان عرضا موحدا متسلسلا لعملية التطور بدءا من الطبيعة غير الحية مرورا بالطبيعة الحية ووصولا الى المجتمع الراسمالي كما ينبغي الاشارة الى ان جدليات الطبيعة ليس المقصود فيها ديالكتيك الطبيعة أي تطورها بذاتها كموضوع ، كعالم خارجي ، بل المقصود هو ديالكتيك عملية المعرفة ، عملية الانعكاس ، أي ديالكتيك العلوم الطبيعية الذي اخذ كل علم من هذه العلوم على عاتقه ان يعكس جانبا من الطبيعة([[209]](#footnote-210)) .

كما عمل انجلس على اصدار الجزئين الثاني والثالث من راس المال كما الف ( اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ) الذي يدرس المجتمعات القديمة ونشأة الدولة([[210]](#footnote-211)) .كما اصدر انجلس كتاب ( لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ) الذي ميز فيه القوانين الموضوعية في مجالي الطبيعة والتاريخ مبينا المبادئ الاساسية للمادية الجدلية والمادية التاريخية وله كتب اخرى منها ( حالة الطبقة العاملة الانجليزية ) و ( حول تاريخ عصبة الشيوعيين ) الذي كتبه انجلس كمقدمة للطبعة الالمانية لرسالة ماركس الهجائية ( اضواء على محاكمة الشيوعيين في كولونيا ) في هذا الكتاب يكشف انجلس الدور التاريخي الذي يعود الى اول منظمة عالمية للبروليتاريا نادت للمرة الاولى ببرنامج الشيوعية العلمية راية فكرية لها في تطور الحركة العمالية العالمية كما بين ان انتصار نظرية ماركس على مختلف التيارات الانعزالية قد اشترطه واقع ان هذه النظرية قد عكست كليا منذ نشوئها مقتضيات نضال البروليتاريا الثوري العملي وانها كانت جزءا لا يتجزأ منه([[211]](#footnote-212)) .

اما كتابه ( مسألة الفلاحين في فرنسا والمانيا ) فهو من اهم الوثائق الماركسية في المسالة الزراعية بين فيه الاسس الثورية لسياسة البروليتاريا حيال مختلف فئات الفلاحين وطور فكرة التحالف بين الطبقة العاملة والفلاحين الكادحين([[212]](#footnote-213)) . وقد قامت بين ماركس وانجلس علاقة حميمة وكان تعاونهما صميميا فقد قامت بينهم مراسلات تناولا من خلالها جميع ما يمكن من المسائل كما تبادلا الوثائق والاراء ففي عام ( 1851 – 1852 ) كان انجلس يحلل الاحداث السياسية في تلك المدة في سلسلة من المقالات بعنوان ( الثورة والثورة المضادة في المانيا ) تنشرها صحيفة ( نيويورك دايلي تريبيون ) لا بتوقيعه بل بتوقيع ماركس ومن اجل ان يفسح المجال لماركس لمتابعة بحوثه التي سيولد منها كتاب(رأس المال ) كان انجلس يكتب عددا كبيرا من المقالات التي تطلبها هذه الصحيفة من ماركس باستمرار فضلا عن ( الموسوعة الامريكية ) كما قدم انجلس معونات مالية كبيرة لرفيقه ماركس الذي كان في فاقة وحرمان ومرض هو وعائلته([[213]](#footnote-214)) .

ومع هذا كان انجلس يتمتع بنكران ذات وتقدير واحترام حيال ماركس فقد اكد ان من حالفه الحظ وعمل في سياق 40 سنة مع رجل مثل ماركس لا يتمتع عادة في حياته بذلك التقدير الذي يمكنه ان يامل به([[214]](#footnote-215)) . كما اكد ان الفهم المادي الوحيد في التاريخ لم يكتشفه هو بل ماركس([[215]](#footnote-216)) .

وبعد وفاة ماركس كتب انجلس بصدد تثمين اهميته، في 14 اذار كفّ عن التفكير اعظم مفكر بين المفكرين المعاصرين ، ان وفاته هي بالنسبة للبروليتاريا المناضلة في اوربا وامريكا ،بالنسبة لعلم التاريخ لا تقاس ، وعما قريب سيظهر اثر الثغرة التي تتشكل بعد وفاة هذا العملاق ، فقد كان من الممكن ان يكون له اخصام كثيرون لكنه من المشكوك فيه ان يكون له عدو شخصي واحد فأسمه وقضيته خالدان([[216]](#footnote-217)) .

مما يقال عن ماركس انه نبنى الشيوعية العلمية والعالمية([[217]](#footnote-218)) .ولعل سبب هذا النعت راجع الى كون ماركس المنظر الاول والاوحد للماركسية ولان الرجل كان اول من اعطى الاشتراكية وعموم الحركة العمالية اساسا علميا([[218]](#footnote-219)) .

ولعل سبب النعت راجع الى تلك القيم الانسانية التي اتت بها الماركسية كالعدالة والمساواة والدعوة الى الغاء الفوارق الاجتماعية والطبقية والدعوة الى القضاء على الاستغلال بكل صوره ، أي استغلال الانسان لاخيه الانسان ونشر السعادة بين الناس([[219]](#footnote-220)) .

كما اكد ماركس ان من يجلب السعادة لاكبر عدد من الناس تمجده الخبرة كاكثر الناس سعادة ([[220]](#footnote-221)). لان الشيوعية هي الوحيدة ، كما كتب غوركي التي تخلق الظروف الواقعية لمجتمع لا يبقى الحب فيه مجرد امل او قانونا اخلاقيا ليصبح قانونا موضوعيا للمجتمع باسره لان الشيوعية تعني مجتمع بلا طبقات ([[221]](#footnote-222)).

لعل السبب راجع الى تطلعات ماركس الانسانية التي تظهر بجلاء في تحليلاته لاسلوب الانتاج الراسمالي فهو يحلل الاثار الوخيمة الصحية والاخلاقية الناتجة عن عمل النساء والاحداث في المعامل التي يلجا الراسمالي اليه تحركه الرغبة في الربح فقط وذلك لانه يشغل باجرة رجل واحد امرائتين او ثلاثة اطفال ، فالعمل الاجباري لحساب راس المال قد سلب مكان العاب الطفولة ، كما ينتقد ماركس الفاقة والعوز في المجتمع الراسمالي التي تجعل الاباء والامهات يرمون باولادهم ونسائهم للعمل ، فقد كان العامل يبيع قوة عمله الخاصة به التي يمكنه التصرف بها بحرية وهو اليوم يبيع امرأته واولاده فهو يصبح تاجر للعبيد ، كما انتقد ماركس عمل النساء بدل الاحصنة في انجلترا لجر المراكب وذلك لان تكاليف الالات والاحصنة هي كميات محددة رياضيا فيما تكاليف النساء المرميات في حثالة السكان لا تخضع لاي حساب ([[222]](#footnote-223)).

لهذا يدعو ماركس في البيان الشيوعي الى القضاء على استثمار الابناء من قبل اهلهم وذويهم كما يدعو الى ان ازالة استثمار الانسان للانسان تؤدي الى زوال استثمار امةلاخرى الامر الذي يؤدي الى زوال الصراع والتناحر والعداء والحقد بين الامم ([[223]](#footnote-224)). لعله لهذه الاسباب مجتمعة نعت ماركس بالنبي تبعا لفلسفته ، فالايديولوجية التي دعيت المادية الجدلية ، بصرف النظر عن خصائص عنوانها قد فتنت اللباب الناس كما لم يستطيع ان يفتنهم اي مذهب فلسفي اخر ([[224]](#footnote-225)).

بل ان البعض يعتقد ان الماركسية نوع من المسيحية بالمعنى الاشتقاقي الاصلي لهذه الكلمة ، أي القول بمخلص للبشر من الخطيئة لكنها مسيحية مادية ، فكما ان لكل مسيحية مسيح او مخلص يحرر الانسانية من ابتلائها بالخطيئة كذلك تقول الماركسية بمخلص هي البروليتاريا ، أي طبقة العمال ([[225]](#footnote-226)).

### الماركسية ما هيتها

الماركسية هي منهج افكار ماركس ومذهبه ([[226]](#footnote-227)).وهي التطور الذي ادرك فلسفة هيغل الالماني وانتهى الى المادية الجدلية التي بشر بها ماركس وانجلس وفصل فيها لينين ( 1870 – 1924 ) وبليخانوف ( 1857 – 1918 ) وبخارين (1888– 1938) وستالين( 1879 – 1953 ) وغيرهم اذ جرت صياغة المادية الجدلية على ايدي ماركس وانجلس ، تابعها وفصل فيها ودافع عنها لينين ولا يعرف التاريخ شخصيات مارست تاثيرا عظيما في تطور الثقافة ومصائر الانسانية قاطبة ما مارسه هؤلاء بوصفهم فلاسفة الفكر الانساني والعمل الثوري ([[227]](#footnote-228)).

تاريخيا تعد الماركسية نتاجا مشتركا للديالكتيك الهيغيلي والمادية والتجريبية فقد كان مذهب ماركس وانجلس هو الوريث الشرعي لخير ما ابدعته البشرية اذ اعطت الفلسفة قبلها تصورا ماديا للكون بدا واضحا في مادية فيورباخ ونظرية للتطور ، الديالكتيك في مذهب هيغل ، فهيغل وفيورباخ مارسا تاثيرا كبيرا في فكر ماركس وانجلس فقد تضمنت فلسفة فيورباخ اوضح عرض للتصور المادي للطبيعة ، كما احتوت فلسفة هيغل على فكرة التطور والارتقاء ([[228]](#footnote-229)).

فالماركسيون يؤكدون ان فلسفتهم ترتبط تاريخيا بفلسفة هيغل وتصوره للمنهج الديالكتيكي ، كما يذكرون ان فلسفتهم تختلف اختلافا عميقا عن فلسفته ، فهو مثالي يعتقد ان اساس العالم هو الروح المطلق او الفكرة المطلقة بينما الماركسيون يعتقدون ان الواقع الوحيد هو المادة ، كما يرى الماركسيون ان ديالكتيك هيغل كان مجردا ومثاليا ، وانهم قد استبدلوه بديالكتيك عياني طالما وضعوا الواقع الحسي نصب اعينهم ([[229]](#footnote-230)).

ومن الجدير بالذكر انه ليس تاثير هيغل هو التاثير الذي تلقاه ماركس بل ان من يقرأ ( راس المال ) لماركس يدهش من توثيقه الاقتصادي والتاريخي والفلسفي ، فماركس يرجع الى اقتصاديات ارسطو التي يعلق عليها ، كما يرجع الى الاقتصاديين الانجليز والفرنسيين في ذلك العصر على حد سواء ، وترى عبقرية ماركس عند البحث عن منابع ( راس المال ) التي تبدو غير منسجمة في تاليف ماركس يستوحي على سبيل المثال افكار هيغل ودارون ، دون الوقوع في متناقضات ، لذلك يعتقد ان دراسة راس المال دراسة موضوعية والتعليق عليه تعليقا دقيقا لا غنى عنهما للفيلسوف لمساعدته على فهم تاريخنا وتحديد مكانة الفلسفة في هذا التاريخ ، كما يمكنهما ان يسهما ايضا في طرح مشكلة عصرنا طرحا افضل الا وهي مشكلة فلسفة التاريخ ([[230]](#footnote-231)).

فقد استوعب ماركس وانجلس الفكر البشري قبلهما وتناولاه بعين فاحصة ناقدة ، الامر الذي يؤكد ان فلسفتهما متفتحة ، كما يؤكد عدم انطوائيتها وانعزليتها ودوغمائيتها ، فقد بين تاريخ الفلسفة والعلم الاجتماعي بكل وضوح ان الماركسية لا تشبه الانعزالية بشيء ، بمعنى انها مذهب متحجر ومنطو على نفسه قام بمعزل عن الطريق الرئيس لتطور المدنية العالمية بل العكس فان عبقرية ماركس تكمن في كونه اجاب على الاسئلة التي طرحها الفكر الانساني التقدمي ، وقد ولد مذهبه بوصفه التتمة المباشرة الفورية لمذاهب اعظم ممثلي الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية ، كما ان مذهب ماركس متناسق وكامل ويعطي الناس مفهوما منسجما عن العالم لا يتفق مع أي ضرب من الاوهام ومع أي رجعية ومع أي دفاع عن الطغيان البرجوازي وهو الوريث الشرعي لخير ما ابدعته الانسانية في القرن التاسع عشر ، الفلسفة الالمانية والاقتصادي السياسي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية ([[231]](#footnote-232)).

تعد المادية الديالكتيكية احد اقسام الفلسفة الماركسية وعبارة المادية الديالكتيكية التي تعرف بها النظرية كان قد اكتشفها الاشتراكي بليخانوف ومعنى المادية من الناحية الانطولوجية ( الوجودية ) هي ان المادة ، الطبيعة والعالم المحسوس ، كلها يجب ان تؤخذ من دون تحفظات على انها حقائق واقعية من دون ان تستمد واقعيتها وحقيقتها من أي مصدر فوق الطبيعي او فوق المحسوس ، أي مصدر خفي ، اما من الناحية المعرفية فيعني ان تلك الحقائق المشار اليها لا تعتمد في وجودها على عقل الانسان وادراكه وعلى اساس هذه الفكرة وبناء عليها لا يحتاج العالم المحسوس الى عالم متعال يمنحه التاييد المنطقي او الاعتبار الخلقي ، فالمادي الديالكتيكي يرى ان اسبقية المادة او العقل هي مسالة علمية يجب ان يعالجها ويتناولها العلم ([[232]](#footnote-233)).

اما كلمة ديالكتيكية ، فتعني ان كل الاشياء ومنها الحيه في تغير دائم وهذا التغير يتولد جزئيا من الوسط المحيط أي الظروف الخارجية وجزئيا من داخل الاشياء ذاتها وهذا يصدق على المجتمعات والافراد ([[233]](#footnote-234)).

لذلك عادة ما يطلق على الفلسفة الماركسية بالراديكالية الفلسفية الصادرة عن الديالكتيك الهيغلي ([[234]](#footnote-235)). ان اهم سمة تسم الفلسفة الماركسية لا تكمن في الاعتراف بمادية العالم فحسب بل وفي الاعتراف بان المادة ، الطبيعة توجد دائما في حركة ابدية مقننة وفي تبدل وتطور مستمرين وسميت المادية الديالكتيكية لان اسلوبها في النظر الى الحوادث الطبيعية او طريقها في البحث والمعرفة ديالكتيكية ولان تعليلها حوادث الطبيعة وتصورها لهذه الحوادث اي نظريتها مادية ، اما المادية التاريخية فتوسع نطاق مبادئ المادية الديالكتيكية حتى تشمل دراسة الحياة الاجتماعية وتطبق هذه المبادئ على حوادث الحياة الاجتماعية أي على دراسة المجتمع ودراسة تاريخه([[235]](#footnote-236)) .

# علمية الماركسية

تؤكد الماركسية بوصفها تعميما فلسفيا لنتائج العلوم الطبيعية ارتباطها واعتمادها على تلك العلوم وهي نظرية للمعرفة مستندة الى العلوم الطبيعية وهذا ما يؤهلها خلافا لكل الفلسفات لان تكون فلسفة علمية وواقعية فهي تغتني بتطورات العلوم عن طريق تعميم نتائجها فهي الفلسفة الوحيدة التي تعتمد على اساس وطيد بين سائر العلوم الحديثة فقد نشأت نتيجة التطور التاريخي للفلسفة والعلوم الطبيعية وفي عملية تطور الفلسفة تبدل مفهومها ومهامها ومكانها بين العلوم اذ ان نشوء الماركسية في الاربعينيات من القرن التاسع عشر كان ايذانا لدحض الفلسفة القديمة التي طمحت القيام بدور علم العلوم، فقد اعترفت الماركسية علنا بان الفلسفة التي تحاول الوقوف فوق العلوم غير لازمة فالمادية الحديثة ديالكتيكية في جوهرها وما عادت تحتاج بعد الان الى أي فلسفة تقف فوق العلوم الاخرى([[236]](#footnote-237)) .

وخلافا للانظمة الفلسفية السابقة لا تظهر الماركسية في شكل علم يسيطر على العلوم الاخرى بل تاتي كاداة للاستقصاء العلمي وطريقة تنفذ الى اعماق جميع العلوم الطبيعية وتغتني بما تاتي به هذه العلوم خلال تطورها الامر الذي يدل على واقعية الفلسفة الماركسية وعلميتها وموضوعيتها وعدم انعزاليتها ودوعمائيتها ([[237]](#footnote-238)).

بدأ اهتمام الماركسية بمشكلات العلوم الطبيعية في الاربعينيات من القرن التاسع عشر ، لكن هذا الاهتمام كان في البداية ثانويا استدعته دراسة انجلس لفلسفة الطبيعة الهيغلية وفي اواخر الخمسينيات اطلع انجلس على الاكتشافين العلميين الكبيرين اللذين توصلت اليهما علوم الطبيعة في العقدين الرابع والخامس وهما النظرية الخلوية ونظرية تحول الطاقة ، فشرع انجلس بتعميمهما الفلسفي من مواقع الديالكتيك المادي فطلب من ماركس ان يرسل اليه كتاب هيغل ، فلسفة الطبيعة وعبر عن رغبته في المقارنة بين ما كتبه هيغل وبين الاكتشافات الحديثة للعلوم الطبيعية([[238]](#footnote-239)) .

وفي عام 1859 كان بمتناول ماركس وانجلس الاكتشاف الثالث لعلوم عصرهما وهو نظرية التطور والارتقاء التي جاء بها دارون (1809 – 1882 ) في كتابه اصل الانواع وقد قرأ ماركس وانجلس هذا الكتاب وتناولاه بالتحليل ، فقد اكد انجلس في رسالة الى ماركس ان كتاب دارون رائع فالغائية ([[239]](#footnote-240)). في احد جوانبها لم تكن قد قضي عليها بعد والان قد تم فعل هذا فضلا عن ذلك لا يعرف التاريخ محاولة بمثل هذه العظمة وهذا النجاح لاثبات التطور التاريخي في الطبيعة ، كما اكد ماركس ان مؤلف دارون غاية في الاهمية وهو يصلح لان يكون اساسا علميا طبيعيا لفهم الصراع التاريخي الطبقي([[240]](#footnote-241)) .

ومع ذلك فلم ياخذ ماركس وانجلس كتاب دارون على علاته بل بينا ما فيه من جوانب ايجابية واخرى سلبية اذ اكد انجلس انه يقبل من المذهب الدارويني نظرية التطور ، اما منهج دارون في البرهنة على الصراع من اجل البقاء ، الانتخاب الطبيعي ، ليس سوى تعبير اولي مؤقت وناقص عن واقعه تم اكتشافها وياخذ انجلس على دارون انه لا يرى وجود العمل المتناسق للطبيعة العضوية ، فعالم النبات يقدم لعالم الحيوان الاوكسجين والغذاء وعالم الحيوان يقدم مقابل ذلك للنبات السماد وحامض الفحم ، أي تفاعل الاجسام الطبيعية ، الحية والميتة ، يستدعي التناغم بقدر ما يستدعي الصراع ويستلزم النزاع بقدر ما يستلزم التعاون ، كما يرى انجلس انه ليس المذهب الدارويني عن الصراع من اجل البقاء سوى نقل لمذهب هوبز ( حرب الكل ضد الكل ) قلبا وقالبا ، من الميدان الاجتماعي الى الطبيعة الحية وسوى استنساخ لاطروحة المزاحمة الحرة العزيزة على قلوب الاقتصاديين البرجوازين والمربوطة بنظرية السكان المالتوسية([[241]](#footnote-242)) .

ويبين انجلس ان الفارق الجوهري بين المجتمعات البشرية والحيوانية يكمن في ان الحيوانات تجمع الادوات بينما يقوم البشر بانتاجها وهذا الفارق الجوهري يجعل من المستحيل تطبيق قوانين تصح بالنسبة للمجتمعات الحيوانية بصورة مباشرة وحرفية على المجتمعات البشرية ، كما ان الانسان لا يخوض كفاحا من اجل البقاء فقط بل يناضل من اجل لذته ومن اجل زيادتها وهو على استعداد للتخلي عن المتع الدنيا مقابل المتع العليا ، كما ان الانتاج البشري يدرك في مرحلة معينة مستوى عاليا ينتج فيها منتجات ليست ضرورية فقط بل كمالية ، الامر الذي يتحول معه الصراع من اجل البقاء الى صراع من اجل وسائل التطور ومن اجل وسائل تطور منتجة اجتماعية ، بناءاً عليه لا تعود المقولات المقتبسة من العالم الحيواني قابلة للاستعمال في المجتمع البشري ([[242]](#footnote-243)).

ومن الجدير بالذكر ان نظرية دارون لا تنفي وجود الخالق ، كما انها لا تتعرض لاثبات وجوده ، ما تنكره هو كون الانسان خلق انساناً على الشكل الذي هو عليه الان اذ ترى ان الانسان صار الى ما هو عليه عن طريق النمو والتحول والارتقاء بمقتضى قانون الاصطفاء النوعي الطبيعي([[243]](#footnote-244)) ،

كان لا بد لانجازات العلوم الطبيعية ان تنعكس على طابع التفكير العلمي في تلك المدة ، اذ كانت السمة المميزة لعلوم الطبيعة هي ان كل علم كان يتعمق بمفرده بالكشف عن الماهية المادية الديالكتيكية للطبيعة ، فالعلوم الطبيعية بمسيرتها وبمضمونها كانت تعمل ، كما يقول انجلس ، على رصد الانتقالات والارتباطات المفردة بين حلقات سلسلة الوجود حتى بين اصغرها كما بينت تلك العلوم ، ان الطبيعة في اخر تحليل تعمل جدليا لامتيافيزقيا([[244]](#footnote-245)) .كما ان اسلوب التفكير الميتافيزيقي السائدا قبلا في علوم الطبيعة اصبح عائقاجديا في طريق تطور تلك العلوم بالذات فقد كشف تطور تلك العلوم عن تناقضات بين المعطيات العلمية التي جمعت وبين طريقة التفكير الميتافيزيقية ، وكان اكتشاف القوانين الاساسية للطبيعة وصياغة النظريات العلمية المعممة يهددان بصورة عفوية لطرد الميتافيزيقيا ويتطلب بالحاح منهجا جديدا في التفكير وحينذاك دق في الميدان الفلسفي ايضا ناقوس نعي الميتافيزيقيا القديمة([[245]](#footnote-246)) .

## نظرة الماركسية للجمال

علم الجمال هو علم يدرس القوانين العامة لتطور علاقات الانسان الجمالية بالواقع ولاسيما في الفن كشكل متميز من اشكال الوعي الاجتماعي او هو علم يدرس علاقات الانسان الجمالية بالواقع عموما ويدرس اعلى اشكال هذه العلاقات الا وهو الفن على وجه التخصيص ، وعلم الجمال من العلوم الاجتماعية التي اطلق عليها انجلس علوما تاريخية اذا العامل المشترك بينها جميعا هو انها تدرس ظروف الناس والعلاقات الاجتماعية والحقوقية وانواع الدولة مع بنائها الفوقي المثالي المتجسد في الفلسفة والدين والفن وعلم الجمال الماركسي مرتبط بالفلسفة الماركسية وبموضوعاتها الرئيسة فهو يرتبط بنظرية المعرفة الماركسية التي تدور حول العلاقة بين الفكر والوجود فهو يحل مسالة العلاقة الجمالية بالواقع بناءا على اسبقية الوجود على الفكر وديالكتيكية العلاقات بين الواقع والوعي في وحدة عضوية مع التطبيق أي انه يعتمد على نظرية الانعكاس وهو يتخذ من الفهم والتفسير الماديين للتاريخ اساسا له أي انه من غير الممكن حل مسالة نشوء وتطور الوعي الجمالي عموما والفن خصوصا حلا صحيحا من دون الاعتماد على النظرية المادية للتاريخ([[246]](#footnote-247)) .

يرى ماركس ان التشكيلة الاجتماعية ذات تشابك معقد متحرك وتاثير متبادل بين جوانبها المختلفة يؤدي العامل الاقتصادي الدور الحاسم في نهاية المطاف ، كما يؤكد انجلس ان التطور السياسي والحقوقي والفني والادبي يرتكز على التطور الاقتصادي ، لكنها جميعا تؤثر بعضها في بعض وفي البناء التحتي لذا فان تاكيد تاثير العوامل الاقتصادية في الابداع الادبي ليست عقيدة صارمة بل هو فرضية تكتسب صلاحيتها فقط بمقدار ما تؤيدها الوقائع ، والعنصر الاساسي – حسب المادية التاريخية – في دراسة الابداع الادبي يتمثل بكون الادب تعبير عن رؤية للعالم وفي كون الرؤى للعالم ليست وقائع شخصية بل اجتماعية([[247]](#footnote-248)) .

أي ان ماركس وانجلس لم يطبقا طريقة جبرية على الفن أي كونه انعكاس للقاعدة التحتية ، الاقتصادية فقط([[248]](#footnote-249)) .الامر الذي اكده لوكاتش الذي طور مساهمات ماركس وانجلس ومقالات لينين وتنظيرات غرامشي (1891– 1937) والفكرة المحركة لمداخلاته ان أي اديب او عمل لا يبزغ من العدم بل يحضر ويشترط ويولد في سياق مسار تاريخي اجتماعي يحدده ويفسره ويجيب على مشكلاته كما ان العلاقة بين الادب والمجتمع لا تتم – حسب لوكاتش – باسلوب الانعكاس المباشر بل بمنهجية ديالكتيكية انطلاقا من افكار ماركس التي يراها هي التي اوصلت نظرية الانعكاس الى كمالها الجدلي أي الى تصور جدلي للعلاقة بين الوجود والوعي([[249]](#footnote-250)) .

من جملة ما اكده ماركس وانجلس بخصوص الفن بوصفه انعكاس للواقع ، ان الفن في ظروف التشكيلات الاجتماعية الطبقية المتناحرة يحمل طابعا طبقيا ، فالطبقات السائدة تفرض على الطبقات الاخرى تصوراتها وافكارها كما تصور مصالحها الانانية على انها مصالح عامة ، فافكار الطبقة السائدة هي في كل عصر الافكار السائدة ايضا ، أي ان الطبقة التي هي القوة المادية السائدة في المجتمع هي في الوقت ذاته القوة الفكرية السائدة([[250]](#footnote-251)) .

وتفرض الطبقة السائدة المسيطرة الهتها وقوانينها واخلاقها وكل الايديولوجيات التي تبرر سيطرتها ([[251]](#footnote-252)).فلا يمكن ان يكون ثمة علم اجتماعي غير متحيز في مجتمع قائم على النضال الطبقي اذ من السذاجة الصبيانية ان تطلب علما كهذا في هذا المجتمع وهو كالطلب من الصناعيين عدم التحيز في مسالة ما اذا كان يجدر تخفيض ارباح رأس المال من اجل زيادة اجرة العمال([[252]](#footnote-253)) .

#### الاشتراكية الماركسية

تختلف الاشتراكية الماركسية التي اسسها ودعا الى اقامتها ماركس وانجلس عن كل ما سبقها فقد كانت اكثر الاشتراكيات السابقة طوباوية ، خيالية ، لا سيما تلك النظرة التي مثلها الفلاسفة الخياليون سان سيمون وفورية واوين والتي كان سلاحها التشهير والنقد فقط بهذا الوضع الاقتصادي او ذاك لان هؤلاء الفلاسفة لم يجدوا الوسائل الموضوعية للقضاء على الشقاء الذي كانت تعانيه البروليتاريا ايامهم ، فكل ما فعلوه هو وضع مشروع فكري مثالي خيالي مستوحى من ادمغتهم لصورة مجتمع كامل وقارنوه مع واقعهم المعاش ، كما انهم كانوا يجهلون قانون تطور المجتمع الراسمالي ولم يستطيعوا ان يكشفوا العلاقة الموضوعية بين المجتمع الذي ينتقدونه والمجتمع الذي يحلمون به ، فبقيت اشتراكيتهم خيالية بعيدة عن التحقق([[253]](#footnote-254))، الامر الذي اكده انجلس بقوله ان الاشتراكية السابقة كانت تنتقد اسلوب الانتاج الرسمالي القائم وعواقبه ولكنها لم تستطع ان تفسره و من ثم لن تتغلب عليه بل اعلنت انه غير صالح اطلاقا([[254]](#footnote-255)) .

اما الاشتراكية الماركسية فهي لم تكن اسطورة او وحيا ولا نظاما فلسفيا ميتافيزيقيا بل هي علم قبل كل شيء والعلم كما هو معروف ليس تصورات ذاتية محضة بل معرفة موضوعية للواقع تمدنا بالوسائل لتغييره ،فمن هنا جاء وصف الاشتراكية الماركسية بانها علمية فهي تعتمد على اكتشافين وهما نظرية التاريخ المادية واكتشاف سر الانتاج الراسمالي بواسطة فائض القيمة وهذين الاكتشافيين العظيمين انما نحن مدينون بهما لماركس فبفضله اصبحت الاشتراكية علما([[255]](#footnote-256)) .

ومن الجدير بالذكر ان ماركس كون عن طريق دراسة الفلسفة والعلوم الطبيعية نظرة علمية هي المادية الديالكتيكية التي ادى تطبيقها على المجتمعات الى ظهور المادية التاريخية التي اكتشف ماركس بواسطتها قوانين تطور المجتمع الراسمالي وهي قوانين موضوعية سابقة على وعي الناس وارادتهم وذلك لان الانتاج بوصفه النشاط الذي يؤمن للناس وسائل معيشتهم هو الذي يكون العامل الاساسي في المجتمعات ويتحكم في تاريخها ، اذ تحدد العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية والافكار بواسطة هذا العامل([[256]](#footnote-257)) .

هذه النظرة العلمية اتاحت لماركس دراسة مجتمع زمانه وهو المجتمع الراسمالي فكتب في مقدمة كتابه ( رأس المال ) ان الهدف الرئيس لهذا المؤلف هو معرفة القانون الاقتصادي لحركة المجتمع المعاصر([[257]](#footnote-258)) ، فعن طريق التحليل الموضوعي تسنى لماركس اكتشاف التناقض الذي ينبت وينمو في الراسمالية حتى يؤدي الى نشوب ازمة يموت بسببها النظام الراسمالي ، فليست العاطفة او الخيال هي التي ادت بماركس الى عد البروليتاريا الطبقة الوريثة حتما للبرجوازية ، بل هو التحليل الموضوعي للراسمالية التي اكتشف ماركس انها لا تستطيع العيش الا بفائض القيمة أي باستغلال البروليتاريا ، فالتناقض بين مصالح الطبقتين المذكورتين جزء لا يتجزأ من الراسمالية([[258]](#footnote-259)) .

والاشتراكية ذات طابع تطوري ، فالمجتمع الاشتراكي ليس ثابتا ، بل ينبغي عده ، كاي نظام اجتماعي اخر قابلا لتغيرات وتطورات وتحولات دائمة ، ان ميزته الفاصلة عن النظام الراسمالي تقوم في تنظيم الانتاج على اساس الملكية العامة لجميع وسائل الانتاج([[259]](#footnote-260)) .

##### علاقة الماركسية بهيغل

جاءت الفلسفة الكلاسيكية الالمانية قمة في التطور الذي طرأ على اسلوب التفكير الديالكتيكي في العصر الذي سبق ظهور الماركسية ومن اهم المنجزات التي جاءت بها تلك الفلسفة هي تاسيس الديالكتيك بوصفه نظرية للتطور والمعرفة والمنطق ، كما برز في هذه الفلسفة لاول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي ، المنطق الديالكتيكي الذي يتجاوز الحدود التي وضعها المنطق الصوري التقليدي واصبح منظومة من المقولات الوثيقة الارتباط عضويا مع بعضها والتي تتغير وتتطور على الدوام مع مسيرة المعرفة المتطورة([[260]](#footnote-261)) .

بلغت الفلسفة النظرية ذورتها على يد هيغل الذي شيد بناءا فلسفيا ضخما يقوم على تصورات مجردة يربط بينها منطق من نوع خاص هو المنطق الديالكتيكي وقد كان لهيغل وفلسفته دورا رئيسا في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث المعاصر لدرجة يمكن القول معها ان كل تاريخ الفلسفة الغربية في القرن التاسع عشر يمكن ان يكون مجرد فعل او رد فعل ضد هيغل ، كما يمكن القول ان هيغل كان المصدر الرئيس لمعظم الاتجاهات الفلسفية المعاصرة ، اما تفنيدا او تأييدا ، فقلما نجد فلسفة من فلسفات القرن العشرين لا تبدا من هيغل ، اما مناصرة او معارضة له([[261]](#footnote-262)) .

فقد اكد هيغل ان كل ما يحيط بنا يمكن ان ينظر اليه على انه مثال للديالكتيك ، فجميع الاشياء متناهية وبدلا من وجودها المستقر النهائي فهي متغيرة ومتحولة وهذا هو ما يعنيه هيغل بديالكتيك المتناهي الذي يصبح المتناهي بواسطته ، ضمنا او بالقوة شيئا اخر غير ما هو عليه ، فالديالكتيك في المتناهي يضطره الى ان يجاوز حالته المباشرة او وجوده الطبيعي ، ويتحول فجأة الى ضده ([[262]](#footnote-263)). كما بين هيغل انه من الاهمية بمكان ان ندرك طبيعة الديالكتيك وان نفهمها فهما سليما ، فالديالكتيك بصفة عامة هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل ما يتم عمله في عالم الواقع ، بل انه روح كل معرفة تكون حقا علمية([[263]](#footnote-264)) ، والديالكتيك – حسب هيغل – أي التطور ، التغير ، يسود في جميع الحالات الجزئية في العالم الطبيعي والروحي على السواء ، فقد اكد ان كل شيء في الحياة سواء اكان من الامور الوجدانية ام الجسمية ام العقلية يكمن الديالكتيك في طبيعته فالدرجات القصوى للالم والفرح ينقلب احدهما الى الاخر والقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحه بالدموع وغالبا ما يعبر الحزن العميق عن نفسه باتسامة([[264]](#footnote-265)) .

وقد اكد ماركس انه برغم التشويه الذي يلحقه هيغل بضلاله بالديالكتيك الا ان ذلك لا يمنع ان يكون السباق الى عرض حركة الديالكتيك الجماعية بصورة واعية واضحة([[265]](#footnote-266)) . فقد احتوت فلسفة هيغل على فكرة الحركة والصيرورة والتطور والتي كانت موضع اهتمام ماركس وانجلس لانها كما يريان اوقفت انتشار المنهج الميتافيزيقي الذي كان ينظر للطبيعة على انها جامدة ، ثابتة غير متطورة او تشكلت مرة واحدة والى الابد ، فالفكرة الاساسية الكبرى القائلة ان العالم لا يتكون من اشياء جاهزة منجزه ثابتة بل من مجموعة من التفاعلات اذ الاشياء التي تبدو ثابتة وكذلك صورها في الذهن أي المفاهيم تتغير على الدوام ، تنشأ وتزول وحيث التطور يشق في اخر المطاف طريقا لنفسه رغم جميع الصدف الظاهرة ورغم الخطوات المؤقتة الى الوراء ، هذه الفكرة الكبرى قد نفذت عميقا منذ هيغل الى الوعي العام إذ انه يكاد لا يعمد احد الى دحضها في شكلها العام([[266]](#footnote-267)).

ويتابع لينين فهو يرى ان هيغل مؤسس الديالكتيك الحديث بوصفه منهجا ومذهبا للترابط الكلي ، مذهبا للحركة والصيرورة والتغير والتطور والنمو والانبساط والتقدم ونشوء وزوال ولادة وموت كل الاشياء وتحول الكم الى كيف ، فالتطور – حسب هيغل – ليس متصلا فحسب بل ينطوي على الاتصال والانقطاع ففيه تدرج وقفزات ، فالتغيرات الكمية مثلا تؤدي الى تحولات كيفية ، والتطور يحتوي على قفزات ، وصراع الاضداد أي التناقض هو دافع الحركة ومصدرها والتناقض في صلب الاشياء هو قوام عملية التطور او عملية السير التحولي([[267]](#footnote-268)) .

كما اكد لينين انه بفضل هذا الديالكتيك الكلاسيكي الالماني اتيحت امكانية الانتقال من المادية السابقة الميتافيزيقية الى المادية الديالكتيكية فمن المعروف ان ماركس لم يتوقف عند مادية القرن الثامن عشر بل دفع الفلسفة خطوات الى الامام فاغناها بمكتسبات الفسلفة الكلاسيكية الالمانية ولا سيما بمكتسبات هيغل الذي قاد بدوره الى مادية فيورباخ واهم هذه المكتسبات هو الديالكتيك ، أي نظرية التطور باكمل مظاهرها واشدها عمقا واكثرها بعدا عن ضيق الافق ، نظرية نسبية المعارف الانسانية التي تعكس المادة في تطورها الدائم([[268]](#footnote-269)) .

وعلى الرغم من تلك الفكرة الهيغلية المهمة في الديالكتيك ، أي فكرة التطور الا ان ديالكتيك هيغل لم يكن صالحا للاستعمال من وجهة نظر ماركس وانجلس فديالكتيك هيغل مثالي لانه ديالكتيك الفكرة المطلقة وتطورها وسيرها عبر مراحل ودرجات عديدة ، فالفكرة المطلقة لا توجد منذ الازل فحسب ، بل هي روح كل العالم القائم الحقيقية الحية وهي تتطور لتعود الى نفسها من خلال الدرجات التمهيدية وكل هذه الدرجات داخلة في الفكرة([[269]](#footnote-270)) .

فالفكرة المطلقة هي التي تحرك التاريخ والثقافة ، والتي هي موجودة في ذاتها ومن اجل ذاتها في التجليات الفنية والدينية تتعرف الى نفسها في هذه التجليات بوصفها في ذاتها ومن اجل ذاتها فالتاريخ تاريخ الروح المطلق ([[270]](#footnote-271)).

كما ان فلسفة هيغل للتاريخ هي نمو لروح العالم من خلال برهاته الخاصة التي تظهر في ارواح الشعوب الفردية([[271]](#footnote-272)) .وقد سلك هيغل في مذهبه الجمالي مسلكا ميتافيزيقيا اذ بدأ بحثه بالفكرة المطلقة وبعد ذلك وضع ما يشبه تاريخاً للفن وذلك في نظرية الانماط الثلاثة الرئيسة التي فسر بها تطور الفن عبر الحضارات الانسانية وقد اكد في كل ابحاثه مهمة الفن في التعبير عن الفكرة المطلقة وكذلك مهمة الدين والفلسفة واكد ارتباط الفن والدين والفلسفة حين نظر اليها على انها مظهر للفكرة المطلقة ، وان هذه الاخيرة تعي نفسها من خلال هذه النظم الفكرية الثلاثة ، فالفكرة المطلقة هي محور مذهب هيغل ذلك لان كل ما في الوجود من ظواهر طبيعية او مادية او نظم انسانية او فكرية انما هي في النهاية مظهر من مظاهر تشكلات الفكرة وقانون هذه التشكلات هو ما يسميه هيغل بالديالكتيك وقوامه حركة وصيرورة مستمرة([[272]](#footnote-273)) .

ويقدم هيغل تفسيرا لتاريخ الفن على اساس من فلسفته في تحقق الفكرة ، فبحسب تحقق الفكرة ظهرت انماط الفن المختلفة على مدى تاريخ الحضارات والفكرة هي المضمون الذي تتخذ الاشكال الخارجية المناسبة لمستوى تطوره فالشكل مرتبط كل الارتباط بالمضمون وتبعا لهذا الارتباط يقدم هيغل ثلاثة انماط رئيسة للفن وهي النمط الرمزي والكلاسيكي والرمانطيقي ويتميز كل نمط من هذه الانماط بخصائصه المستمدة من ميتافيزيقيا هيغل في علاقة الفكرة بتجسدها الخارجي ([[273]](#footnote-274)).

ويعتبر الشعر من الفنون الرومانطقية وهو اكثر الفنون تحررا من المادة وهو اقدرها على تقديم الجمال بالوسائل المجردة الروحية وقد قسمه هيغل تقسيما ثلاثيا ، فمنه الشعر الملحمي والغنائي والدرامي ، كما قسم الدرامي الى تراجيدي وكوميدي ونوع ثالث مركب منهما([[274]](#footnote-275)) .

بالرغم من ان فلسفة هيغل حفلت بالكثير من النظريات والرؤى الاصيلة القيمة قد تورطت في كثير من متاهات الميتافيزيقيا اذ خضعت للمنطق القبلي الذي يميل الى فرض التقسيمات الثلاثية لتطور الحضارة الانسانية والانماط الفنية وجعلت محور التطور هو عملية الوعي الخاص بالفكرة المطلقة([[275]](#footnote-276)) .

وهناك من يرى ان تجربته مع الفن غير ذات نفع مع الضرورات المستحكمة في مذهبه ، فالفن لم يكن بالنسبة له سوى مرحلة من مراحل تقدم العقل باتجاه الحقيقة([[276]](#footnote-277)) .

لذلك وجب تقويم المذهب الهيغلي الامر الذي قام به ماركس وانجلس فهما الوحيدين اللذين خلصا الديالكتيك من الفلسفة المثالية الالمانية وطبقاه في المفهوم المادي عن الطبيعة والتاريخ([[277]](#footnote-278)) .ورأى انجلس ضرورة وقف هذا المسخ او التحريف الفكري فمن وجهة النظر المادية تكون المفاهيم الانسانية انعكاسات للاشياء الواقعية بدلا من كون الاشياء الواقعية انعكاسات لهذه الدرجة او تلك من الفكرة المطلقة ولهذا قلب ديالكتيك هيغل او اوقف على قدميه بعد ان كان يقف على راسه([[278]](#footnote-279)) .

ويظهر الفهم الماركسي للديالكتيك في مؤلفات ماركس الاقتصادية التي حلل فيها اسلوب الانتاج الراسمالي مستندا الى المنهج الديالكتيكي ، فماركس لم يترك لنا كتاب في المنطق بل ترك لنا منطق راس المال اذ طبق ماركس على علم واحد المنطق والديالكتيك ونظرية المعرفة ، كما لا يمكن فهم راس المال لا سيما فصله الاول فهماً كاملا بدون دراسة وفهم كل منطق هيغل([[279]](#footnote-280)) .

لذلك يقرن كثير من الباحثين اصالة الماركسية باتباعها للمنهج الديالكتيكي فهو حجر الاساس ([[280]](#footnote-281)). وفي كتاب راس المال اعلن ماركس صراحة دفاعه عن هيغل ضد الذين لم يفهموه ولم يعرفوا جوهر فلسفته الحقيقي ، كما بين انه تلميذ ذلك المفكر العظيم([[281]](#footnote-282)) .

ثمة من يرى ان ماركس الشاب يدين لفيض هيغل النظري ، فموقعه يتعين بالنسبة الى هذا الفيض ونقده هو الاخر ينمو ضمنه ليقوده بعد ذلك لتمديد علم التاريخ ، أي المادية التاريخية ويرى ان ماركس لم يكن قط هيغليا بالمعنى الدقيق ، ففي مرحلة اولى كان ماركس واصدقاءه الذين اطلقوا على انفسهم الهيغليين اليساريين كان كانطيا او على الاقل تلميذا لمذهب ارادي اخلاقي وسياسي ورثه من عصر التنوير ، وفي مدة ثانية ارتبط بفيورباخ ولم يستطع ان يمسي ماركسيا الا عندما تحرر من القبليات الايديولوجية في فلسفة التاريخ الهيغلية ، كما ان ابراز الملك الديالكتيكي الهيغلي في راس المال هو مجرد تظرف من قبل ماركس الا انه تظرف بعيد المغزى يذكرنا به لينين بقوله ان كل تحليل علمي وكل نتاج للمفاهيم اذا كان ذا مفعول علمي مشروع وناجح فهو يمر بطريق المنهج الهيغلي ولو كان يريد ان يتجاوزه او يناقضه([[282]](#footnote-283)) .

من الملاحظ ان هناك اختلاف بين هيغل وماركس بشان المنهج الديالكتيكي وطريقة استعماله بينه ماركس بقوله ( لا تختلف طريقتي الديالكتيكية عن الطريقة الهيغلية في الاساس فحسب ، بل هي بالاحرى نقيضها بالضبط ، فعند هيغل ان حركة الفكر التي يشخصها تحت اسم الفكرة هي مبدعة الواقع ، هذا الواقع الذي لا يعدو كونه الشكل الظاهري للفكرة وعندي على العكس ان حركة الفكر ليست سوى انعكاس الحركة الحقيقية المنقولة الى دماغ الانسان ومترجمة فيه )([[283]](#footnote-284)) .

من الملاحظ ان ماركس يتهم هيغل بالتجريد واللاواقعية لان الاخير يعتبر حركة الفكر او الفكرة مصدرا للواقع وهذا يعني ان الفكر مستقل وفوق كل ذلك ينتج الواقع .

هناك من الباحثين من يرى ان هذا الزعم يختلف في الحقيقة عما يعنيه هيغل ، اذ ان الفكر او الفكرة عند هيغل تعد مصدرا للحقيقة بالنسبة لنا فقط ولكنها ليست مصدرا للواقع في ذاته كما هو كائن لان الواقع موجود بصفة دائمة سواءاً فكرنا فيه ام لم نفكر ، ولهذا فان ما يدعوه هيغل بالفكر او الفكرة لا يختلف في الحقيقة في شيء عما يمكن ان نسميه بالوسيط الذي بدونه لا يمكن للحقيقة ان تصل الينا ، ان هذا الوسيط لا وجود له منفصلا عن الواقع لانه بكل بساطة هو الواقع في حد ذاته في حالة من الحركة وهذا نفسه ما يدعوه ماركس بانعكاس لحركة الواقع ، كما انها تعتبر بالنسبة لنا المصدر الوحيد لهذا الواقع ، انها اشبه بالوسيط ولكنها في الوقت نفسه لا تشتق مصدرها الا من الواقع ، بشان الديالكتيك الهيغلي وكيف انه يسير على راسه يرى الباحث ان ماركس لم يقدر الظروف السياسية والدينية الصعبة التي فرضت على هيغل هذا النهج في التعبير عن افكاره كما يرى ان التعديل الذي يدعيه ماركس للديالكتيك الهيغلي لم يؤد الى أي شيء جديد لانه لم يكن في الحقيقة سوى توضيح لما يرمي اليه هيغل بالفعل لذلك يبقى الديالكتيك الهيغلي اساسا للديالكتيك المادي وكان يمكن التجديد لو دحض هذا النهج واستبدل باخر مختلف عنه الامر الذي لم يقم به ماركس([[284]](#footnote-285)) .

ثمة رؤية اخرى للعلاقة بين ماركس وهيغل يراها التوسير ([[285]](#footnote-286)). وهي تتعلق بنص لماركس ورد في كتابه راس المال يقول فيه ان الديالكتيك الهيغلي يقف على الراس ويكفي ان نوقفه على قدميه كي نميز لبة العقلاني عن القشرة الصوفية([[286]](#footnote-287)) . اذ يرى التوسير ان عملية القلب الماركسي لهيغل ، أي قلب ديالكتيكيه لا تعني باي حال تغيير وجهة الديالكتيك فقط ، أي بتحويل تطبيقه من العالم العلوي الى العالم الواقعي السفلي ، بل ان المسالة الجوهرية في عملية القلب لا في تغير اتجاهه بل في تحويل بناه الداخلية فان كان الديالكتيك الماركسي عقلانيا وليس صوفيا مرتبكا مربكا ، كما هو الحال عند هيغل فهذا يظهر في تجديد بناه الداخلية ويرى ان القضايا الاساسية للديالكتيك الهيغلي كالتاكيد والنفي ونفي النفي وتحول الكم الى كيف لها بنية مختلفة عند ماركس عنها عند هيغل([[287]](#footnote-288)).

وليست المسالة بين هيغل وماركس قلب المثالية الى المادية فهذا اغراق في العموميات – حسب التوسير – لان هذه المسالة كان قد قام بها فيورباخ في السابق على المستوى الايديولوجي أي من دون تطبيق ، فالمسالة بين هيغل وماركس لا تتعلق باستبدال اتجاه باخر ، مثالي بمادي ، بل ان المسالة الجوهرية تتعلق بالديالكتيك ، فديالكتيك ماركس هو النقيض لديالكتيك هيغل ([[288]](#footnote-289)).

يعد التوسير من الشراح والقراء المتميزين لماركس ، لا سيما لكتابه(رأس المال) وبالرغم من ان التوسير لا يقدم تسمية منهجية واضحة لأسلوب قراءته لرأس المال الا انه يقدم مسوغات نظرية بشان ضرورة إعادة قراءته لا بوصفه مجرد كتاب وضعه ماركس بشان الاقتصاد آو البنية المادية للحاجات والاشياء والاجور والاسعار والارباح ولا بوصفه مجرد كتابة مضادة لتاريخ الاقتصاد السياسي ومناقصة لأفكار الأيديولوجية الألمانية لا سيما هيغل وفيورباخ ،بل ينظر أليه التوسير بوصفه واضعا نظرية حول القراءة ذاتها ،أي قراءة ثانية لاسلوب ومعنى القراءة ذاتها ،فالقراءة الفلسفية لرأس المال- حسب التوسير – هي شيء مضاد للقراءة البريئة تماما ،انها قراءة اثمة ، وهي تعتمد نفس الاسلوب الذي اتبعه ماركس بنفسه في قراءته لمؤلفات هيغل واستنتاجاته الفلسفية ، فماركس لم تنطل عليه النزعة الدينية للتأليف الهيغلي وفضل عليها اسلوب القراءة الديالكتيكية القائمة على النقد والتحليل والقلب والتنقيب وعليه لا يكون كتاب رأس المال مجرد درس في الكتابة الديالكتيكية بل هو حاوٍ لدروس مهمة في عملية القراءة نفسها ،فرأس المال –حسب التوسير – هو نص مناسب للحداثة الفلسفية لانه لا يقيم تمركزاً في موضعه الاساس نقد الاقتصاد السياسي بل هو يمثل رؤية علمية للعالم ويكشف عن فلسفة ثورية قابلة للتجدد وتعدد القراءات لذلك يعيب التوسير على الاوساط الفلسفية عدم العناية به او اعادة قراءته على الدوام ([[289]](#footnote-290)) لانه لم يكن انقلابا ثوريا في علم الاقتصاد السياسي فقط ،بل مجالاً خصباً لكشف وبناء وتأسيس المنهج البنيوي – التكويني الذي كان لينين سباقاً في التنبيه أليه في دفاتره الفلسفية وبملاحظة صريحة يقول فيها بضرورة وفائدة دراسة البنية المنطقية لرائعة ماركس (رأس المال) ([[290]](#footnote-291)) ولعل ماركس نفسه كان قد اشار الى منظومته المفاهيمية الخاصة عندما لّخص عملة الكبير بانه تحليل رأس المال في بنيته الاساسية ([[291]](#footnote-292)) وبالتالي فان النسق التحليلي الذي اتبعه ماركس كان يعتمد الكشف عن التنظيم الداخلي الفعال الذي يدلل تدليلاً ذاتياً على البنية الاساسية لحركة الرأسمال وصولاً الى حتمية انهياره وافلاسه الموضوعي ([[292]](#footnote-293)) .

يصمم التوسير على قراءة ماركس بوصفه ماديا وتخليصه من كل اثار المثالية – فالمشكلة الرئيسة هي الحضور الطاغي لهيغل في كل اطوار اعمال ماركس ، كما يرفض تصور أن ماركس اسس نظريته على تناقض اصلي مفرد فما دامت الماركسية علما والهيغلية ايديولوجية ، فالعلم لا يتحقق بواسطة قلب الايديولوجية ([[293]](#footnote-294)).

ان عملية القلب الماركسي لهيغل تعني عملية استخراج اللب العقلاني، النواة الذهنية في الديالكتيك الهيغلي وهذا القلب ليس ساذجا بل نقديا أي ان عملية القلب تعني تعرية ديالكتيك هيغل أي فصل النواة الذهنية العقلية عن الغلاف الوهمي الصوفي وعملية الفصل هذه ليست انتقائية ، أي اخذ شيء وترك اخر بل هي عملية استخراج تحويلي ، فديالكتيك ماركس هو ديالكتيك هيغلي محول لان عملية القلب تنطوي على تحويل البنى الداخلية للديالكتيك الهيغلي ، كما ان هذا الاستخراج لا يخلو من الالم فهو ظاهريا تقشير بينما هو فعلا عملية تحويل ما نستخرجه ([[294]](#footnote-295)).

ويظهر الفهم والتجديد الماركسي للديالكتيك من وجهة نظر التوسير في مقال ماوتسي تونغ الشهير ( حول التناقض ) سنة 1927 ، اذ يدور الحديث عن تناقض بمفهوم لا هيغلي الى حد كبير ، ومن العبث البحث عن مفاهيمه الاساسية عند هيغل ، مثل التناقض الاساسي والتناقض الثوري والتناقضات التناحرية وغير التناحرية ([[295]](#footnote-296)).

وللديالكتيك قوانين اساسية هي قانون تحول التبدلات او التغيرات الكمية الى كيفية ( نوعية ) وقانون وحدة وصراع الاضداد وقانون نفي النفي وكل قانون يعكس ناحية جوهرية من نواحي التطور الموضوعي وشكله وعامله وهي ذات طابع شمولي وعام فهي ترى في الطبيعة والمجتمع والفكر([[296]](#footnote-297)) .

والديالكتيك بوصفه علما عن اعم الصلاة واعم قوانين تطور العالم المادي واعم قوانين الوعي الذي يعكس هذا العالم تاخذ مبادئ الصلة العامة والتطور مبادئ اساسية له ، فمبدأ الصلة العامة في وحدة عضوية مع مبدأ الحركة والتطور لان الصلة في العالم المادي هي في الوقت نفسه تعني التفاعل ، ولان التفاعل هو الحركة والتطور ، فالطبيعة التي امامنا تشكل كلا مترابطا من الاجسام أي الوجودات المادية الممتدة من النجوم الى الذرات ومباشرة الى الاثير ، وحقيقة كونها مترابطة اشتملت سلفا على كونها تؤثر بعضها في بعض وان هذا التاثير المتبادل هو بالضبط الحركة([[297]](#footnote-298)) .

وينبغي فهم التطور على انه وحدة المتناقضات أي ان فحوى الديالكتيك ومفهومه الجوهري الاساسي هو التناقض فالاشياء حبلى بالتناقضات كما راى ماركس([[298]](#footnote-299)) . أي ان التناقض بوصفه وحدة وصراع الاضداد والاتجاهات المتعارضة في الشيء الواحد هو بالضبط محركها والتناقضات تسود في كل ظاهرات العالم فهي ملازمة لجميع الاشياء وتلك هي عموميتها ، أي ان عمومية التناقض وصفته المطلقة ذات معنى مزدوج فاولا توجد التناقضات في عملية تطور جميع الاشياء وثانيا توجد حركة التناقض في عملية تطور كل شيء منذ البداية حتى النهاية([[299]](#footnote-300)) .

فمهما تكن الظواهر التي ندرسها في الطبيعة او المجتمع فاننا نلاحظ انها تنطوي على تناقضات أي خصائص وحركات متناقضة تكون هي القوة الدافعة والمحركة ، اما خصوصية التناقض ، فنعني بها ان كل عملية تطورية في الطبيعة او المجتمع هي عملية خاصة في الوقت نفسه أي لها خصائص خاصة تختلف عن خصائص العمليات والاشياء الاخرى ، لهذا اتخذت التناقضات داخل كل عملية خاصة اشكالا خاصة وعملت كذلك بطريقة خاصة([[300]](#footnote-301)) .

ان الديالكتيك المادي بوصفه النظرية العامة للتطور يتسم باهمية عظمى فمن دونه يصعب رسم لوحة علمية عن العالم وهو اداة لا غنى عنها لمعرفة العالم معرفة علمية وتحويله تحويلا ثوريا ولهذا وصفه لينين بانه روح الماركسية([[301]](#footnote-302)) .وذلك لان الديالكتيك ثوري بطبيعته ومضمونه فهو يعد كل شيء في حركة وتطور وتغير ويكشف من ثم الطابع العابر تاريخيا لجميع ظاهرات العالم ولا سيما الاشكال الاجتماعية ، فقد اصبح الديالكتيك في مظهره العقلاني فضيحة وفضاعة عند البرجوازية ومفكريها العقائديين لانه يتضمن في تفهمه للاشياء الراهنة والاعتراف بها ، فكرة انكارها ونفيها المحتوم في الوقت ذاته ، فكرة دمارها وزوالها الضروري ولانه ينظر الى كل شكل اجتماعي متطور تاريخيا في حركته المائعة ومن ثمة ياخذ طبيعة هذا الشكل الانتقالية ووجوده المؤقت على السواء انه لا يلتزم باي شيء او يخضع له فهو بحكم جوهره نقدي وثوري معا([[302]](#footnote-303)).

###### التفسير الماركسي للتاريخ

نظريات لا ماركسية في تفسير التاريخ

سادت في علم الاجتماع والتاريخ نظريات مثالية واخرى واقعية مادية ولكنها رجعية كتفسير التاريخ والتطور الاجتماعي هذه النظريات التي يمكن ان نطلق عليها نظريات لا ماركسية هما نظرية الوسط الجغرافي والسكان اللتان لهما علاقة بالمادية التاريخية التي تؤكد على الدور الفعال لاسلوب الانتاج في تطور المجتمع وذلك لانهما شرطين مهمين لعملية الانتاج وغالبا ما اعطيا كاسباب للتطور الاجتماعي ، ولنعرض باختصار لابرز هذه النظريات :

1. **الوسط الجغرافي** : ونعني به الطبيعة التي تحيط بالمجتمع ، أي المناخ والارض والبحار والانهار وعالمي الحيوان والنبات ، والتضاريس الارضية وما يحويه باطن الارض ... الخ ، والوسط الجغرافي شرط ضروري للنشاط الانتاجي للانسان وبدون التفاعل مع الطبيعة أي النضال الذي يحصل الانسان بواسطته وسائل معيشته لا يمكن التفكير باي نشاط عملي انتاجي ، فالوسط الجغرافي يمكن ان يكون تاثيره مزدوجا على تطور المجتمع ، فالظروف الطبيعية الملائمة مثل وجود الخامات ، الغابات ، الانهار ، المناخ الجيد ، تساعد على تطور المجتمع ، اما الظروف الطبيعية غير الملائمة فانها تؤثر بشكل سلبي على المجتمع ، فانعدام وجود الخامات مثلا يعيق تطور الصناعة والمناخ الجاف جدا يعرقل تطور الزراعة .. بناءاً عليه يبالغ ممثلوا التيار الجغرافي في علم الاجتماع بدور الوسط الجغرافي في تطور المجتمع ، كما وظفت طروحات هذا التيار استعماريا واخذت شكل ما يسمى بالجيوسياسية او الجغرافية السياسية التي تبرر السياسة العدوانية لا سيما عند المانيا الهتلرية التي اعلن ممثلوا هذا الاتجاه رسميا مطلب ( المجال الحيوي ) للالمان الذي اصبح السند النظري للفاشية([[303]](#footnote-304)) .

ومن الجدير بالذكر ان التيار الجغرافي اقدم مذهب في علم الاجتماع البرجوازي ويعد مؤسس هذا المذهب المفكر الفرنسي مونتسكيو(1689– 1755) الذي اكد ان المناخ والتربة وحجم الارض وغيرها من العوامل الجغرافية تحدد قوانين الامم واخلاقها وكانت هذه النظرية ذات طابع تقدمي حينذاك اذ وجهت ضد التفسير الديني للتاريخ وضد الايديولوجية الاقطاعية العامة ([[304]](#footnote-305)).

علميا يعد التيار الجغرافي مفلس تماما ، فهو لا يستطيع معرفة اسباب التطور الاجتماعي والدحض الاكبر لطروحاته يكمن في وجود بلدين متجاورين لهما ظروف طبيعية جغرافية واحدة لكن النظم الاجتماعية مختلفة فيما بينهما ، فعلى سبيل المثال تشيكوسلوفاكيا والنمسا ، ففي الاولى بنيت الاشتراكية وفي الثانية تستمر الدولة البرجوازية ، كما ان هناك حقيقة علمية اخرى وهي ان الوسط الجغرافي يتطور ابطأ بكثير من تطور الحياة الاجتماعية ، فقد برزت الى الوجود نظم اجتماعية عديدة من اقطاعية الى برجوازية الى اشتراكية كانت اسرع تطورا من الوسط الجغرافي في تلك الحقبة الزمنية([[305]](#footnote-306)) . بناءاً عليه لا يقرر الوسط الجغرافي التطور الاجتماعي رغم انه شرط ضروري للحياة الاجتماعية انه فقط يمكن ان يساعد او يعرقل تطور المجتمع .

1. **السكان**: والشرط الاخر لحياة المجتمع المادية هو السكان ، ان الانتاج لا يمكن ان يتم بدون الناس الذين يشكل عملهم تلك القوة العظيمة التي تقهر الطبيعة وتحملها على خدمة مصالح الانسان ، فمن الطبيعي انه في ظروف معينة يمكن لعدد من السكان ان يؤثر في تطور البلاد ، واذا كان نمو السكان يلعب دورا حاسما في تطور المجتمع فلماذا تتاخر دول كالباكستان التي يوجد فيها ( 90 ) نسمة في الكيلو متر المربع الواحد في حين تتطور الولايات المتحدة الامريكية التي لا تزيد كثافة سكانها عن ( 23 ) نسمة في الكيلو متر المربع الواحد ، لذلك فان كثافة السكان وتكاثرهم لا تقرر الحياة الاجتماعية بل على العكس ان كثافة السكان ونموهم يتعلقان بطابع النظام الاجتماعي ففي البلدان الاشتراكية نجد نمو السكان عالي جدا ونسبة الوفيات اقل نسبة في العالم نظرا لعناية المجتمع الاشتراكي البالغة بالسكان وهناك تيار رجعي في علم الاجتماع هو التيار المالثوسي الذي اسسه الاقتصادي الانجليزي مالثوس الذي اعلن في نهاية القرن الثامن عشر عن اكتشافه قانون عدم التناسب بين زيادة السكان وانتاج وسائل العيش معللاً البؤس والجوع والبطالة والحرمان بهذا القانون كما اقترح طريقا للتخلص من هذه الافات وهو الامتناع عن الزواج وعدم انجاب الاطفال([[306]](#footnote-307)) .

وهي نظرية زائفة علميا ولكنها كانت ضرورية لرد الاعتبار للراسمالية ولتبرير الشقاء الذي سببته الى الشعب الكادح ، كما خدمت البرجوازية الرجعية الاستعمارية التي حاولت عن طريق تلك الاكاذيب ان تفسر لا التناقضات العميقة في الاستعمار فحسب ، بل وتبرر سياستها الخارجية ، فالمالثوسية تتخذ شكل الحقد على البشرية بكل وضوح ، فهي تقترح فضلا عن عدم الزواج وانجاب الاطفال بابادة الزائدين او الكثرة السكانية باستخدام الاسلحة الفتاكة في حين يبين العلم والتطبيق خطأ المالثوسية ، فقد برهن ماركس ان سبب فاقة وجوع العمال في ظل النظام الراسمالي لا يكمن في القوانين الطبيعية للسكان وانما في جوهر الراسمالية في التوزيع غير العادل نهائيا للخيرات المادية التي يستاثر الراسماليون بالحصة الاكبر منها في حين يحرم الشعب الكادح من اشد ضروريات العيش كما دلت التجارب الاشتراكية على ازالة الجوع والفقر والحرمان والبؤس والبطالة واصبحت حياة الناس اكثر امانا وضمان([[307]](#footnote-308)) .

اضافة الى الوسط الجغرافي والسكان هناك مزيج لعدد كبير من الاتجاهات والمدارس والنظريات الاجتماعية المختلفة ساد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ذات جذور طبقية كما تخدم وتبرر المتطلبات الاجتماعية للامبريالية منها .

1. **المذهب البيولوجي** : ويضم هذا المذهب النظريات الاجتماعية التي تحاول شرح تركيب قوانين المجتمع الانساني بمساعدة المفاهيم الماخوذة من البيولوجيا وبتعبير اخر يستبدل ممثلوا هذا المذهب قوانين الشكل الاجتماعي لحركة المادة وهو الشكل الاعلى والاكثر تعقيدا من اشكال الحركة بقوانين الشكل البيولوجي لحركة المادة وهو الشكل الادنى والابسط من اشكال حركة المادة .

ان هذا الاسلوب عبارة عن نشوء للفلسفة الالية الميكانيكية يستخدمه بشكل واسع باحثون اجتماعيون لا يمتون بصلة الى المذهب البيولوجي الذي يخلو من التجانس ويتالف من عدة مدارس اهمها :-

أ: المدرسة العضوية التي يؤول ممثلوها تركيب المجتمع الانساني بالقياس الى الكائن الحي البيولوجي حتى ان بعضهم يذهب الى ابعد من ذلك فيساوي بين التركيب العضوي الاجتماعي ، المجتمع وبين الكائن العضوي البيولوجي ويعد العالم الانجليزي سبنسر ( 1820 – 1903 ) مؤسساً للمدرسة العضوية في علم الاجتماع البرجوازي وقد قارن بين البنية العضوية الاجتماعية وبين البنية العضوية الحية للانسان([[308]](#footnote-309)) .

واعلن ان المجتمع الانساني كالجهاز العضوي الحي له غطاء جلدي هو الجيش وله نظام الاوعية الدموية وهي طرق المواصلات والاتصالات وله نسغ غذائي هو دورة البضائع .. الخ واعتبر سبنسر الرأسماليين كمنظمين للانتاج يؤدون دورا حساسا وتنظيميًا في المجتمع يشبه دور الجهاز العصبي في الكائن العضوي([[309]](#footnote-310)) .

وعلى الرغم من ان سبنسر من انصار التطورية ، فهو يرى ان التطور الاجتماعي لا يختلف ولا يتميز عن التطور في عالم الحيوان والنبات لكنه فهم التطور بشكل ميتافيزيقي فالتطور – حسب سبنسر – عملية كمية فقط خالية من القفزات ومن التوقف في التدرج تؤدي الى زيادة او نقصان الشيء او القوة واكد سبنسر الوضع الطبيعي لاي نظام او جهاز بما فيه البنيان الاجتماعي هو التوازن وان اختلاله وضع مؤقت وشذوذ لا يلبث التوازن ان يحل محله ، بناء عليه اعتبر سبنسر الصراع الطبقي والثورة خروجا عن الوضع الطبيعي او مرضا في البنية الاجتماعية ، كما عارض بشدة الاشتراكية ويرى ان الوضع الطبيعي للمجتمع هو النظام البرجوازي([[310]](#footnote-311)) .

ب: الداروينية الاجتماعية : وهي من النظريات الاجتماعية ذات الاتجاه البيولوجي التي تنقل آليا الى المجتمع بعض قوانين التطور البيولوجي التي اكتشفها دارون كما تعد الحرب الطبقية نوعا من انواع الصراع من اجل الوجود القائم في عالمي الحيوان والنبات يؤدي الى انتصار البنى الاقوى ، اما الظلم واللامساواة في المجتمع فهما برأيهم نتيجة ( للاصطفاء الطبيعي ) أي يعدونها وضعا طبيعيا او دائما في المجتمع([[311]](#footnote-312)) .

جـ: العرقية : من اكثر المدارس ذات الاتجاه البيولوجي رجعية في علم الاجتماع فهي تنطلق من فرضية غير علمية تدعي عدم تكافؤ الاجناس وتفوق بعضها على بعض من الناحية العقلية والسيكولوجية وتعتبر الصراع الخالد الابدي بين الاجناس الجوهر الرئيس للتاريخ الانساني كما تحاول وضع الاسس لاثبات ضرورة سيطرة الجنس البشري الاعلى على الاجناس الدنيا وقد لعبت دور المبرر الايديولوجي للسياسة الاستعمارية التي تطمح الى اخضاع الشعوب والقضاء على الاحرار([[312]](#footnote-313)) .

تفسير كارل ماركس للتاريخ

تختلف الماركسية عن كل الفلسفات الاخرى في تفسيرها للتاريخ ، فقبل الماركسية كانت تسود في علم الاجتماع والتاريخ نظرات مثالية لتفسير التاريخ وخير مثال هو الفيلسوف الالماني المثالي هيغل ، فالتاريخ – حسب هيغل – عبارة عن تاريخ للافكار ، تاريخ للفكرة المطلقة وصيرورتها في الطبيعة والانسان عبر مراحل تتجسد بها هذه الفكرة ، فكل ما حدث بالنسبة لهيغل وما يزال يحدث ليس الا ما حدث في عقله ، فليس ثمة تاريخ طبقا للنظام في الزمن هناك فقط نتيجة الافكار في الوعي ، يعتقد هيغل انه يبني العالم بحركة الفكر اذ يعيد البناء بشكل منظم ومصنف للافكار التي في عقول الجميع بواسطة الفكرة المطلقة فقط([[313]](#footnote-314)) . وبعض النزعات المثالية تفسر التاريخ بقوة غيبية خفية كالفكرة المطلقة او الروح العالمي او الروح الكلي او العناية الالهية وهي تفسيرات لا تمس كبد الحقيقة ، بل هي تخمينات على اكثر تقدير ، فالعناية الالهية او الهدف الالهي ، هذه الكلمة الكبرى المستخدمة لشرح حركة التاريخ في الحقيقة انها لا تشرح شيئا ، انها ليست اكثر من شكل خطابي وهي احدى الطرق المختلفة لتاويل الواقع([[314]](#footnote-315)) .

ومن اصحاب النزعات المثالية المفسرة للتاريخ هو برودون الذي يرى ان تاريخ المجتمعات هو تجسيد لفكرة العدالة الكامنة في الوعي منذ بداية الانسانية ، كما يرى ان علاقات الانتاج ما هي الا تحقيق للمقولات الاقتصادية الخالدة الموجودة ازلا في عقل الانسانية ، فالوعي – حسب برودون – ماثل في التاريخ باكمله وهو يفسر كل شيء ولا شيء يفسره([[315]](#footnote-316)) .

وقد دحض ماركس تصورات برودون المثالية فقد بين في رسالة الى اننكوف في 28/كانون الاول ، 1846 ان الناس اذ ينتجون العلاقات الاجتماعية وفقا لانتاجهم المادي يخلقون كذلك افكارا ومقولات ، أي تعابير مجردة فكرية عن هذه العلاقات الاجتماعية ذاتها وهكذا قلما تكون المقولات ابدية شانها في هذا شان العلاقات التي هي تعبير عنها فالمقولات منتوجات تاريخية وعابرة([[316]](#footnote-317)) .

كما يكتب ماركس في الرد على فلسفة برودون المثالية ، دعنا نوافق برودون ان التاريخ الحقيقي ، التاريخ طبقا للنظام في الزمن ، هو نتيجة تاريخية تعلن فيها الافكار والمقولات والمبادئ عن نفسها ، ويشرح ماركس مستنتجا ، انه طبقا لوجه النظر هذه يكون لكل مبدأ او فكرة او مقولة العصر الذي ظهر فيه ذلك المبدأ وعبر فيه عن نفسه ، فمثلا ظهر مبدأ السلطة في القرن الحادي عشر وظهر مبدأ الفردية في القرن الثامن عشر ومن ثم تكون النتيجة العقلانية الملزمة عن هذا التفسير هو ان القرن او العصر مرتبطا بالمبدأ او الفكرة وليس العكس ، أي ان المبدأ او الفكرة هو الذي صنع التاريخ لا التاريخ هو الذي صنع المبدأ و يتمثل نقد ماركس لبرودون بالتحليل الاتي ، عندما نسال انفسنا في سبيل ان ننقذ المبادئ مثلما ننقذ التاريخ ، لماذا يعلن مبدأ معين نفسه في القرن الحادي عشر او في القرن الثامن عشر اكثر مما يعلن نفسه في أي قرن اخر ، فاننا لا مناص مجبرون ان نتحقق بدقة ماذا كان الناس يحبون في القرن الثامن عشر ، ماذا كانت حاجاتهم الخاصة وقواهم المنتجة ، طريقتهم في الانتاج ، المواد الاولية لانتاجهم ، وباختصار ماذا كانت العلاقات بين الانسان والانسان ، هذه العلاقات التي ظهرت نتيجة كل ظروف الوجود هذه ، ولكي نصل الى اعماق هذه المسائل فماذا نصنع غير ان نظهر التاريخ الدنيوي الحقيقي للناس في كل قرن ونقدم هؤلاء الناس بعدهم المؤلفين والممثلين لمسرحيتهم الخاصة بهم ، وفي تلك اللحظة التي نقدم فيها الناس بعدهم الممثلين والمؤلفين لتاريخهم الخاص ، فاننا بانعطافة نصل الى نقطة البدء الحقيقية لاننا هجرنا تلك المبادئ الابدية التي تحدثنا عنها في المطلع([[317]](#footnote-318)).

ان رأي الماركسية في التاريخ مختلف عن كل تصورات الفلسفة المثالية ، فالماركسية تبحث عن المحرك الحقيقي للعملية التاريخية وموضوع المادية التاريخية هو المجتمع ودراسته وبيان قوانين تطوره وترى المادية التاريخية ان هذه القوانين موضوعية كقوانين تطور الطبيعة وهي قابلة للمعرفة ويستخدمها الانسان في نشاطه العملي الواقعي والتصور المادي للتاريخ لا يشذ عن الخطوط العامة للفلسفة الماركسية التي تؤكد اولوية ما هو مادي على ما هو فكري او روحاني ، فكما ان الاولوية في الوجود للمادة ، الطبيعية العالم الخارجي ، قبل الكائنات العضوية الحية ومنها الانسان بفكره ووعيه ، وكما ان الاولوية في نظرية المعرفة للموضوع واستقلاليته عن الذات وهو ما يؤكد واقعية الماركسية فهي تتخذ من الواقع نقطة انطلاق لها كذلك هي في علم التاريخ والاجتماع تؤكد على اسبقية الوجود الاجتماعي على الوعي الاجتماعي ، فقد اكد ماركس انه في انتاج الناس الاجتماعي لحياتهم يدخلون في علاقات محددة ضرورية ومستقلة عن ارادتهم وهي علاقات انتاج تطابق درجة معينة من تطور قواهم الانتاجية المادية([[318]](#footnote-319)) .

ويشكل مجموع علاقات الانتاج هذه البنيان الاقتصادي للمجتمع أي الاساس الحقيقي الذي يقوم فوقه بناء فوقي وسياسي وتتلائم معه اشكال اجتماعية ، أي ان اسلوب انتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية للحياة بوجه عام ، فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم ، بل ان وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم فعندما تصل قوى المجتمع الانتاجية المادية الى درجة معينة من التطور تدخل في صراع مع علاقات الانتاج القائمة او بالتعبير القانوني مع علاقات الملكية التي كانت تعمل في ظلها حتى ذلك الوقت ، وتتغير هذه العلاقات التي اصبحت قيدا على تطور القوى الانتاجية عند ئذ تحل حقبة من الثورة الاجتماعية فتعديل القاعدة الاقتصادية يجر في اذياله قلبا سريعا لكل البناء الفوقي الهائل ، وينصح ماركس ، انه عند دراسة الانقلابات التي من هذا النوع يجب دائما ان نفرق بين القلب المادي الذي يحدث في احوال الانتاج الاقتصادية والذي يمكن تقريره بدقة علمية وبين الاشكال القانونية والسياسية والدينية والفنية والادبية والفلسفية او بكلمة واحدة الاشكال الايديولوجية التي يدرك الناس في ظلها هذا الصراع ويجاهدون في سبيل حله ، فاذا لم يكن من الممكن الحكم على انسان تبعا لما يراه هو عن نفسه فلن يكون في الامكان الحكم على حقبة تاريخية على اساس وعيها بنفسها وانما بالعكس ينبغي تفسير هذا الوعي بمتناقضات الحياة المادية أي بالصراع القائم بين القوى الانتاجية وعلاقات الانتاج ويؤكد ماركس انه لن يختفي نظام اجتماعي قبل ان تكون قد نمت جميع القوى الانتاجية التي يمكن ان يتضمنها ولا تقوم ظروف ارقى للانتاج ما لم تتكون امكانيات وجودها المادية في احشاء المجتمع القديم وهذا هو السبب الذي من اجله لا تكلف البشرية نفسها الا بمهام تستطيع تحقيقها ، فلو نظرنا بتمعن – حسب ماركس – لاكتشفنا ان المهمة لا تظهر الا اذا كانت الظروف المادية اللازمة لتحقيقها قائمة او في سبيل التكون([[319]](#footnote-320)) .

ويصنف ماركس المجتمعات على اساس اساليب الانتاج فهناك اساليب الانتاج الاسيوية والقديمة والاقطاعية والبرجوازية ، كانها حقب متدرجة في التكوين الاقتصادي للمجتمع([[320]](#footnote-321)) . ويقصد بالوجود الاجتماعي حياة الناس المادية وقبل كل شيء نشاط الناس الانتاجي والعلاقات الاجتماعية الاقتصادية التي تنشأ فيما بينهم في اثناء عملية الانتاج اما الوعي الاجتماعي فهو حياة الناس الفكرية ، أي الافكار والنظريات والاراء والتصورات وكل اشكال الوعي الاخرى([[321]](#footnote-322)) .

يؤكد ماركس في تفسيره للتاريخ واقعيته ومقاطعته لكل اشكال المثالية لا سيما فلسفة هيغل ، فقد اكد ، خلافا للفلسفة الالمانية التي تهبط من السماء الى الارض ، فان الصعود يتم هنا من الارض الى السماء ، أي ان الانطلاق لا يتم مما يقوله البشر ويتهمونه ويتصورونه ولا مما هم عليه من اقوال الغير وفكرهم وتخيلهم وتصورهم كي يتم الوصول فيما بعد الى البشر الذين من لحم ودم ، بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الواقعية وان تصور الانعكاسات والاصداء الايديولوجية لهذا التطور الحياتي يتم انطلاقا من تطورهم الحياتي الواقعي([[322]](#footnote-323)) .

حتى الاشباح في العقل البشري ، يرى ماركس انها تصعيدات ناتجة بالضرورة عن تطور الحياة المادية التي يمكن التحقق منها تجريبيا والتي تعتمد على قواعد مادية ، بناءاً عليه فالاخلاق والدين والميتافيزيقيا وكل اشكال الايديولوجية واشكال الوعي التي تقابلها تفقد كل مظهر من مظاهر الاستقلال الذاتي ، انها لا تملك تاريخا وليس لها أي تطور ، فالبشر اذ يطورون انتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية كذلك يحولون فكرهم ومنتجات فكرهم على السواء مع هذا الواقع الخاص بهم فليس وعيهم هو الذي يحدد ويعين حياتهم بل ان حياتهم هي التي تعين وعيهم وهذه الطريقة في عد الاشياء هي التي تقابل الحياة الواقعية اذ يتم الانطلاق من الافراد الواقعيين والاحياء بالذات ويتم عد الوعي بوصفه وعيهم فقط([[323]](#footnote-324)) .

من الملاحظ ان ماركس لم يكن ميتافزيقيا بل واقعيا فنقطة البداية التاريخية الحقيقية هي وجود الانسان الواقعي الفعلي ، ليس الانسان المعزول المجرد عن العملية التاريخية فقد اكد ماركس ان طريقته ليست مجردة عن المقدمات بل هي تنطلق من مقدمات واقعية ولا تتخلى عنها لحظة واحدة والبشر هم هذه المقدمات ، لا البشر المعزولون والجامدون باية طريقة وهمية بل البشر الماخوذون في عملية تطورهم الواقعية في شروط معينة وهو تطور مرئي تجريبيا وبهذه الطريقة يكف التاريخ عن كونه مجموعة من الحقائق التي لا حياة فيها كما هو الحال عند التجريبين ولا هو نشاط وهمي لذوات وهمية كما هو الحال عند المثاليين([[324]](#footnote-325)) .

وفي حديثه عن تحرير الانسان بين ماركس ان الفلاسفة عندما يحلون في وعي الذات الفلسفة واللاهوت والجوهر وكل متاع الانسان فانهم لم يتقدموا خطوة واحدة في تحريره ، فلا يمكن تحقيق تحرير فعلي الا في العالم الواقعي وبوسائل واقعية ، فلا يمكن الغاء العبودية بدون الالة البخارية والنول الالي ودولاب الغزل ولا يمكن الغاء الرق بدون تحسين الزراعة ولا يمكن عموما تحرير البشر ما داموا لا يتمكنون من الحصول بصورة تامة على المأكل والمشرب والمسكن والملبس بنوعية وكمية مناسبتين ، لذا فالتحرير فعل تاريخي وليس ذهني وهو يتحقق بفضل شروط تاريخية مثل تقدم الصناعة والتجارة والزراعة ([[325]](#footnote-326)).

لذا يرى ماركس انه لا بد من تقرير المقدمة الاولى للوجود البشري بكامله وبالتالي للتاريخ باسره الا وهي المقدمة التي تنص على انه لا بد للبشر ان يكونوا في مركز يمكنهم من العيش كيما يكون في مقدورهم ان يصنعوا التاريخ بيد ان الحياة تشتمل قبل كل شيء على المأكل والمشرب والملبس والمسكن واشياء اخرى وهكذا فالعمل التاريخي الاول هو انتاج الوسائط الكفيلة بسد هذه الحاجات ، أي انتاج الحياة المادية بالذات ، فهو عمل تاريخي وشرط اساسي للتاريخ بكامله ولا بد من تحقيقه حاضرا كما كان في السابق يوم فيوم وساعة فساعة لمجرد الابقاء على الحياة الانسانية ([[326]](#footnote-327)).

اما المقدمة الثانية فهي تلبية الحاجات الاولى ، أي عمل التلبية واداتها التي تم اكتسابها تدفع الى حاجات جديدة وهذا الانتاج لحاجات جديدة هو العمل التاريخي الاول والمقدمة الثالثة هي ان البشر الذين يصنعون من جديد حياتهم الخاصة في كل يوم يشرعون في صنع بشر اخر في التكاثر ، تلك هي العلاقة بين الرجل والمراة ، بين الاهل والاولاد ، الاسرة ، وان هذه الاسرة التي كانت العلاقة الاجتماعية الوحيدة تصبح في وقت لاحق ، عندما تخلق الحاجات المتعاظمة علاقات اجتماعية وتخلق زيادة السكان حاجات جديدة ، تصبح علاقة ثانوية ([[327]](#footnote-328)).

وفي حديثة عن الوعي يؤكد ماركس ان الوعي نتاج اجتماعي وهو يبقى كذلك ما بقي البشر ، فالوعي في البداية هو وعي البيئة الحسية الاقرب ووعي الرابطة المحدودة مع الاشخاص الآخرين والاشياء الواقعة خارج الفرد الذي يعي وفي الوقت نفسه وعي الطبيعة التي تنتصب بادئ الامر في وجه البشر على انها قوة غريبة كلياً وفائقة القدرة وتامة المنعة يتصرف البشر حيالها بطريقة حيوانية خالصة وهم يرهبون جانبها مثل الحيوانات ونتيجة ذلك فان وعي حيواني خالص للطبيعة هو ما كون الدين الطبيعي وان وعي ضرورة الارتباط مع الافراد الاخرين يشكل من جهة اخرى بالنسبة للانسان بداية الوعي بانه يحيا في مجتمع ([[328]](#footnote-329)).

ومن الجدير بالملاحظة ان المقدمات التي ينطلق منها ماركس ليست اسسا اعتباطية او معتقدات بل هي اسس واقعية لا يمكن تعليقها الا في الخيال اولئك هم الافراد الواقعيون ، نشاطهم وشروط وجودهم المادية ، الشروط التي يجدونها قائمة سلفا وكذلك الشروط التي نشات عن نشاطهم الخاص ، ومن الطبيعي ان الشرط الاول لكل تاريخ بشري هو وجود كائنات بشرية حية واول حقيقة يجب تقريرها هي ( جبلة ) هؤلاء الافراد البدنية والعلاقات التي تخلقها لهم هذه ( الجبلة ) مع بقية الطبيعة فينبغي على كل تاريخ ان ينطلق من هذه الاسس الطبيعية وما يطرأ عليها من تعديل جراء فعل البشر في سياق التاريخ ، تبعا لذلك يرى ماركس انه يمكن تمييز البشر عن الحيوانات بالوعي او الدين او غيرها لكن التمييز الحقيقي هو انتاج وسائط وجودهم وهي خطوة اولى مشروطة بتنظيمهم الجسدي فحين ينتجون وسائط وجودهم ينتجون بصورة غير مباشرة حياتهم المادية بالذات ([[329]](#footnote-330)).

ويرى ماركس ان الطريقة التي ينتج البشر بها وسائط وجودهم تتوقف على طبيعة وسائط الوجود المعطاة من قبل والتي يجب عليهم تجديدها ولا يجب عد هذا النمط في الانتاج على انه تجديد لانتاج وجود الافراد الجسدي فحسب ، بل على العكس يمثل نمطا محددا لفعاليتهم وطريقة محددة للتعبير عن حياتهم ، اسلوبا في الحياة محدداً فكما يعبرون عن حياتهم كذلك يكونون بالضبط إذ تتطابق ماهيتهم مع انتاجهم سواءاً مع ما ينتجونه ام مع الطريقة التي ينتجون بها ، فماهيتهم تتوقف على شروط انتاجهم المادية ([[330]](#footnote-331)).

ان قوام فلسفة ماركس التاريخية هو تاكيد ان القوة المحركة الاولى للتغيير الاجتماعي قائمة في نظام الانتاج الاقتصادي الذي يتوصل اليه في أي مدة زمنية معينة ، فجميع اشكال الجهد الاجتماعي تكيف نفسها بوعي او بغير وعي لاحتياجات هذا النظام ، فاشكال الوعي كالقانون والسياسة والفلسفة كلها تتولد نتيجة التفاعل الذي توقعه على العقل البشري الاساليب التي بها يحصل الناس من الطبيعة على وسائل العيش الضرورية ([[331]](#footnote-332)). أي ان اسلوب انتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية بوجه عام ولا تستطيع الاحوال القانونية والاشكال السياسية ان تفسر نفسها بنفسها ولا عن طريق ما يسمى التطور العام للعقل البشري ، ان اساسها بالعكس في ظروف الحياة المادية ([[332]](#footnote-333)).

اكد انجلس ان هذا الفهم المادي الوحيد للتاريخ قد اكتشفه ماركس ووجد تعبيرا عنه كذلك في بحثه عن الثورة الفرنسية (1848 – 1849) والذي ظهر في كتاب بعنوان ( النضال الطبقي في فرنسا ) وفي مؤلفه الاخر ( الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ) ([[333]](#footnote-334)).

ويرى انجلس ان ماركس اول من اكتشف قانون حركة التاريخ الذي يرى ان النضال التاريخي ليس في الواقع سوى التعبير الواضح عن النضال بين الطبقات الاجتماعية سواءاً قام هذا النضال في ميادين السياسة ام الدين ام الفلسفة ام الاخلاق ام أي ميدان ايديولوجي اخر وان وجود هذه الطبقات والاصطدامات والمنازعات التي تقع فيما بينها انما تحددها درجة تطور وضعها الاقتصادي وطابع الانتاج واسلوبه وطريقة التبادل التي يعينها اسلوب الانتاج ، ان هذا القانون الذي يعني بالنسبة للتاريخ نفس ما يعينه قانون تحويل الطاقة بالنسبة للعلم الطبيعي كان بالنسبة لماركس بمثابة المفتاح لفهم تاريخ الجمهورية الفرنسية الثانية([[334]](#footnote-335)) ، وعلى محك هذا التاريخ تحقق في هذا المؤلف من صحة القانون الذي اكتشفه ([[335]](#footnote-336)).

اكد ماركس ان تاريخ كل مجتمع الى اليوم لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات ، فالحر والعبد والعامي والسيد والاقطاعي والقن والمعلم والصانع أي المضطهدين (بالكسر) والمضطهدون (بالفتح)كانوا في تعارض وصراع دائم كما كانت بينهم حرب مستمرة تارة ظاهرة وتارة مستترة ، حرب كانت تنتهي دائما اما بانقلاب ثوري يشمل المجتمع ككل او بانهيار الطبقتين المتصارعتين ([[336]](#footnote-337)).

ويؤكد ماركس ان الافكار البرجوازية ناتجة عن علاقات الانتاج البرجوازية وعلاقات الملكية كما ان الحق البرجوازي ليس الا ارادة الطبقة مخطوطة بشكل قانون ، هذه الارادة التي تحدد فحواها ومعناها ظروف الحياة المادية للطبقة البرجوازية وما القوانين والقواعد الاخلاقية والاديان الا اوهام برجوازية تستتر خلفها مصالح برجوازية ، فهل يحتاج المرء الى تعمق كبير ليدرك ان نظرات الناس ومفاهيمهم وتصوراتهم الفكرية ، أي ادراكهم يتغير مع كل تغيير يطرأ على ظروف حياتهم وعلاقاتهم وشروط معيشتهم الاجتماعية؟ وهلا يبرهن تاريخ الافكار على ان الانتاج الفكري يتبدل ويتحور مع تبدل الانتاج المادي وتحوره فالافكار والاراء السائدة في عهد ما لم تك سوى افكار الطبقة السائدة وارائها ([[337]](#footnote-338)).

من جهته أكد ماركس انه لم يكتشف الصراع الطبقي كما انه لم يدع يوما انه المخترع الاول والوحيد لهذا الاكتشاف ، فموضوعيته ونزاهته العلمية يحولان دون ذلك فقد اكد ماركس في رسالة الى فيديمار في 5 اذار 1852، انه ليس له لا فضل اكتشاف وجود الطبقات في المجتمع المعاصر ولا فضل النضال فيما بينها ، فقد سبقه بوقت طويل مؤرخون برجوازيون بسطوا التطور التاريخي لهذا النضال بين الطبقات ، واقتصاديون برجوازيون بسطوا تركيب الطبقات الاقتصادي وان الجديد الذي اعطاه ماركس يتلخص في اقامة البرهان على ما ياتي :-

1. ان وجود الطبقات لا يقترن الا بمراحل تاريخية معينة من تطور الانتاج .
2. ان النظال الطبقي يفضي بالضرورة الى ديكتاتورية البروليتاريا .
3. ان هذه الديكتاتورية نفسها لا تعني غير الانتقال الى القضاء على الطبقات والى المجتمع الخالي من الطبقات ([[338]](#footnote-339))

فالنضال الطبقي موجود منذ انحلال المجتمع القديم وهو المحرك للتاريخ ، لان التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ينحل بواسطة هذا النضال ، فنضال البروليتاريا ضد البرجوازية سيحل التناقض بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج الراسمالية وذلك بجعل وسائل الانتاج اشتراكية ، أي عامة عن طريق الاشتراكية بوصفها مرحلة ضرورية للتطور التاريخي كما هو حال الراسمالية في الماضي ([[339]](#footnote-340)).

وردا على من يرى ان للافكار دورا في العملية التاريخية يرى ماركس ان من يتحدثون عن افكار تؤثر تاثيرا ثوريا في المجتمع باسره فهم في الحقيقة يعبرون عن هذا الحادث وهو انه تشكلت في قلب المجتمع القديم عناصر مجتمع جديد وان انحلال الافكار القديمة يسير جنبا الى جنب مع انحلال ظروف المعيشة القديمة فعلى سبيل المثال عندما كان العالم القديم على اعتاب الزوال والسقوط انتصر الدين المسيحي على الاديان الاخرى القديمة وحينما تركت الافكار المسيحية محلها في القرن الثامن عشر لافكار الرقي الجديدة كان المجتمع الاقطاعي يقوم اذ ذاك بمعركته الاخيرة ضد البرجوازية التي كانت حينذاك ثورية ولم يكن ظهور الافكار القائلة بحرية المعتقد والحرية الدينية الا ايذانا بسيطرة المزاحمة الحرة في ميدان العقائد ([[340]](#footnote-341)).

وفكرة التفسير المادي للتاريخ تعني ان اوضاع الحياة المادية اذا ما اخذت في مجموعها هي التي تقرر وقبل كل شيء التبدلات والتغيرات التي تجري في التفكير الانساني وهذه التبدلات ليست وليدة الفكرة المطلقة او العناية الالهية او الروح العالمي بل ان هذه المسميات من اختراع الانسان وتفسيره اذ حاول عن طريقها تفسير العالم الذي يحيط به ، فصور الافكار ومضامينها توجد دائما وتتشكل بالطريقة التي يحصل فيها الانسان على وسائل عيشه ، كما ان الانسان الواقعي لا يواجه في كل مرحلة من مراحل التاريخ فكرة مطلقة لها حياتها الخاصة وانما يواجه احتياجات محدودة يفرضها المحيط أي الوسط المادي الذي يجعل من هذه الاحتياجات حتميات قائمة([[341]](#footnote-342)) .

وفي كتابة ( الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ) يتحدث ماركس عن صراعات سياسية بين احزاب متعارضة فيما بينها ، فهؤلاء جمهوريون وأولئك ملكيون بين احزاب النظام واحزاب الشعب ، كما يتحدث عن ثورات وانتفاضات وقد يظهر فيما يبدو ان المسالة سياسية بحته في هذا التاريخ بالذات لكن ماركس يقول انه اذا حلل المرء الوضع بمزيد من الدقة والامعان لاختفى هذا المظهر السطحي السياسي الذي يحجب الصراع الطبقي فهناك الكثير من الصراعات السياسية تختفي ورائها صراعات طبقية وان الاختلاف بين هذه التعابير والكتل التي تقف ورائها لم يكن سببه ما يسمى بالمبادئ بل كان شروط البقاء المادية لتلك الكتل ، كان نوعان مختلفان من الملكية ، كان التناقض القديم بين المدينة والريف ، المنافسة بين رأس المال والملكية العقارية ، أي بتعبير ادق كان السبب ماديا اقتصاديا واقعيا وفوق شروط البقاء المادية الاجتماعية على اختلافها ينهض بناء فوقي كامل من المشاعر والاوهام وانماط التفكير ووجهات النظر الى العالم المتميزة بعضها عن بعض والمشكلة تشكيلا خاصا ، ان الطبقة باسرها تتكون على اساس شروطها المادية ، وعلى اساس العلاقات الاجتماعية التي تقابلها وقد يتصور الانسان الذي يستمد هذه المشاعر والاراء تقليديا من العرف والتربية انها هي التي تشكل البواعث الحقيقية ونقطة البدء في تصرفه ([[342]](#footnote-343)) .

ولكن كما اننا نفرق بالحياة العادية بين ما يحمله الانسان من رأي عن نفسه وبين ما هو عليه في الواقع ، كذلك في الصراعات التاريخية لا بد لنا ان نميز بين اقوال الطبقات وتخيلاتها وفكرتها عن نفسها وبين طبيعتها ومصالحها الحقيقية([[343]](#footnote-344)).

ولا ينكر ماركس اثر الظروف السياسية في التدهور الذي طرأ على بعض فروع الصناعة في باريس والمقاطعات الفرنسية الاخرى اذ مرت فرنسا بازمة تجارية عام 1851 عزتها البرجوازية الفرنسية الى اسباب سياسية مثل الصراع بين البرلمان والسلطة التنفيذية والى عدم رسوخ الشكل المؤقت للحكم حينذاك الا ان هذا التاثير – حسب ماركس – كان تاثيرا محليا وزهيدا وهذا ما تبرهنه الحقيقة التاريخية التي تشير الى ان تحسن التجارة قد بدأ في اواسط تشرين الاول بالضبط في اللحظة التي ساءت فيها الحالة السياسية واكفهر الافق السياسي لدرجة كان نزول صاعقة من قصر الاليزية متوقعا في اية لحظة ، فالسبب الحقيقي للازمة الذي لا يجوز البحث عنه بطبيعة الحال ضمن حدود الافق السياسي الفرنسي كان اقتصاديا ماديا يعود الى سنوات ( 1849 – 1850 ) وهو فيض الانتاج ([[344]](#footnote-345)) .

ان اكتشاف المفهوم المادي للتاريخ يعود الى ماركس ويعد هذا الاكتشاف ذا اهمية كبيرة وفائقة في مجالي التاريخ والاجتماع توازي اهمية الاكتشافات العلمية في مجال العلوم الطبيعية ، فكما ان دارون اكتشف قانون تطور العالم العضوي كذلك اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ البشري ([[345]](#footnote-346)) .

يرى ماركس انه في عملية الانتاج لا يؤثر الناس في الطبيعة فقط ، بل يؤثر بعضهم في بعض ، فهم لا ينتجون الا بالتعاون فيما بينهم على شكل معين من اجل النشاط المشترك وتبادل النشاط فيما بينهم ومن اجل ان ينتجوا يدخلون في صلات وعلاقات معينة ولا يتم تأثيرهم في الطبيعة أي لا تتم عملية الانتاج الا في حدود هذه الصلاة والعلاقات الاجتماعية ، وتبعا لطابع وسائل الانتاج تختلف هذه العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين المنتجين والاحوال التي يتبادلون فيها النشاط ويشتركون في مجمل الانتاج ، فعلى سبيل المثال اكتشاف آلة حربية جديدة كالسلاح الناري قد ادى بالضرورة الى تعديل كل التنظيم الداخلي للجيش وتغير العلاقات التي يؤلف معها الافراد جيشا ويستطيعون فيها العمل بوصفهم جيشا كما تغيرت علاقات مختلف الجيوش فيما بينها ، أي ان العلاقات الاجتماعية التي ينتج الافراد بموجبها أي علاقات الانتاج الاجتماعية تتغير وتتبدل وتتحول مع تغير وسائل الانتاج المادية وتطورها ، مع تغير القوى المنتجة وتطورها وتشكل علاقات الانتاج بمجموعها ما يسمى بالعلاقات الاجتماعية ، المجتمع ، أي تشكل مجتمعا في مرحلة معينة من التطور التاريخي ، مجتمعا مميزا معينا ، فعلى سبيل المثال ، المجتمع القديم والاقطاعي والبرجوازي هي مجموعات من علاقات الانتاج كل مجموعة منها تميز مرحلة من مراحل تطور الانسانية التاريخي ، وكذلك الرأسمال يمثل علاقات انتاج اجتماعية هي عبارة عن علاقات انتاج برجوازية أي علاقات انتاج المجتمع البرجوازي ، فوسائل المعيشة وادوات العمل والمواد الاولية التي يتالف منها الرأسمال تنتج في احوال اجتماعية معينة ووفقا لعلاقات اجتماعية معينة ([[346]](#footnote-347)) .

من المعروف ان أي مجتمع لا يستطيع ان يعيش ويتطور دون ان ينتج الاشياء الضرورية للحياة على كافة انواعها ، غير ان وسائل العيش لا توجد جاهزة في الطبيعة وعلى الانسان ان يوجدها لنفسه بعمله وعندما ينتج الانسان الاشياء الضرورية للاستعمال يحدث تغييرا في المادة الطبيعية ويحولها ويكيفها وفق حاجاته ، ان الانتاج بهذا المعنى هو فعل الانسان في الطبيعة ولكن الانسان لا يعيش ولا ينتج بصفته فردا منعزلا بل يفعل ذلك بصفته عضوا في المجتمع لذلك فان عملية الانتاج تفرض وجود علاقة معينة لا بين الانسان والطبيعة فحسب بل بين الناس بعضهم مع بعض ايضا ، ان ماركس وانجلس هما اللذان كشفا قوانين تطور المجتمع وبرهنا ان علاقات الانتاج بين الناس هي اساس كل الحياة الاجتماعية وهما اللذان برهنا ان الاشتراكية ضرورة تاريخية وان نضال الطبقة الكادحة ضرورة تاريخية بعده شكل الانتقال من الراسمالية الى الاشتراكية ([[347]](#footnote-348))

 وهي مرحلة اعادة بناء المجتمع الراسمالي وتحويله ثوريا الى مجتمع اشتراكي عن طريق تحويل نظام علاقات الانتاج القائم حتى لحظة الثورة عن طريق بناء القاعدة المادية الجديرة بالاشتراكية ([[348]](#footnote-349)) .

من الملاحظ ان ماركس يصنف المجتمعات تبعا لعلاقات الانتاج والقوى المنتجة ، فالمجتمع ايا كانت اشكاله ، نتاج تعاون الناس اللذين ليسوا احراراً في اختيارهم لهذا الشكل او ذاك من اشكال المجتمع ، فكل درجة معينة من تطور القوى المنتجة تلائمها شكل معين من التبادل والاستهلاك وكل درجة معينة من تطور الانتاج والتبادل والاستهلاك يلائمها نظام اجتماعي معين وتنظيم معين للعائلة او الفئات او الطبقات ، أي مجتمع مدني سياسي معين لا يعدو كونه تعبيراً رسمياً عن هذا المجتمع المدني ، فالناس ليسوا احراراً في اختيار قواهم المنتجة التي تشكل اساس تاريخهم كله لان كل قوة منتجة هي مكتسبة ، أي نتاج نشاط سابق نتيجة طاقة الناس العملية التي تحددها الظروف التي يعيش في ظلها الناس و القوى المنتجة المكتسبة سابقا وشكل المجتمع الذي كان موجود قبلهم الذي لم يصنعه هؤلاء بل صنعه الجيل السابق وبفضل هذا الواقع وهو ان كل جيل لاحق يجد القوى المنتجة التي اكتسبها الجيل السابق وان هذه القوى تؤلف بالنسبة له مادة خام لاجل الانتاج الجديد ، تتشكل الصلة في التاريخ البشري ،بتشكل تاريخ البشرية بقدر ما تتنامى قوى الناس المنتجة وبالتالي علاقاتهم الاجتماعية ،بناء عليه يكون تاريخ الناس الاجتماعي هو دائماً تاريخ تطورهم الفردي كما ان علاقاتهم المادية تشكل اساس جميع علاقاتهم وهذه العلاقات المادية ليست غير الاشكال الضرورية غير الاشكال الضرورية التي يجري بها نشاطهم المادي والفردي ([[349]](#footnote-350)) .

 لذلك يرى ماركس ان الناس يصنعون تاريخهم بيدهم ولكنهم لا يصنعونه على هواهم أي لا يصنعونه في ظروف يختارونها بانفسهم بل في ظروف يواجهون بها وهي معطاة ومنقولة لهم مباشرة من الماضي ([[350]](#footnote-351)) ، وعن نشوء الافكار يرى ماركس ان الناس ينتجون وفقا لقواهم المنتجة علاقات اجتماعية وهم اذ ينتجون هذه العلاقات يخلقون كذلك افكاراً ومقولات أي تعابير مجردة فكرية عن هذه العلاقات الاجتماعية ذاتها وهذه المقولات ليست ابدية شانها شان العلاقات التي هي تعبير عنها ، فالمقولات منتوجات تاريخية وعابرة ([[351]](#footnote-352)) .

لقد ثبت علميا صحة التفسير المادي للتاريخ فبعد اربعين سنة من اكتشاف ماركس لهذا التفسير جاءت ابحاث العالم الامريكي التقدمي والمادي العفوي لويس هنري مورغان (1818 – 1881) لتثبت صحة ما ذهب اليه ماركس فقد استطاع هذا العالم ان يثبت في مؤلفه ( المجتمع القديم) وان يكتشف الاساس المادي للتاريخ ووجد في العلاقات العشائرية للهنود الحمر في امريكا الشمالية المفتاح لحل اهم الغاز التاريخ القديم الاغريقي والروماني والجرماني التي كانت غير محلولة حينذاك ، فقد درس مورغان ابحاثه ومادته زهاء اربعين سنة الى ان استوعبها تماما فجاء كتابه بالمقابل واحدا من الكتب القليلة والنادرة التي تشكل عهدا ([[352]](#footnote-353)) .

**تفسير فريدريك انجلس للتاريخ :**

يتابع انجلس رفيقه ماركس في بيان اهمية العوامل المادية الاقتصادية في التاريخ ففي حديثه مع دوهرنغ ( 1833 – 1921 ) الذي يرى ان العلاقات السياسية هي العنصر الاساسي المقرر للتاريخ مبرهنا على ذلك بقصة روبنسون كروزو واستعباده لفرايدي ، فدوهرنغ يعتقد ان ذلك الاستعباد كان بالعنف وهو فعل سياسي من وجهة نظره لذلك يشكل هذا العنف ، هذا الاستعباد منطلقاً للتاريخ الماضي برمته وحقيقته الاساسية بناءاً عليه ينبغي تفسير مختلف الظواهر الاقتصادية بالاسباب السياسية يعني بالعنف ويقول انجلس حتى لو افترضنا ان كل التاريخ الماضي يمكن ان يرد الى استعباد الانسان للانسان فلنا الحق ان نتسائل كيف حدث ان كروزوا استعبد فرايدي ؟ المجرد اللذة في ذلك ؟ ان الامر على النقيض من ذلك فانجلس يرى ان فرايدي مضطر الى تقديم الخدمة الاقتصادية بوصفه عبدا او بوصفه مجرد اداة وكروزو لا يحافظ عليه الا بوصفه اداة، لقد استعبد كروزو فرايدي لغرض واحد الا وهو ان يعمل لمصلحته وكروزو لا يستطيع ان ينتفع من عمل فرايدي الا اذا انتج الاخير من عمله مقدارا من وسائط المعيشة اعظم مما يتوجب على كروزو اعطاءه اياه من اجل المحافظة عليه بحالة صالحة للعمل وهكذا فان كروزو يبرهن خطأ اطروحة دوهرنغ اذ انه لا ياخذ التجمع السياسي الناشئ عن استعباده لفرايدي كنقطة انطلاق بل كمجرد وسيلة لضمان غذائه ([[353]](#footnote-354)) .

أي ان العنف الذي عد العنصر الاساسي تاريخيا يصبح وسيلة من اجل غاية هي المنفعة الاقتصادية وما دامت الغاية اكثر اساسية من الوسيلة المستخدمة لاجل الحصول عليها فان الجانب الاقتصادي من العلاقة هو الاكثر اساسية في التاريخ من الجانب السياسي ، ويعود انجلس الى القصة ويرى ان كروزو مشرعا سيفه يجعل من فرايدي عبداً له ، لكنه لا بد للمرء كي يكون في استطاعته الانتفاع بالعبد ان يملك نوعين من الاشياء ، اولا الادوات والمواد اللازمة من اجل عمل عبده ، وثانيا ، الحد الادنى من وسائل المعيشة من اجل اعالته ، أي لا بد قبل ان تصبح العبودية امرا ممكنا من قيام مستوىمعين من الانتاج سلفا وظهور تفاوت معين في التوزيع بصورة مسبقة ، أي ان استعباد الانسان لقسره على القيام بالعمل العبودي يفترض في سائر اشكاله ان الذي يستعبد يملك ادوات العمل التي لا يستطيع بدونها ان يستخدم الشخص المستعبد ، كما يملك فضلا عن ذلك وسائط المعيشة التي تمكنه من ابقاء عبده على قيد الحياة وبالتالي فانه يفترض في سائر الحالات امتلاك مقدار من الثروة فوق الحد الوسطي ([[354]](#footnote-355)) .

فاذا كانت الظروف السياسية هي السبب الحاسم في الوضع الاقتصادي فلا يمكن ان تكون البرجوازية الحديثة قد نمت في الصراع ضدالاقطاعية بل يجب ان تكون الاقطاعية هي التي انجبت البرجوازية بمحض ارادتها ولكن التاريخ الفعلي يناقض هذا تماما ، فالبرجوازية التي كانت طبقة مضطهدة ( بالفتح ) تدفع الجزية لطبقة النبلاء الاقطاعية الحاكمة ، قد تجند افرادها من بين مختلف الاقنان وفعله السخرة واستولوا على مراكز السلطة في صراعهم ضد طبقة النبلاء وانتزعوا السلطة منها في اكثر البلدان تطورا في فرنسا باسقاط طبقة النبلاء بصورة مباشرة وفي انجلترا ببرجزتها اكثر فاكثر واحتوائها وقد حققوا ذلك بكل بساطة بتحويل في الوضع الاقتصادي اعقبه تحول في الظروف السياسية ، ان هذا الصراع الذي خاضته البرجوازية ضد طبقة النبلاء الاقطاعية هو صراع المدينة ضد الريف ، صراع الصناعة ضد الملكية العقارية ، صراع الاقتصاد المالي ضد الاقتصاد الطبيعي ، وقد كان السلاح الحاسم في هذا الصراع هو قوة البرجوازية الاقتصادية المتعاظمة باستمرار جراء تطور الصناعة في حين كانت القوة السياسية في جانب طبقة النبلاء([[355]](#footnote-356)) .

وعودة الى القصة ، يتسائل انجلس من اين حصل كروزو على السيف فالسيوف لا تنبت على الاشجار ، فاذا كان في استطاعة كروزو ان يحصل على سيف خاص به فلنا الحق ان نفترض ان فرايدي سيظهر ذات صباح وبيده بندقية محشوة وعند ئذ ستنقلب علاقة العنف بكاملها راسا على عقب ، أي ان فرايدي هو الذي يأمر وكروزو هو الذي يكد ويكدح ، يحاول انجلس من وراء هذه التساؤلات التوصل الى حقيقة مفادها ان العنف ليس فعل ارادة فقط بل يتطلب وجود شروط مسبقة حسية قبل ان يتمكن من ممارسة فعاليته أي يتطلب ادوات اكثر اتقانا تتغلب على الادوات الاقل اتقانا ، فلا بد من انتاج هذه الادوات الامر الذي يعني ان الذي ينتج ادوات العنف الاكثر اتقانا ، الاسلحة ، يتغلب على الذي ينتج الادوات الاقل اتقانا ، وباختصار ان انتصار العنف يقوم على اساس انتاج الاسلحة وهذا الانتاج ينهض بدوره على اساس الانتاج بصورة عامة وبالتالي القدرة الاقتصادية ، الوضع الاقتصادي ، وعلى ما يتوفر للعنف من وسائل مادية ([[356]](#footnote-357)) .

ويبرهن انجلس بمثال اخر ان القوة ، أي الجيش والبحرية كلاهما يكلفان كثيرا فلا بد من تامين المال بواسطة الانتاج الاقتصادي الذي يؤمن الوسائل اللازمة من اجل تجهيز ادوات العنف والحفاظ عليها ، فالجيش والبحرية اكثر تبعية للشروط الاقتصادية ، فالتسليح والتركيب والتنظيم والتعبئة والتكتيك والاستراتيجية تتوقف جميعا على المستوى الذي تم بلوغه في الانتاج والمواصلات ، فليست عبقرية الجنرالات هي التي قلبت فن الحرب بل اختراع الاسلحة هو الذي ادى الى تكييف اساليب القتال معها ، فاكتشاف استعمال البارود في الاسلحة النارية الذي يعد خطوة الى الامام صناعيا أي تقدم اقتصادي كان له تاثير ثوري على تسيير الحرب والعلاقات السياسية أي علاقات السيطرة والخضوع وبما ان تامين البارود والاسلحة النارية يستلزم الصناعة والمال وهما شيئان كانا متوفران بين ايدي برجوازية المدن لذا فالاسلحة النارية منذ البداية اسلحة المدن وهي اسلحة الملكية الصاعدة التي تؤيدها المدن ضد طبقة النبلاء الاقطاعيين ، فالجدران الحجرية لقلاع النبلاء المنيعة سابقا تهاوت امام مدافع البرجوازية ، كما ثقب رصاص البرجوازيين دروع الفرسان واخترقها ، حتى منيت الاقطاعية بهزيمة وانهارت سيادتها، ومع تطور البرجوازية اصبح سلاح المشاة والمدفعية اكثر فاكثر النمطين الحاسمين في الاسلحة ولقد اضطرت الحرفة العسكرية تحت ضغط تطور المدفعية ان تضيف الى تنظيمها فرعا جديدا و صناعيا برمته هو سلاح المهندسين او الهندسة العسكرية ([[357]](#footnote-358)) .

وقد كان اكتشاف البنادق ذات الخزان والعربات السريعة التي تجر مدافع الميدان اثر في اساليب القتال وتنظيم الجيوش تلمسها انجلس في الثورة الامريكية والثورة الفرنسية والحرب الفرنسية الالمانية الامر الذي يبرهن ان كل تنظيم الحرب وطريقتها والنصر او الهزيمة تابعة للظروف المادية الاقتصادية، للعنصر البشري ، وعنصر الاسلحة ، لكيفية السكان وكميتهم وللتطور التقني ، فالظروف الاقتصادية وادوات السلطة الاقتصادية هي التي تعضد في كل زمان ومكان العنف على تحقيق النصر وكل ما يحاول ان يضع اساليب قتال انطلاقا من وجهة نظر مضادة على اساس المبادئ لن يحصد غير الهزائم([[358]](#footnote-359)) .

وفي كتابه ( حرب الفلاحين في المانيا ) بين انجلس ان منشأ حرب الفلاحين ومواقف مختلف الاحزاب التي اشتركت فيها والنظريات السياسية والدينية التي حاولت هذه الاحزاب بواسطتها ان توضح لنفسها مواقفها ومآل النضال ذاته ينجم بالضرورة عن الظروف القائمة تاريخيا للحياة الاجتماهية لهذه الطبقات ، كما بين ان النظام السياسي في المانيا في ذلك الزمن والانتفاضات ضده والنظريات السياسية والدينية السائدة لم تكن سببا بل نتيجة لتلك الدرجة من التطور التي بلغتها انذاك في المانيا الزراعة والصناعة والطرق البرية والمائية والتجارة والتداول النقدي ، كما ان المسائل السياسية والدينية التي يدور الجدل حولها انعكاس للنضال الطبقي([[359]](#footnote-360)) .

فينبغي ان نبحث بالتفصيل ظروف وجود التشكيلات الاجتماعية المختلفة قبل ان نحاول ان نستخلص منها مفاهيم سياسية وحقوقية وجمالية وفلسفية ودينية مناسبة لها([[360]](#footnote-361)) . كذلك بين ماركس ان الحروب هي حروب راسمالية او حروب اسرمالكة فهي ذات اسباب مادية اقتصادية وليست حروب وطنية او قومية([[361]](#footnote-362)) .

ان المفهوم المادي للتاريخ من الاكتشافات الهامة العديدة التي سجل بها ماركس اسمه في تاريخ العلم وذلك الانقلاب الذي احدثه في كامل مفهوم التاريخ العالمي ، ففي اساس جميع النظرات السابقة الى التاريخ كانت تقوم الفكرة القائلة انه ينبغي في اخر تحليل التفتيش عن سبب جميع التغيرات التاريخية في افكار الناس المتغيرة وان التغيرات السياسية هي التغيرات الاهم التي تحدد التاريخ كله ، ولكن من اين تظهر هذه الافكار عند الناس وما هي الاسباب المحركة للتاريخ السياسي ، فهذا لم يكن موضع تفكير عميق ، فقط مدرسة المؤرخين الفرنسيين الحديثة وجزئيا في مدرسة المؤرخين الانجليز نشأ الاعتقاد ان نضال البرجوازية النامية ضد طبقة النبلاء الاقطاعيين في سبيل السيادة الاجتماعية والسياسية هو القوة المحركة للتاريخ الاوربي على الاقل منذ القرون الوسطى ، اما ماركس فقد برهن ان تاريخ البشرية السابق كله هو تاريخ النضال بين الطبقات وان الكلام في كل النضال السياسي المتنوع والمعقد قد دار دائما على وجه الضبط حول السيادة الاجتماعية والسياسية لهذه او تلك من طبقات المجتمع ، وحول احتفاظ الطبقات القديمة بالسيادة ، وحول توصل الطبقات الجديدة المتصاعدة الى السيادة وان ظهور ووجود هذه الطبقات راجع الى الظروف المادية المحسوسة بشكل طبيعي صرف والمتوفرة في كل مرة والتي ينتج ويبادل المجتمع في ظلها في كل عصر بعينه وسائل العيش الضرورية وتاريخيا كانت السيادة الاقطاعية في القرون الوسطى تعتمد على اقتصاد المشاعات الفلاحية الصغيرة التي كانت تكفي نفسها بنفسها والتي كانت تنتج بنفسها تقريبا جميع الوسائل الضرورية لاستهلاكها وكان النبلاء ذوو النزعة الحربية يؤمنون لها الحماية من الاعداء الخارجين كما يؤمنون لها الصلة القومية او السياسية([[362]](#footnote-363)) .

ومع انبثاق المدن وتطور الصناعة الحرفية والتداول التجاري في داخل البلد الواحد وفيما بعد بين الدول ، ومع اكتشاف الاراضي خارج اوربا في القرن الخامس عشر الذي شكل ميداناً ارحب للنشاط التجاري ومع اختراع الالة البخارية وتطور الصناعة الكبيرة التي زحزحت العمل اليدوي القديم وخلقت في البلدان المتطورة وسائل جديدة عصرية للمواصلات مثل البواخر والسكك الحديدية والتلغراف الكهربائي ظهرت البرجوازية واخذت تركز اكثر فاكثر في يدها الثروات الاجتماعية والقوة الاجتماعية بالرغم من انها ظلت محرومة من السلطة السياسية التي كانت في يد السلطة الملكية المعتمدة على النبلاء ولكنها في درجة معينة ظفرت البرجوازية بالسلطة السياسية ايضا واصبحت بدورها الطبقة السائدة حيال البروليتاريا والفلاحين([[363]](#footnote-364)) .

بناءاً عليه يرى انجلس انه يمكن تفسير جميع الظواهر التاريخية وتفسير تصورات وافكار كل مرحلة تاريخية معينة بشكل بسيط للغاية بشروط الحياة الاقتصادية وبالعلاقات الاجتماعية والسياسية التي تشترطها هذه الشروط في هذه المرحلة وللمرة الاولى اقيم التاريخ على اساسه الفعلي الآمر الذي يبرهن عليه واقع هو انه يجب على الناس في البداية ان يأكلوا ويشربوا ويملكوا المسكن ويلبسوا وبالتالي يعملوا وينتجوا قبل ان يصبح في امكانهم النضال من اجل السيادة والاهتمام بالسياسة والدين والفلسفة([[364]](#footnote-365)) .

ويرى انجلس ان هذا المفهوم الجديد للتاريخ قد اتسم باكبر قدر ممكن من الاهمية بالنسبة للنظرة الاشتراكية الى العالم ، فقد اثبت ان التاريخ كله يسير في الوقت الحاضر ايضا في طريق التناحر والنضال الطبقي وبين انه وجدت دائما طبقات سائدة ومسودة مستثمرة ( بالكسر ) ومستثمرة ( بالفتح ) وان الاكثرية الهائلة من البشر كان دائما نصيبها العيش الحقير والعمل القاسي وان هذا المفهوم المادي للتاريخ الذي يفسر السيادة الطبقية القائمة على إرادة الناس الشريرة يؤدي الى الاقتناع بان الأساس الأخير لانقسام الناس الى سادة ومسودين مستثمرين ومستثمرين يزول في اكثر البلدان تقدما نتيجة نمو القوى المنتجة نموا هائلا لدرجة ان البرجوازية فقدت السيطرة عليها بل واصبحت كابحا امام نمو الانتاج المطرد وبان قيادة التاريخ قد تنتقل الى البروليتاريا التي لا تستطيع ان تحرر نفسها الا بالقضاء على كل سيادة طبقية وكل عبودية وكل استثمار على العموم وان القوى المنتجة الاجتماعية التي تنامت الى درجة ان البرجوازية لم تعد تستطيع السيطرة عليها لاتفعل غير ان تنتظر البرولتياريا المتحدة ان تمتلكها وتقيم نظاما اجتماعيا يوفر لكل عضو من اعضاءه لا فرصة الاشتراك في الانتاج وحسب بل ايضا فرصة الاشتراك في توزيع وادارة الثروات الاجتماعية ، نظاما ، يزيد قوى المجتمع المنتجة والمنتوجات التي تصنعها بتنظيم الانتاج تنظيما منهاجيا الى درجة يضمن لكل فرد تلبية حاجاته المعقولة بمقادير متعاظمة على الدوام([[365]](#footnote-366)) .

وعن رأي الماركسة بالدولة ، تاريخيا يرى ماركس ان الاعتقاد الخرافي بالدولة قد انتقل من الفلسفة الى الوعي العام للبرجوازية وحتى لكثير من العمال ، فالدولة وفقا لتعاليم الفلاسفة هي تحقيق الفكرة او هي مملكة الله على الارض فالدولة هي المجال الذي تتحقق فيه او ينبغي ان تتحقق فيه الحقيقة والعدالة السرمدتيان ومن هنا انبثق الاحترام الخرافي للدولة ولكل ما يتصل بها وهو احترام خرافي يرسخ بسهولة لان الناس معتادون منذ الطفولة ان يتصوروا ان الشؤون والمصالح التي تعود الى المجتمع باسره لا يمكن تحقيقها والحفاظ عليها الا بالطريقة المتبعة في الماضي ، أي بواسطة الدولة وموظفيها الذين يمنحون المناصب الرابحة ويتصور الناس انهم قد خطو خطوة الى الامام خارقة في جرأتها اذا حرروا انفسهم من الاعتقاد بالملكية الوراثية واصبحوا من انصار الجمهورية الديمقراطية ، اما في الحقيقة فان الدولة ليست الا جهازاً لقمع طبقة من قبل طبقة اخرى وهذا ما يصدق على الجمهورية الديمقراطية بدرجة لا تقل اطلاقا عن صدقه على الملكية ، والدولة في احسن الحالات شر ترثه البروليتاريا المنتصرة في الكفاح من اجل السيطرة الطبقية والبروليتاريا المنتصرة ستضطر الى بتر أسوأ جوانب هذا الشر في الحال حتى يحين ذلك الوقت الذي يستطيع فيه جيل تربى في ظروف اجتماعية جديدة حرة ، ان يطرح (عفاشه) الدولة بكاملها فوق كوم النفايات([[366]](#footnote-367)) .

ويرى انجلس ان الدولة ليست قوة مفروضة على المجتمع من خارجه وليست واقع الفكرة الاخلاقية وصورة وواقع العقل ، كما راى هيغل ، بل هي نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره وهي افصاح عن واقع ان هذا المجتمع قد انقسم الى متضادات مستعصية وهو عاجز عن حلها والخلاص منها ولكي لا تقوم هذه المتضادات وهذه الطبقات ذات المصالح الاقتصادية المتنافرة بالتهام بعضها بعضا في المجتمع باسره في نضال وصراع عقيم لهذا اقتضى الامر قوة تقف ظاهريا فوق المجتمع ، تلطف الصراع وتبقيه ضمن حدود النظام ، ان هذه القوة المنبثقة من المجتمع والتي تضع نفسها مع ذلك فوقه والتي تنفصل عنه اكثر فاكثر هي الدولة([[367]](#footnote-368)) .

ان نشوء الدول – حسب ماركس – راجع الى ان المجتمع خلق لنفسه اجهزة خاصة لحماية مصالحه المشتركة وذلك عن طريق التقسيم البسيط للعمل ، بيد ان هذه الاجهزة واهمها سلطة الدولة المتمركزة مع أجهزتها المنتشرة في كل مكان والقائمة على مبدأ تقسيم العمل تقسيما منتظما تراتبيا مع الجيش الدائم والشرطة والبيروقراطية ورجال الدين والهيئة القضائية ، قد تحولت مع مضي الزمن وتحقيقا لمصالحها الذاتية الخاصة من خادمة للمجتمع الى سيدة عليه وهذا الامر يسري بوضوح ليس في الملكية الوراثية فحسب بل في الجمهورية الديمقراطية ايضا ، ولمحاربة تحول الدولة واجهزتها من خدام للمجتمع الى اسياد عليه وهو تحويل لا مناص منه في جميع الدول السابقة يقترح ماركس تحطيم سلطة الدولة تلك والاستعاضة عنها بسلطة جديدة ديمقراطية([[368]](#footnote-369)) .

يرى ماركس ان طابع الدولة السياسي يتغير تبعا لتاثير التغيرات الاقتصادية في المجتمع ، فبقدر ما كان تقدم الصناعة الحديثة يطور ويوسع ويعمق التناقض الطبقي بين راس المال والعمل ، كانت سلطة الدولة تتخذ اكثر فاكثر طابع سلطة الرأسمال القومية على العمل ، طابع قوة اجتماعية نضمت من اجل الاستعباد الاجتماعي ، طابع اداة للسيطرة الطبقية ، وبعد كل ثورة تؤذن بخطوة معينة الى الامام في النضال الطبقي طابع الاضطهاد المحض لسلطة الدولة على نحو اوضح([[369]](#footnote-370)) .

ويرى ماركس ان جميع الانقلابات قد اكملت الة الدولة بدلا من ان تحطمها وذلك لان جميع الاحزاب التي تنازعت السيطرة بالتناوب تعتبر حيازة صرح الدولة الضخم هذا الغنيمة الرئيسة للمنتصر ، فسلطة الدولة ليست معلقة في الهواء بل هي تمثل طبقة ما([[370]](#footnote-371)) . وعلى الرغم مما توليه الماركسية للعوامل المادية من أهمية فائقة في تفسير التاريخ الا انه ينبغي ان لا يفهم ان الماركسية تفسر وتشرح حركة التاريخ بهذه العوامل فقط.

فقد اكد انجلس في رسالة الى بلوخ في 21 ايلول 1890 قائلا وفقا للتفسير المادي للتاريخ يشكل انتاج وتجديد انتاج الحياة الفعلية العنصر الحاسم في اخر المطاف في العملية التاريخية واكثر من هذا لم يؤكد في يوم من الايام لا ماركس ولا انجلس ، اما اذا شوه احدهم هذه الموضوعة بمعنى ان العنصر الاقتصادي هو على حد زعمه العنصر الحاسم الوحيد فانه يحول هذا التاكيد الى جملة مجردة لا معنى لها ولا تدل على شيء ، ان الوضع الاقتصادي انما هو الاساس ولكن مختلف عناصر البناء الفوقي تؤثر هي ايضا في مجرى النضال التاريخي، كما اكد انجلس انهما (هو و ماركس) لم ينكرا تاثير العوامل السياسية في الحركة الاقتصادية ، كما اشار الى ان من يعتقد انهما انكرا كل تاثير مقابل للانعكاسات السياسية على الحركة الاقتصادية عليه الرجوع الى كتاب ماركس المعنون ( الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ) اذ يدور الحديث كليا حول الدور الخاص الذي يضطلع به النضال السياسي وتضطلع به الاحداث في نطاق تبعيتها العامة للظروفالاقتصادية ([[371]](#footnote-372)).

ويوضح انجلس ان العلاقات الاقتصادية التي تعتبر الاساس المحدد لتاريخ المجتمع ، هي الاسلوب الذي ينتج به الناس في مجتمع معين وسائل العيش ويتبادلون به المنتجات ويدخل فيه كل تكنيك الانتاج والنقل ويحدد هذا التكنيك اسلوب التبادل واسلوب التوزيع والانقسام الى طبقات وعلاقات السيادة والخضوع والدولة والسياسة والحق ، كما يشمل مفهوم العلاقات الاقتصادية ايضا الاساس الجغرافي الذي تتطور عليه هذه العلاقات وبقايا درجات التطور الاقتصادي السابقة ، هذه الظروف الاقتصادية هي التي تشترط التطور التاريخي وهذا يعني اولا : ان التطور السياسي والحقوقي والفلسفي والديني والادبي والفني يرتكز على التطور الاقتصادي ولكنها جميعا تؤثر كذلك بعضها في بعض وفي البناء التحتي الاقتصادي ولكنه ليس صحيحا ، ان الوضع الاقتصادي وحده دون غيره هو السبب وانه هو وحدة الفعال بينما الباقي لا يعدو ان يكون نتيجة منفعلة بل يوجد تفاعل على اساس الضرورة الاقتصادية التي تشق لنفسها دائما طريقا في اخر المطاف ، فالدولة مثلا تمارس تاثيرها بواسطة رسوم ضرائبية صالحة او طالحة([[372]](#footnote-373)) .أي ان الحركة الاقتصادية التي ستشق طريقا لنفسها ستشعر بتاثير مقابل من الحركة السياسية التي انشأتها الحركة الاقتصادية نفسها والتي تكسب استقلالا نسبيا ففي الحركة الاقتصادية تؤثر حركة سلطة الدولة وحركة معارضة ولدت مع سلطة الدولة ويبين انجلس ان تاثير السلطة السياسية في التطور الاقتصادي يمكن ان يكون ثلاثي الوجوه ، فقد تفعل في نفس اتجاه التطور فيسير بمزيد من السرعة او قد تفعل ضد اتجاه التطور الاقتصادي ، فتمنى بالاخفاق والفشل او قد تقيم عقبات امام التطور الاقتصادي في اتجاهات معينة وتدفعه في اتجاهات اخرى ، فمن الواضح ان السلطة السياسية تتسبب في الحالتين الثانية والثالثة بافدح الضرر وبتبذير القوى والمواد بمقادير كبيرة جدا([[373]](#footnote-374)) .

ثانيا : ان الناس هم الذين يصنعون تاريخهم ولكنهم صنعوه حتى الان دون ان يسيروا على هدى ارادة وخطة مشتركة واحدة ، ان مطامحهم ومساعيهم تتشابك ولهذا تسود في جميع هذه المجتمعات الضرورة التي تكون الصدفة تكملة لها وشكل لتجليها ، ان الضرورة التي تشق لنفسها طريقا هنا عبر جميع الصدف هي مع ذلك في اخر المطاف اقتصادية([[374]](#footnote-375)) ، خلاصة الحديث ان التفسير المادي للتاريخ يعطينا نموذجا مجتمعيا ثنائي المستوى :-

1. تركيب تحتي يطلق عليه اسم نمط انتاج الحياة المادية ويتالف من القوى المادية للانتاج وعلاقات الانتاج .
2. تركيب فوقي يوصف بـ( عمليات الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية بوجه عام ويتالف من تركيب فوقي قانوني وسياسي واشكال معينة من الوعي الاجتماعي والعلاقة بين التركيبين الرئيسين تتبع مبدأ الاولوية ، أي ان التركيب التحتي المادي يقرر او يكيف التركيب الفوقي الفكري في التحليل النهائي([[375]](#footnote-376)) .

**الفصل الثاني**

التفسير المادي في دائرة النقد

نقد عربي

تمهيد:

ساد الفكر العربي كثرة من التيارات والاتجاهات الفكرية المتنوعة حسب تنوع المنطلقات التي انطلقت منها ، توزعت بين فلسفية وفكرية وعلمية ودينية وسياسية واجتماعية وقد كانت الاجوبة والحلول التي طرحتها تلك التيارات لمشاكل الواقع شديدة التباين ، فالبنظر الى مسألة نهضة الامة وانحطاطها ومسالة الاصالة والمعاصرة كان هناك تناول جدي ورغبة حقيقية في استيعاب متغيرات الحياة وادراك مفاتيحها على امل تحويل التخلف الى تقدم . ويمكن تقسيم تلك الاتجاهات تبعا للعلاقة مع الدين الى اتجاه او تيار ديني واخر علماني والاتجاه الديني يقسم الى اتجاه سلفي محافظ وهو الاتجاه التقليدي الذي واكب الواقع العربي على اساس ( ايماني ) دأب رجاله على التمسك بالتراث واجوبته خوفا على العقيدة من الضياع بعد ضياع السلطان العربي ولا سبيل امام امام رجاله الا رفض البضاعة الفكرية الغربية والقبول بالشروح والهوامش والتعليقات والاصول الحديثة والتاريخية الحديثة .

واصحاب هذا الاتجاه يرون ان حركة التاريخ وتقلباته من مظاهر التدبير الالهي المطلق، والذي لا شان للانسان فيه ولا صلاح للعرب الا باعادة تجربة الاسلام الاولى ، والاتجاه الاخر هو الاتجاه العقلاني ، الواقعي ، المجدد ونعني به الموقف الذي تمسك بالتراث وبعلوم الغرب ، ومنهجيته في مواجهة الانحطاط وتحقيق النهضة ، واشهر ممثلي هذا الاتجاه هو رفاعة رافع الطهطاوي ( 1801 – 1873) وعبد الرحمن الكواكبي ( 1848 – 1902 ) والشيخ محمد عبدة ( 1849 – 1905 ) ومحمد رشيد رضا ( 1865 – 1935 ) والشيخ عبد الكريم الزنجلني ( ت 1968 ) وغيرهم ، اما الاتجاه او التيار العلماني فقد تبنو مذاهبه ومدارسه منها الاتجاه القومي ، الواقعي الذي كانت ارائه تدور حول العروبة والعرب وهويتهم وتاريخهم ونهضتهم المقرونة عند البعض بالوحدة والحرية والسلطة المستقلة ، وقد شكلت تلك المفاهيم المقدمات التي بنا عليها مفكروا الامة من القائلين ( بالقومية ) كمحرك للتاريخ في القرن العشرين ، موقفهم الفلسفي الذي لم يبتعد عن التفسير الخلدوني والاوربي لحركة التاريخ ، حتى اجتمع في القرن العشرين التيار العقلاني الواقعي والمنظور القومي في شخصيتين فكريتين مهمتين هما نجيب عازوري ( ت 1916 ) وفرح انطوان ( ت 1922) ليكملا مجمل الموقف القومي الذي تصاعدت محركاته مع تزايد التحدي الاجنبي .

واتجاه اخر هو الاتجاه العلمي – التطوري – العقلاني الذي مثله العديد من المفكرين العرب الذين وقفوا ومنذ الربع الاخير من القرن التاسع عشر وما تلاه امام مدنية الغرب ماخوذين بالتفسير الداروني – التطوري للتاريخ القائل بتشابه التاريخين العربي والغربي واستقامة حركة التاريخين ، حتى اختلطت في هذا الموقف النزعة العقلانية العربية بالنزعة ( العلمية – المادية ) الغربية وتوجهها المغترب ، وابرز من مثلهم شبلي شميل ( 1860 – 1917) .

فضلا عن التقسيم السابق الى اتجاهات دينية واخرى علمانية ، هناك تقسيم اخر هو اتجاهات مادية واخرى روحانية ظهرت في الفكر العربي ، ويقصد بالاتجاه الروحي ، الاتجاه الفكري الذي عمل اصحابه على اصلاح الانسان باحياء قواه الروحية وتزكية وعيه بذاته وبالله وبالعالم من حوله ، وابرز من مثل هذا الاتجاه هو المفكر الجزائري مالك بن نبي ( 1905 – 1973 ) الذ راي في بحث بعنوان ( المسلم ومشكلة الانسان ) اننا نشهد مع نهاية القرن العشرين ان كل امة من الامم ستحقق مركز الصدارة في مجال من مجالات النشاط الانساني ، كالقضاء والذرة والكيمياء والفن ، ويومئذ قد لا يجد المسلم له حظا في هذا التوزيع التاريخي للمسئوليات والاختصاصات العلمية الا اذا اخذ على عاتقه ان يتصدى لبحث ( مشكلة الانسان ) لا من ناحيتها ( الموضوعية الكمية ) ولكن من الناحية ( الذاتية الكيفية ) التي تهدف الى علاج الفقر الروحي للانسان المعاصر وتجديد تصوره الكلي للكون وفهمه للغاية النهائية للوجود الانساني، وفي واقع الامر فان دعوة المفكر مالك بن نبي للاهتمام بالبعد الروحي للانسان المعاصر لها جذورها البعيدة في الفكر العربي المعاصر ، فمنذ القرن العشرين ظهر جدال في العالم العربي بين مفهوم ديني للحياة والانسان ومفهوم طبيعي علمي اخذ عند بعض المفكرين طابعاً ماديا ً الحادياً وتطورت تلك المواجهة لتصبح جدلا حول الدين والعلم مع ظهور كتاب ( على اطلال المذهب المادي ) للكاتب المصري محمد فريد وجدي الذي اعلن فيه نهاية المذهب المادي وان الفلسفة الغربية تتجه صوب الروحانيات في ضوء ذلك يمكن القول ، ان تلك المرحلة التاريخية قد تميزت بفوران التيارات الفلسفية ، كالاتجاه العلمي العلماني عند شبلي شميل ( 1860 – 1917 ) ونقولا حداد ( 1870 – 1954 ) وسلامة موسى ( 1887 – 1958 ) واسماعيل مظهر ( 1891 – 1962 ) والاتجاه العقلاني الاصلاحي عند الشيخ جمال الدين الافغاني (1838 – 1897 ) والامام محمد عبدة ( 1849 – 1905 ) ولاحقا الاتجاه العقلاني التاملي عند يوسف كرم ( 1886 – 1959 ) والاتجاه الروحي عند عباس محمود العقاد ( 1889 – 1964 ) وزكي الارسوزي ( 1900 – 1986 ) وعثمان امين ( 1905 – 1978 ) ورينيه حبشي ( 1915 – 2003 ) و محمد عزيز الحبابي ( 1922 – 1993 ) والاتجاه الوجودي عند عبد الرحمن بدوي ( 1917 – 2002 ) والاتجاه العلمي عند زكي نجيب محمود ( 1905 – 1993 ) ومن الاتجاهات المادية هناك الاتجاه الماركسي الذي مثله حسين مروه وطيب تيزيني ومحمود امين العالم وغيرهم ، اما موضوعنا ، النقد العربي للماركسية فيمكن تناول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي ينحدر من اصل كردي ولد عام 1929في قرية جيلكا التابعة لجزيرة بوطان الواقعة في تركيا شمال الحدود العراقية التركية ، ثم هاجر مع والده ملا رمضان البوطي الى دمشق في عام 1933 وكان عمره انذاك اربع سنوات ، وهو عالم متخصص في العلوم الاسلامية ، ويعد من اهم المرجعيات الدينية على المستوى العالم الاسلامي ، تاثر بوالده الذي كان بدوره عالم دين ، تلقى التعليم الديني والنظامي بمدارس دمشق ثم انتقل الى مصر للدراسة في الازهر الشريف وحصل على شهادة الدكتوراة من كلية الشريعة ، له اكثر من اربعين كتاب تتناول مختلف القضايا الاسلامية ويعد اهم من يمثل التوجه المحافظ على مذاهب اهل السنة الاربعة وعقيدة اهل السنة وفق منهج الاشاعرة يشبهه الكثيرون بالغزالي وذلك لهدوء اسلوبه وقوة حجته في آن واحد .

 فكريا بعد البوطي من علمان الدين السنة المتخصصين في العقائد والفلسفات المادية بعد ان قدم رسالته في الدكتوراه في نقد المادية الجدلية ، لكنه من الناحية الفقهية يعد مدافعا عن الفقه الاسلامي المذهبي والعقيدة السنية الاشعرية في وجه الاراءالسلفية وله كتاب في ذلك ( اللامذهبية اكبر بدعة تهدد الشريعة الاسلامية ) واخر بعنوان ( السلفية مرحلة زمنية مباركة وليست مذهب اسلامي ) ولم تكن علاقته بجماعة الاخوان المسلمين في سوريا بالجيدة وكان ابدا من نابذي التوجهات السياسية والعنف المسلح ، وقد سبب ظهور كتابه ( الجهاد في الاسلام ) عام 1993في اعادة الجدل القائم بينه وبين بعض التوجهات الاسلامية .

للبوطي اسلوب مميز ونادر في التاليف ، كتاباته تتميز بالموضوعية والمنهجية فهو يناقش جميع الاحتمالات والافكار دون تمييز او تاثر برأي مسبق او توجه معين ولكن اسلوبه يصعب فهمه احيانا على غير طلبة العلم ، فهو يحلق في عوالم الفلسفة والمنطق بطريقة احترافية ، لهذا من العسير قراءة العديد من كتبه لدى الكثير من البسطاء والعوام ، وتحضى دروسه بمساجد دمشق باهتمام شعبي واسع ، لانه يتناول فيها شرح عدد من كتب السيرة والتزكية باسلوب يصفه محبوه بالمؤثر .

المبحث الاول : نقد البوطي

 يعتقد البوطي ان المذهب الشيوعي ينفرد من دون المذاهب الوضعية الاخرى بان له جذورا من الفلسفة الشاملة التي تتبنى تفسيرا معينا للوجود والحياة باسرها وفروعا من التطبيقات الاقتصادية والاجتماعية التي تنهض على اساس تلك الجذور ومن ثم يختلف اسلوب الدعوة ما بين اصحاب هذا المذهب واصحاب المذاهب الاخرى .فاصحاب المذاهب الوضعية المختلفة لا يملكون ان يقدموا افكارهم ومنجزاتهم للناس الا على انها مقترحات يرون انها صالحة ، اما دعاة المذهب الشيوعي فانما يقدمون مذهبهم للناس على انه حتمية وضرورة اي على ان الزمن وطبيعة الحياة كفيلان بفرضه على الناس ، لان واقع الكون والحياة الانسانية ينهض بالاسباب التي تجعل هذا المذهب حتما لا مناص من الخضوع له وهنا تكمن خطورة هذا المذهب – حسب رؤية البوطي – ويقترح لعلاج هذه الخطورة بايقاظ العقل والفكر الى النظر والدراسة بروية وموضوعية وعمق دون خوف من المذهب على انفسنا ولا خوف منا عليه بمعنى ان على المرء ان يوطن النفس على الانصياع للحق الذي يثبته المنطق الصافي السليم ولا عليه حينئذ ان يتقبل هذا المذهب اذا اقتضى المنطق ذلك او رفضه اذا دعاه المنطق الى ذلك وعليه لا بد من الاقبال على قراءة جذور هذا المذهب بما يمكن من الدقة والاناة ([[376]](#footnote-377)).

الامر الذي فعله البوطي حين حاول دراسة تعريف الفكر الديالكتيكي وتطوره من هيراقليطس الى ماركس وانجلس مع انه اغفل ذكر من لا يمكن اغفال ذكره او الاشارة الى اسهاماته الغنية في هذا المجال وهو لينين وذلك لاسهاماته الهامة في مجال الديالكتيك ولا سيما تعليقاته النقدية عند دراسته منطق هيغل .

وقد حاول البوطي ايراد معنى كلمة الديالكتيك وفيلسوفها الاول كما تطرق الى الديالكتيك عند هيغل والديالكتيك في منظار الماركسية مارا بقوانين الجدلية الماركسية وهي قانون تحول الكم الى كيف وقانون وحدة وصراع الاضداد وقانون نفي النفي كما عرض لمفهوم المادة التي قال عنها انها اساس الوجود وينبوع الحقائق وتطرق الى ملازمة المادة للحركة ومادية العالم ووحدته والى الوعي بوصفه وظيفه لمادة عالية التنظيم هي الدماغ ، كما تطرق بضعف الى مقولات الجدلية ومستلزماتها مع انه لم يوف شرحها ودرسها ، كما انه لم يتطرق اليها جميعا وهي مقولات اساسية في المادية الجدلية وهي السبب والنتيجة والضرورة والصدفة والامكانية والواقع والمضمون والشكل ([[377]](#footnote-378)).

وبعد هذا العرض يبدا البوطي نقد اصول وقوانين النظرية ، فيبدا بقوانين الديالكتيك المادي .

**المقصد الاول**

**نقد اصول النظرية وقوانيها**

## اولا: وحدة وصراع الاضداد

ويرى انه المحرك الاول في بنية المادة والباعث الاول لها للخضوع للقوانين الاخرى للديالكتيك وهذا القانون يقرر امرين اثنين هما ان وجود الاضداد في وحدة ذاتية ضمن المادة واجزاء المادة ، وصراع هذه الاضداد فيما بينها على نحو يسير المادة نحو نهجها الديالكتيكي اي على نحو يجعلها تتطور عن كيفية بدائية بسيطة الى كيفية اخرى معقدة ثم الى اخرى اشد تعقيدا .

ويحاول بداية الامر تعريف الضد اذ يرى ان الضد هو كل صفتين لا تشتركان في اي من اجزاء الماهية مطلقا ، اي بصرف النظر عن اضافة كل منهما الى الاخر ، إذ يكون كل منهما سلبا للثاني ومن احكام الضدين انهما لا يمكن ان يجتمعا تحت ظل وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان وقيود الصفة ويعبر عن ذلك كله بوحدة النسبة ، فالسواد القاتم والبياض الناصع لا يمكن ان يلتقيا في ذات واحدة ، فلو فرض ان التقيا ودل على ذلك حس او نحوه فهو اما ان يكون التقاءا وهميا اي منفكا عن الانضباط بالوحدات التي ذكرناها ، بان يكون التقاءا في زمانين او مكانين متجاورين مهما بلغا من الدقة او ضمن موضوعين او محمولين مختلفين ، او مع ملاحظة قيود مختلفة ، او يكون ذلك دليلا على انهما ليسا في الحقيقة متضادين كما نتصور بل متعاندين او متضايفين . ويخلص البوطي الى القول انه اذا قام التضاد الحقيقي بين شيئين ولم يكن وهما عالقا بالذهن فان عدم امكان اجتماعهما في ظل الوحدات التي ذكرناها قرار بديهي ضروري لا مجال للارتياب فيه وذلك هو المعنى العلمي المتفق عليه للتضاد بين الشيئين واذا ما فهم هذا الشكل فاننا نستطيع ان نقرر ان الكون الذي نعيش فيه مسرح ولا ريب لشتى صنوف الاضداد والمتناقضات واذا اريد بصراع الاضداد هذا المعنى الماثل امامنا فهو امر مسلم به وهي حقيقة معروفة ولكن ائمة المذهب الماركسي يصرون على ان اصغر جزئيات المادة في اضيق وحدات الزمان ليست الا ملتقى للاضداد المتراكمة المتصارعة وذلك هو المعنى المراد بكلمة وحدة الاضداد ([[378]](#footnote-379)).

ويتسائل البوطي ، هل يصدق الواقع ذلك ؟ وهل يتفق هذا التصور مع ابسط مستلزمات المنطق والمسلمات الفلسفية الاولى؟ ويورد نص لانجلس بشأن الحركة ، فالحركة هي المثال المفضل لتلافي الاضداد عند انجلس الذي يرى ان الحركة ، هي تناقض ذلك ان تغيير المكان الميكانيكي البسيط لا يمكن ان يتحقق الا لان الجسم الواحد هو في موضع واحد وفي موضع اخر في نفس البرهة من الزمان لانه في نفس الموضع الواحد من دون ان يكون فيه ايضا وان النشوء المتواصل لهذا التناقض وحله المؤقت هما بالضبط ماهية الحركة ، ويرى البوطي بعد ذلك ما يلي :-

1. لقد علمنا ان عقدة التضاد انما تتحقق عند انضباطها بوحدات الزمان والمكان والموضوع والمحمول ، فاين وحدة المكان في مثال الحركة ، وقد علمنا ان قوامها في جوهرها الاساس انما هوالحيزات المتواصلة إذ لو حصرنا الجرم الذي يراد له الحركة في حيز واحد مغلق الحدود لم نتحقق اطلاقا ( المثال انما هو التغيير الميكانيكي للمكان ) ([[379]](#footnote-380)).
2. اذا انطلقنا من تصور ان الحركة هي كينونة المتحرك في موضع واحد وكينونته في الوقت ذاته في موضع اخر لاستلزم ذلك الا يكون للحركة امتداد الا ضمن هذين الموضوعين . والا يكون لها تيار خارج هذين القطبين الى اي جهة من الجهات لاسباب كثيرة منها ان اجتذاب الموضعين المزعومين للجرم المتحرك في وقت واحد يعني تكافؤهما في جذب ذلك الجرم وهو الامر الذي يقضي بانحباس الجرم المتحرك فيهما ، إذ لا يكون انزلاقة الى اليمين ارجح من انزلاقة الى اليسار ضرورة ان قوة الدفع المكاني والزماني متكافئة في الجانبين حسب لما هو مزعوم ، ويرى البوطي ان تحليل الامر في هذه المسالة هو ان الحيزات المكانية متواصلة تواصلا تاما ، كما ان الانات الزمانية متصلة هي الاخرى اتصالا تاما ، بمعنى ان الوحدات المكانية الدقيقة ليست مجموعة من شتات مرصوفة بعضها الى جانب بعض على شيء ما حتى نبحث عن الجسر الواصل بين الحيز والحيز الذي يليه بل اننا نقول ان انقسام المكان الى وحدات صغيرة وصغيرة جدا ، الا اذا اقتضى الامر ليس اكثر من امر اعتيادي وفرضي يقتضيه حجم الجرم المتحرك شانه في ذلك شان الزمن تماما

وعلى هذا فان الجرم اذ يتحرك انما ينسحب فوق خط من الوحدات المكانية المتصلة اتصالا تاما في ظل من الانات الزمانية المتصلة اتصالا تاما إذ انه في كل ان زماني وهو هنا متناه في الدقة يجتاز وحدة مكانية الى غيرها ، فالتضاد محلول وليس ثمة عقدة لا من وحدة الزمان ولا وحدة المكان يزدحم فوقها التضاد([[380]](#footnote-381)) .

تلك هي الحركة اذن انتقال الشيء ضمن حيزات متصلة في انات متصلة فاين تجد اثرا لتراكم المتضادين في مكان واحد وزمان واجد ؟

ويرى البوطي ان مرد الوهم في ذلك اما الى عدم ملاحظة العقدة التي هي قوام التضاد المحال وقوعه وقد علمنا ان العقدة انما تتكون من وحدة النسبة التي بين الموضوع والمحمول ، واما الى الخلط بين التضاد والتضايف او التضاد والتعامد فما يتوهمونه من التضاد بين الوعي والمجتمع ، بمعنى ان كلا منهما مؤثر في الاخر ومتاثر به بان واحد انما هو من قبيل التضايف ولا شان لـه بالتضاد الحقيقي اطلاقا ، اي ان التضاد بين المجتمع والوعي نسبي فقط لان الوعي بالنظر للمجتمع الذي سبقه منفعل ومتاثر وبالنظر للمجتمع الذي ظهر على اثره فاعل ومؤثر ، فالجهة منفكة ووحدة النسبة منتفية وما يتوهمونه من التضاد الحقيقي بين القوى المتعاكسة في الذات الواحدة مردها ، اما الى التفاعل الاضافي كمثال الوعي والمجتمع وما يتم في خلايا الجسم وضمن جزئيات الخلية الواحدة ، واما الى الحركة او القوة المستوعبة للاخرى ، كالحركة المضادة لقوى الجاذبية والناشئة ضمن فلكها وكتلاقي السالب والموجب في التركيب والتحليلات الكيميائية ، وهكذا يعتقد البوطي ان الماركسية تجعل من هذه الامثلة ذخرا وشواهداً لدعم ما تراه اهم قانون من قوانين الديالكتيك المهيمن على حركة المادة والحياة الا و هو تصارع الاضداد في وحدة من الموضوع ضمن وحدة من الزمان والمكان مع ان نظرة فاحصة تكشف عن خطا هذا التصور كله ([[381]](#footnote-382)) .

### ثانيا: تحول الكم الى كيف

 يرى البوطي ان نقد هذا القانون يحتاج الى شيء من التحليل ، فيبدا ببيان ان مقولة الكم تنقسم الى كم منفصل وكم متصل والكم المنفصل يطلق على الاشياء التي لا تجمع بينها حدود مشتركة ومن هنا صاغ الحكم بانفصالها بعضها عن بعض على سبيل المثال عدد ما من الحجارة ، اما الكم المتصل فهو يطلق على كل ما يجمع بين اجزاءه او وحداته التقديرية حدود مشتركة على سبيل المثال صخرة كبيرة تزن ( 20 ) طنا فان حدود مشتركة تؤلف وتجمع بين اطنانها العشرين ووحدات الكم المنفصل تسمى جزئيات ، فاذا اخذت مجتمعة سميت بالكلي ، اما الوحدات المنشقة عن الكم المتصل فتسمى اجزاء ، واذا لوحظت جميعا فهي عندئذ كل ، بناء على هذا الفارق الاساس بين الكم المنفصل والكم المتصل يمكن القول ان الكم المنفصل لا ريب انه لا يبدع عن طريق الزيادة او النقصان اي كيفية اذ لا يوجد اي جسر موصول بينه وبين ما قد يتصور ان يحدث فيه من كيفيات ، اللهم الا ما تتمتع به جزئياته من كيفيات ذاتية كل منها مستقل على حده .

ان اي كيفية ذات قيمة لا يمكن ان تنبثق من اضافة عشرة احجار مثلا على مائة حجر متراصفة او متناثرة في مكان ما وظهور مزيد من النجوم للعين في السماء لا يخلق اي كيفية جديدة ذات تاثير ما وتزايد كمية الثمار على الشجرة لا يعني انبثاق اي كيفية ذات اهمية منها ، ويرى البوطي انه اكد على عبارة ( كيفية ذات اهمية ) احترازا من الكيفيات الميتة التي لا جدوى منها ولا تصلح ان تحتضن اي نواة قد تترعرع لاحداث قفزة على حد تعبير هيغل والفلاسفة الماديين ، فمن المعروف ان كلا من الفردية والزوجية كيفية تنبثق من الزيادة الطارئة على الكم المنفصل وان كيفيات هندسية قد تنبثق من الزيادة ذاتها ولكن شيئا من ذلك لا يمكن ان يستتبع اي فائدة تصلح لما يتطلع اليه الماركسيون ([[382]](#footnote-383)) .

واما الكم المتصل فلا ريب ان الكيفية من عوارضه الملازمة له وهو شيء يقرره الفلاسفة جميعا ويقضي به المنطق والحس ، ذلك لان اي تزايد او نقص فيه يسري تاثيره على جميع اجزائه فتتحقق من ذلك كيفية جديدة ثم ان هذه الكيفية تتفاوت قوة وضعفا وظهورا و خفاءا حسب نسبة الزيادة الطارئة على الكم اوالعكس كما ان هذه الكيفية قد تنتهي بقفزة تنتقل بسببها من نوع الى نوع وفي بعض الاحيان من جنس الى جنس ، وقد لا تنتهي باي قفزة وقد تكون القفزة نحو الاتم والاكمل وقد تكون نحو تراجع ونقصان حسب العوامل الداخلية والخارجية الكثيرة .

 ان تزايد قطرات المطر في سيل واحد يشكل كما" متصلا وقد يتكون من ذلك نهر متدفق او سيل جارف ولكنه قد لا يتكون منه الا كيفيات ميتة لا تاثير لها ، والحجارة التي تتراكم في مجرى النهر قد تتحول اذا اتحدت في كتلة واحدة الى سد ولكنها قد تقف عند حدود كيفيات بسيطة لا تحول فيها والماء الذي تزداد درجة حرارته شيئا فشيئا يستتبع كيفيات متدرجة تظهر فيه ولكنه يبدا بالتحول الى بخار اذا ما تجاوزت حرارته 100 درجة مئوية ، اذا فالقول ان الكم يتحول الى كيف صحيح اذا كان كما" متصلا والقانون الفلسفي المعروف يعبر عن ذلك بجملة الكيف من عوارض الكم والقول ان الكيفيات المتتابعة على وجه التدرج تنتهي عند حد معين ، بقفزة ( اي بما يسمى التحول النوعي اوالجنسي احيانا ) ايضا صحيح والتعبير الدقيق عن هذه القفزات ان يقال : انها نتائج كلية لتجمع الاسباب الجزئية ، ان من المعروف ان سائر التحولات الكيميائية والقوانين الهندسية والطاقات الحياتية انما تخضع لقانون ملازمة الكيف للكم بشرط ان يكون الكم متصلا اما بذاته او عن طريق الصهر والتاليف ([[383]](#footnote-384)) .

ويخلص البوطي الى القول اننا لا نستطيع موافقة اولئك الذين يصرون على عدم وجود ما يسمى قفزة في نطاق الكيفيات من اعراض الكموم المتصلة ولكننا لا نستطيع ايضا موافقة ائمة المادية الجدلية على حتمية هذه القفزة وعلى انها نتيجة رياضية لا ريب فيها لتراكم الكيفيات التدريجية ووصولها الى معيار اي الى حد معين والصواب الذي دلت عليه الحقائق العلمية لا سيما الحديثة منها ، ان القفزة ليست دفعا الى التجمع نتيجة لاسباب او كيفيات جزئية سابقة ولكنها متوقعة على ظهور اسباب جديد من شانها ان تقطع سبيل اتساقها مع ما هو كائن لتهيء السبيل الى جديد سيكون وقد تكون هذه الاسباب طبيعية بحتة ، وقد تكون مما من شانه ان يتدخل لايجاده الوعي الانساني ، ثم ان هذه الاسباب بحد ذاتها قد توجد وقد لا توجد([[384]](#footnote-385)) .

**ثالثا:** نفي النفي، وهو القانون الذي يعبر عنه بالتركيب – حسب البوطي – وهو ثالث الحركة الديالكتيكية وهو يقوم على ثلاثة تصورات الاول الاستمرار الذي لا توقف له فهو دستور التطور الدائم ورمز الجده الناسخة لكل قديم وثانيا ليس معنى نفي الامر السابق من قبل الكيفية او الظاهرة الجديدة القضاء على عناصره كلها بل هو نفي من شانه الاحتفاظ بافضل خصائص القديم مع اضافة جديد اليه يطوره ويرقيه والثالث ان عملية نفي النفي – بناءاً على التصور الثاني – لا تسير سيرا ميكانيكيا مطردا بل بشكل دائري إذ يرتد نفي النفي الى اطروحته الاولى ولكن بشكل اغنى وافضل ، فهي اذا دائرة لولبية متصاعدة مستمرة ، ويرى البوطي ان تحليل الماركسيين لهذه النقلة الثالثة المسماة بنفي النفي او التركيب ماخوذ كما هو بدون اي تطوير او تحوير من تصور هيغل الذي اليه يرجع ابداع هذه النقلات او الاركان الثلاث لحركة الديالكتيك ، غير ان الاخير وقى نفسه سهام النقد عندما جعل او فرض ينبوع الاطروحة هو الوجود الذهني اي الوعي ([[385]](#footnote-386)) .

ثم مد من اعماق هذا الوجود اسبابا لتطوير الاطروحة في كلا مرحلتيها ، الطباق والتركيب اي نفي النفي ، اي انه يسلط الوعي الانساني على الشيء عندما يكون في وضعه الثاني ، طباقا ليطوره ويرقى به الى وضع افضل ، حتى اذا تم ذلك عادت صورته الى مخزن الوعي ، اي الوجود الذهني ليجعل منه هذا الوعي مشروعا لاطروحة تسير في طريق تطوير جديد لذلك فهيغل – حسب البوطي – يملك الجواب المباشر على السؤال ، باي دافع غائي متبصر يسوق الدفع الديالكتيكي الاشياء في طريق من التصاعد اللولبي ، بحيث تصبح هذه الاشياء في وضع يجعل من واقعها الذي هي فيه درجة تستخدمها للرمي بها الى واقع افضل وهكذا ان اجابته ستكون الوعي ، الوجود الذهني اذا ، ما دام ان المحور الذي تنطلق منه ثم تدور حوله حركة التطور التصاعدي هو الوعي الانساني فمن الطبيعي ان يسوق الوعي حركة الاشياء الى اوضاع افضل ما امكنه ذلك ويتسائل البوطي مع الماركسية بماذا يجيبون على السؤال نفسه وقد اخرجو هذه الحركة من نطاق الوعي والذهن وجعلوها تبدا من المادة وتنتهي بالمادة ومن هذا الذي يخطط للمادة عندما تتحرك ضمن ايقاعاتها الثلاثية الديالكتيكية ويحرص عليها الا تسير الا في طريق لولبي يتصاعد من حالة الى افضل منها ، فافضل منها وهكذا ويعتقد البوطي ان ائمة الفكر الماركسي نسوا عندما وقعوا من ميراث هيغل على افضل ما تصوروه - الارضية الفلسفية الصالحة لافكارهم المادية والاجتماعية والاقتصادية - نسوا انه لا بد من بعض التعديل في افكار هيغل لتاتي صالحة لهم ، ويرى البوطي ان جميع اقطاب المادية الديالكتيكية ينكرون ظاهرة العلة الغائية في الطبيعة وحركتها ايما انكار ([[386]](#footnote-387)).

لكنهم يذهبون في ربط حركات المادة وتطورها بالغاية مذهبا يقيمونها مقام الوعي الانساني في ارقى نشاطاته واتم احواله وهو مذهب يشتط فيه الماديون حتى عن الحدود التي يقف عندها اولئك القائلون بظاهر العلة الغائية في الكون ، ويرى البوطي ان واقع الطبيعة وسيرها لا يؤيدان ولو في الجملة تصور الماديين الديالكتيين ، ويتسائل هل صحيح ان سير الطبيعة في مختلف عصورها واطوارها محكوم عليه بالتنقل ضمن درجات هذا السلم المزعوم ، فهي دائما تحول نفسها متمثلة في شتى جزيئاتها المادية ، من الحالة البدائية البسيطة الى حالة اخرى تناقضها ([[387]](#footnote-388)).

ثم ترتد على نفسها ثانية في تركيب يضم البدائي القديم مع الطور التحسيني الجديد ، ثم لا تلبث ان تدفع نفسها في السلم ذاته تطلعا نحو وضع افضل ، ان هذا ما يثبت العلم اليوم عكسه تماما ، فمن المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك ان مادة الكون الصلدة اخذة في الانحلال والتلاشي اثناء تحولها الى اشعاع ، ومن المعلوم ان وزن الشمس كان يزيد على ما هي عليه بالاف الاطنان فاذا عرفت ان الشمس هي التي تمد هذه الطبيعة بمعظم عوامل التماسك والحياة عرفت ان الخط البياني في سير الطبيعة عموما انما هو خط منحدر نحو الادنى وليس متصاعدا في جملته الى الاعلى . ومن المعلوم ان الطاقة اذ تتحول من شكل الى اخر انما تتحول غالبا من الشكل الاعلى الى الادنى ، اي من الاقوى الى الاضعف ، الا عندما تتحقق عوامل خارجية من شانها ان تفعل العكس ، فعلى سبيل المثال ، طاقة النوراغنى من طاقة الحرارة ومن السهل ان تتحول الف وحدة من طاقة النور الى الف وحدة حرارية ، وذلك بتوجيه مقدار من النور الى سطح بارد اسود مثلا ولكن تحويل هذه الوحدات الحرارية الى طاقة من النور مستحيل فاين هو نظام الا طروحة والطباق والتركيب واذا عرفنا ان كلا من النور والحرارة هو ينبوع الطاقة للاشياء الاخرى عرفنا ان هذا الخط المنحدر فيما يتعلق بتحولاته من الاقوى الى الاضعف ينعكس على سائر الاشياء التي تعيش على غذاء من الحرارة والنمو ([[388]](#footnote-389)).

ويخلص البوطي الى مناقشة القانون من خلال عرضه النقاط التالية:-

**اولا:** من المعلوم في نظام الديالكتيك ان انتقال الشيء من حال الاطروحة الى الطباق اي النفي الاول ، ينبغي ان يكون اتجاها نحو الافضل ، ومن المعروف ان ما تكون من طبقات الارض انما تكون نتيجة البرودة التي الت اليها حال تلك الطبقات بفعل العوامل الخارجية وليس من شك في ان هذه البرودة االتي اعقبت الحالة الحرارية التي كانت تتصف بها الارض او اجزاء منها انما هي انحدار في الطاقة وتراجع وليست هذه البرودة المتعاقبة في حقيقة الامر الا مؤشر يدل على صيرورة الارض اخيرا الى دمار وفناء ، اذا كيف يمكن عد هذا التحول سيرا من الاطروحة نحو الطباق ؟

**ثانيا:** لاشك ان كل ما يطرا على الارض من التبدلات المذكورة انما يحدث بسبب المؤثرات الخارجية المختلفة ولكن ائمة المادية الديالكتيكية يقررون ان حركة المادة نحو تطورها المتصاعد انما يكون بتاثير الاضداد الكامنة في احشائها ([[389]](#footnote-390)). فكيف يمكننا ان نتصور ، مع ذلك ، ان هذا الذي طرأ على الارض من التبدلات الخاضعة للمؤثرات الخارجية انما تم تحت سلطان الديالكتيك الذي يدفع نحو الارقى والاتم ، ومن المعلوم ان الاوضاع الطارئة على الارض عندما يعطي زمامها للعوامل المحيطة والمناخ فان الذي يخطط لاتجاه هذه الاوضاع انما هو هذه العوامل ذاتها لا اي شيء اخر ، ويتسائل البوطي بعد ذلك بموضوعية وتجرد : هل يمكن للعوامل الخارجية المختلفة ان تتلاقى دائما على تنسيق جهودها للسير بالاشياء والتي تؤثر فيها على نحو سلم لولبي متصاعد يحتفظ من نفسه بالقديم الذي يمكن ان يكون نواة لطور جديد افضل ؟ وان كان الجواب نعم فيتسائل البوطي : كيف وباي قانون ؟ ويرى البوطي انه مهما كان الجواب فان الواقع المشاهد من اثار هذه العوامل يدحض كل تنسيق مزعوم اذ نحن نشاهد بام اعيننا بعثرة النتائج المتحررة من كل تقيد بسبيل ما سواءا" كان صالحا ام فاسدا ([[390]](#footnote-391))

واين هو نفي النفي في سلسلة جبال النار الشاسعة الواسعة التي لا تفيد منها اليابان شيء ؟ واين هو نفي النفي في تلك المساحات الجيرية الواسعة والجبال المتكدنه الجرداء التي تملا بقاع الدنيا ؟ وهكذا يرى البوطي على اعقاب هذه المناقشة انه لا يجد اي مثال يسعف دعاة المادية الديالكتيكية في استخراج تصوراتهم الذهنية عن نفي النفي الى ساحة الواقع التجريبي المحسوس ، بل انه يرى ان كل الامثلة التي استنجدوا بها لا تخرج عن تكلفات وحذلقات يناى عنها كل من الذوق والفكر السليم ([[391]](#footnote-392)).

**المقصد الثاني**

**نقد المقولات والمستلزمات**

#### اولا: كون المادة اساس الوجود وينبوع الحقائق

 يعتقد البوطي ان هذا التصور هو حجر الزاوية في الفلسفة المادية ويتفرع عنه نقاط منها:-

اولا: ان المادة هي اقدم الموجودات فالموجدات اللاحقة كلها داخله في ماهيتها او نتيجة وثمرة لها كالروح والفكر والاحساس .

ثانيا : المادة مستقلة في الوجود عن وعي الانسان وادراكاته وليس كما ينسب الى المثاليين من ان المادة اثر من اثار الفكر او انها وهم لا وجود له الا في الفكر

ثالثا : لا تقف المادة عند حدود ضيقة من الخصائص والظواهر بل ان لها ظواهر غير متناهية اذا ما تابعها البحث بالتدقيق والتفريع ، اذن فمهما قدم لنا العلم اكتشافات جديدة عن المادة وذراتها وجسيماتها وما يعتلج في داخل هذه الجسيمات ، فلن يكون ذلك برهانا على عدم وجود المادة او على ان يكتشف اسباب العلم بها، اذ ان جزيئاتها مهما دقت وذابت في متاهات الحركة والتفاعل فانها تظل محافظة على خصائصها وهي استقلالها في الوجود عن الذات ([[392]](#footnote-393)).

ويرى البوطي ان النقطة الاولى دعوى مجردة لا تستند الى برهان علمي فباستطاعتنا ان نطرح اي دعوى مخالفة للعقل والعلم بهذه الطريقة من التجاهل للحجة والبرهان ولكن من البديهي اننا لا نستطيع ان نلزم احدا من العقلاء بها و يتسائل ما الذي قدمه فلاسفة الديالكتيك المادي من البراهين العلمية على ان الروح والفكر والاحساس كل ذلك ثمار انتجتها المادة فكل ما قدمته الماركسية من برهان على هذه الدعوى هو ان الحياة تنشا عن الحرارة والحرارة بدورها تنشا عن الحركة اي ان الحركة + الحرارة = حياة . وتماشيا مع الماركسية التي ترى ضرورة الربط بين النظرية والتطبيق يلجا البوطي الى التطبيق ليبين هل ان الحركة + الحرارة = حياة حقا محاولا التذكير بخبر المؤتمر الذي عقده ستة من علماء الحياة في كل من الشرق والغرب في نيويورك سنة 1959 املا في الوصول الى فهم شيء عن اصل الحياة ونشاتها على ظهر الارض او الى معرفة مدى امكان ايجاد الحياة عن طريق التفاعل الكيميائي وكان منهم العالم الروسي ( الكسندر اوبارين ) استاذ الكيمياء الحيوية في اكاديمية العلوم السوفيتية وقد قرر المؤتمرون في نهاية بحوثهم بالاجماع ان امر الحياة لا يزال مجهولا ولا مطمع في ان يصل اليه العالم يوما ما وان هذا السر ابعد من ان يكون مجرد بناء مواد عضوية معينة وظواهر طبيعية وكيميائية خاصة ([[393]](#footnote-394)).

فاين دليل الماركسيين على صدق هذا التصور الذي يقضي بان الحياة = الحركة + الحرارة . ولا يشك البوطي في ان الحركة والحرارة من ابرز خصائص الحياة ولكن من المفروغ منه منطقيا ان خواص شيء ما ليست تعبيرا عن الجوهر الذاتي الذي يقوم به فعلى سبيل المثال الماء في حالة الغليان يتصف بكل من الحركة والحرارة ولكن من الواضح ان جوهر الماء شيء اخر غير الحركة والحرارة وان الحياة لا تنشا الا حيث يتوافر كل من الحركة والحرارة غير انهما خاصيتان من خصائصها الدالة عليها اما جوهر الحياة ذاتها فشيء اخر نبهت الى وجودها كل من هاتين الخصيصتين ، فالحركة والحرارة وكل ما يعد من العناصر الاساسية للحياة كالهيدروجين والكربون والازوت والاوكسجين والفسفور والكبريت كلها لا يمكن ان يعبر عنها بانها منشأ الحياة او ان الحياة تتكون من مجموعها او من تالفها بشكل معين وانما التعبير الصحيح ان الحياة التي لا نعرف جوهرها – حسب البوطي - تتخذ من هذه العناصر مظهرا لها، ويتسائل البوطي لو صح ان المادة هي ينبوع الروح وكل ما يتفرع عنها لقضى العقل بحكم البديهة ان يكون الانسان اسبق الى فهم الروح وعناصرها واسرارها منه الى فهم المادة وذراتها وجزيئاتها تلك الذرات وكهاربها ذلك ان العقل اذا ادرك اصل الشيء وحقيقته فهو احرى ان يدرك ثمراته وفروعه بجهد اقل وطريقة اقصر ([[394]](#footnote-395)).

لذلك على الماركسيين الذين يقولون ان الروح وما تستتبعه من احساس وفكر من ثمرات المادة ومعطياتها فيجب بمقتضى ذلك ان يدركوا من الروح قدر الذي ادركوه من المادة وذراتها على اقل تقدير وهذا ما لا يرتاب فيه عاقل ولكنهم يعترفون انهم لا يعلمون شيئا عن الروح بل ويقررون ان العلم ذاته لا يستطيع ان يقول شيئا عنها ويورد البوطي نصا لانجلس يقول فيه ان العلم الطبيعي لم ينجح بعد في انتاج الكائنات العضوية دون تناسل من كائنات اخرى ، كما انه لم ينجح في انتاج الهيولى البسيطة او الاجسام الاحينية الاخرى من العناصر الكيميائية وبالتالى ليس في مكنة العلم الطبيعي ان يؤكد شيئا بخصوص اصل الحياة ويورد البوطي نصا اخر لانجلس يناقض النص الاول يقرر فيه ان هذه الحياة يجب ان تكون نتيجة بعض التفاعلات الكيميائية ويتسائل البوطي كيف وقع انجلس في هذا التناقض بين ليس في مكنة العلم الطبيعي ان يؤكد شيئا بخصوص اصل الحياة وبين ان الحياة يجب ان تكون نتيجة لبعض التفاعلات الكيميائية ويرى البوطي انه اذا كان العلم ليس في مكنته ذلك فلا يبقى سوى الرغبة الشخصية للسيد انجلس هي التي تؤكد ذلك ([[395]](#footnote-396)).

ويرى البوطي اذا كانت ادلة التاريخ والواقع تنطق بان الانسان تاخر وجوده عن وجود المادة المتمثلة في الارض والكواكب ونحوها فليس في ذلك اي دلالة علمية على ان الانسان اذن بما يتصف به من الحياة والروح طور او فرع من فروع المادة ، ان اكثر من جوهر واحد يمكن ان يوجد الواحد منه اثر الاخر تبعا للعوامل التي تدخل في ذلك ولم يثبت اي برهان علمي ان ما ظهر متاخرا لا بد ان يكون فرعا مما كان قد ظهر من قبله .

يقول البوطي كما يقول الماديون ان المادة وجدت قبل الانسان فهكذا ينطق واقع التسلسل التاريخي للاحداث غير ان هذا لا يعني بحال من الاحوال ان تكون الروح الانسانية طاقة مادية متطورة وابين دليل فيما يرى البوطي انها لو كانت كذلك لعلم الناس اليوم من الروح ما قد علموه من امها التي هي المادة ولما لجأ انجلس الى القول انه ليس في مكنة العلم الطبيعي وقتذاك ان يؤكد شيئا بخصوص اصل الحياة ([[396]](#footnote-397)).

اما النقطة الثانية التي تقرر ان المادة مستقلة في الوجود عن وعي الانسان وادراكاته وليست اثرا من اثار الفكر او وهما لا وجود له الا في الوعي والذهن ، فيرى البوطي ان البراهين العلمية لا يمكن الا ان تؤكد ذلك وتدعمه بكل الادلة القاطعة كما يقول لاصحاب الشك في كل شيء ما يقوله الماديون لهم ان التجربة والتطبيق هو خير ما يزيل الاوهام والشكوك ، فلكي نزيل الشك في ان النار هل هي ما تزال محرقة بعد ان احرقت المادة القابلة للاحتراق مائة مرة ، نمارس التجربة مرة اخرى واذا بالشك قد زال ([[397]](#footnote-398)).

ويرى البوطي ان الماديين دابوا على ان ينسبوا الى الفلاسفة المثالين القول بعدم وجود المادة على الصعيد الخارجي وان وجودها محصور في الذهن والوعي فقط وهو يحمل هذا الكلام عنهم على محمل المبالغة والتشنيع اكثر من ان يحمله على نقل افكار الاخرين للمناقشة والنظر فمما لا شك فيه ان بركلي وهيوم وهوكسلي وكانت وهيغل وكثير من الفلاسفة المثاليين لا ينكرون وجود الاشياء خارج نطاق الذهن لكنهم يرتابون في حقائقها وبتعبير ادق في جواهرها ، ان قدرا كبيرا من الريبة يكتنف هذه الفلسفة ولكنها على اي حال ليست الريبة في وجود الاجسام او بتعبير ادق في وجود الاشياء ذاتها خارج نطاق الذهن ويجب ان نعلم بان اليقين بوجود هذه الاشياء بحد ذاتها شيء واليقين بكيفية الاحساس بها ومصدر هذا الاحساس شيء اخر فلا يرتد احدهما على الاخر بالنقض وقد يرى كل من هيوم وهكسلي وبركلي ان مصدر الاحساس هو الوعي ، فالوعي ذو سلطان كبير على هذه الاشياء وطبائعها المحسة ولكن ذلك لا يستلزم باي حال انكار وجود الاشياء على صعيد الخارج ([[398]](#footnote-399)).

ويرى البوطي اذا شئنا الدقة في التعبير فلا يصح ان نطلق القول بان المادة مستقلة عن وعي الانسان دائما وانها ليست اثرا من اثار الفكر بحال ذلك لان بين الفكر والمادة تفاعلا مستمرا بينا ، ان انكره الناس جميعا فما ينبغي ان ينكره دعاة الديالكتيك ، ويرى البوطي اننا نستطيع ان نجزم ان المادة مستقلة في وجودها عن الوعي بالمعنى القبلي فقط ، فقد ظهر الوعي الانساني للوجود وان من حوله مكونات مادية لم يكن له قط خيار في وجودها حتى في الكيفية التي هي عليها ولكن الوعي الانساني ما ان تكامل وجوده وتمت يقظته حتى تحول الى مطبخ اخذ كثير من المواد الخام التي كانت متناثرة من حوله تنضج فيه وتتبدل من حال الى حال ([[399]](#footnote-400)).

يقرر البوطي بحكم المنطق والموضوعية اثر الوعي في المادة تطويرا وتحويرا وهو جانب كبير من الفلسفة التي اطال في عرضها وتعقيدها هيغل كما يقرر ايضا بان الفكر ليس هو الكائن نفسه بل لا بد ان يكون الفكر مشروطا بالكائن وهو جانب مما يختلف فيه الماركسيون عن هيغل ، ويتسائل البوطي ما الذي يترتب على الاذعان باستقلال المادة عن الوعي بالمعنى الذي اثبته ؟ وما الذي يترتب على الاذعان بان الفكر عرض من اعراض الذات فلا بد ان يكون الفكر مشروطا بالذات تابعا لها ، لا يترتب على ذلك شيء اكثر من اليقين بواقع ما من وقائع هذا الكون ، ويرى البوطي ليس في هذا ما يغذي اي ركن من اركان الديالكتيك ، كما انه ليس فيه ما يتناقض مع الجزم بان الوعي ليس من معطيات المادة واثارها وهو يرفض القول الذي لا دليل عليه من ان الوعي الانساني من ثمرات المادة ، كما يرفض ايضا القول الاخر الذي لا دليل عليه ايضا وهو زعم ان المادة ثمرة من ثمار الوعي والفكر الانساني ويخلص الى الجزم بدلا من هذا وذاك بان المادة الكونية التي من حولنا اثر بارز من اثار التدبير والتنظيم ([[400]](#footnote-401)).

اما النقطة الثالثة : يرى البوطي ان اكتشاف مزيد من جزئيات المادة وخصائصها وحتى انتهائها الى طاقة لا يعود بالنقض على كونها مادة ، وان هذه النقطة موجهة ضد المثاليين الذين اخذوا يرتابون – لا سيما بعد ان تم اكتشاف جزئيات الذرة – في وجود المادة ، اي في تسميتها مادة ، فلا شك ان ثمة من يتسائل ، هل هذه الاشياء التي نحس بها مادة ام طاقة ؟ فاذا كان الجواب انها مادة فكيف يسوغ هذا القول ونحن نرى ان اجزاء المادة تؤول بعد انقسامها الى طاقة ، كيف نسمي هذا الشيء الصلد الذي نلمسه فنراه ذا حجم ثابت ، مادة مع ان الحقائق العلمية قررت اخيرا ان هذا الجرم ليس اكثر من شحنات كهربائية والكترونية وهذه الشحنات نفسها لا يكاد الباحث يعلم من اصلها او جوهرها شيئا غير كونها طاقة ويعتقد البوطي ان الخطب في هذه النقطة على غاية من السهولة ، وذلك لان الخلاف يؤول ان وقع خلاف الى مشاحة لفظية .. هل نسمي المادة طاقة ام نبقي على تسميتها مادة كما كانت ؟ خلافا" لا قيمة له–حسب البوطي - ما دمنا جميعا على وفاق بصدد ما نفهمه من مضمون المادة وما ينتهي اليه اصغر جزيئاتها وليست دعوى تلاشي المادة التي ينادي بها بعض الفيزيائين اليوم تعبيرا عن خلاف جوهري يعتمد على مضمون خارجي وانما هي منهم تسمية خاصة لظاهرة اشتراك الكل في اكتشافها باستثناء بعض المثاليين الذين قذف بهم هذا الاكتشاف الى حالة من الريبة والشك .

ويخلص البوطي الى ان الذي هو اهم من هذا الخلاف اننا جميعا متفقون على ان المادة مهما اكتشفنا من داخلها لن تكون هي ذاتها روحا او حياة ولن تكون هي ذاتها وعيا وفكرا ولن تكون هي ذاتها احساسا ، حتى هؤلاء الماركسيين – يقول البوطي – الذين نناقش افكارهم لم يجرؤا ذات يوم على ان يقولوا : ان المادة ذاتها هي الحياة او الفكر او الاحساس ، بل يبحثون لافكارهم الخاصة عن تعابير اكثر دنوا الى القبول – ولو في بادئ الامر – فيقولون ان الحياة من معطيات المادة والفكر هو الوظيفة العليا للدماغ . ويؤكد البوطي انه على وفاق مع الماديين في هذه النقطة ، بل ومعهم ايضا في ردهم على المثاليين او على طائفة منهم انطلاقا منها ([[401]](#footnote-402)).

##### ثانيا: ملازمة المادة للحركة والتغير

 وهي الفكرة التي ترى ان كل الاشياء التي تبدو امام ابصارنا ساكنة جامدة لها في اعماقها حركة لا تهدا وليست ظاهرات المادة الا اثرا متطورا من اثار حركتها ، ويبدا البوطي فيقول : اما ان كل شيء من اشياء المادة حركة تبعث على تعبير ظاهراته فذلك ما نجزم به ولا نرى مناصا من اليقين به ، واما القول بان كل شيء يتحرك ويتغير فهو تعميم خاطيء يناى عنه الواقع العلمي ، فمن المعلوم ان المادة تحتوي على الذرات وجزيئاتها من كهارب والكترونات واذا فلا بد انها تظل خاضعة للون من التفاعل الكيميائي .من هنا صح ان ننسب الحركة ، بتعبير مطلق الى المادة ومن هنا صح ايضا ان نقول بان معظم ظاهرات المادة معرضة للتغير تحت سلطان هذه الحركة ، ولكن هل نستطيع ان ننسب الحركة الى المادة بصيغة التعميم فنقول على سبيل المثال ان المادة كلها تتحرك وتتغير دائما ؟ هذا ما لا نملك – حسب البوطي – اي دليل علمي عليه بل الدليل العلمي ينقض ذلك ، فالخلية الحيوانية على سبيل المثال تبدو بعد التكبير واضحة للعيان وتظهر نواتها وهي تسبح في منتصف جسم الخلية على شكل منطاد مرن من الجدران يبدو مملوءا بهلام شفاف عديم الحركة وسط ذرات وجزيئات لا تفتا عن الحركة الدائبة ([[402]](#footnote-403)). ان هذا يعني ان في المادة حركة ولكن ذلك لا يعني ان كل ما في المادة يتحرك ومن ثم يتغير ، هذا الى جانب دليل اخر لا يمكن دحضه بحال ما الا وهو انفصال جواهر الاشياء وما هياتها عن بعضها هذا الانفصال الذي لا يستطيع ان يكابر في انكاره احد فبين الحجر والشجر والانسان والحديد تغاير باق مستمر على مر الازمنة والدهور ، ان هذا التغاير الملموس بين ماهيات هذه الاشياء ليس الا اثرا لما هو ساكن في بنية الاشياء وذراتها ، فهذا السكون هو الذي اكسب كل شيء من اشياء المادة المتخالفة جوهره الخاص، فكان ثبات هذا الجوهر ظلا غير منفك لثبات ، اي لأن ما هو ثابت لا يتغير في بنية تلك الاشياء واعمق اعماقها ولو فرضنا ان كل ما في المادة يتحرك لقلنا اذن ان كل اشياء المادة يتغير تبعا لهذا التحرك واذا لاضطررنا الى القول بان الماهيات الكثيرة المختلفة في هذا الكون يجب ان تتمازح وتتحد بحيث تنعدم الحدود الفاصلة بينها فلا تستبين حجر من شجر او حديد او عظام ولحم ... الخ . والا فليجبنا – يقول البوطي – اصحاب الراي بان كل شيء يتحرك : ما الذي يمسك ماهيات الاشياء ان يبقى كل منها ضمن غلافه الخاص به وما الذي جعل هذه الاغلفة لا تتبدل فتتمازح كما تتمازح المواد المختلفة لحساء طال تحركه فتغيره ، تحت تاثير نيران لاهبة ([[403]](#footnote-404)). والجواب الذي يستخلصه البوطي بعد ايراده نصوص للينين : انه لا يوجد بالنسبة لماركس وانجلس واتباعهما شيء اسمه جوهر او ما هية او اي شيء ثابت يستوجب فصل نوع من انواع المادة عن الاخرى ، انما الشيء الوحيد الموجود هو عالم خارجي متطور ويعتقد البوطي ان هذا الكلام لا يزيل شيئا من الاشكال ولا يذيب هذا الكلام شيئا من الفوارق الذاتية القائمة بين اجناس المادة وانواعها الكثيرة هذه الاجناس التي ركبت راسها منذ اقدم العصور في عناد منقطع النظير ضد الخضوع لديالكتيك التطور في كل شيء . ان التاريخ المادي – حسب البوطي – منذ اقدم عصوره وعى فروقا جوهرية ثابتة بين اجناس المواد المختلفة ، فكيف نطبق على هذا الواقع قول الماركسيين الذين يرون انعدام الحدود الفاصلة المطلقة في الطبيعة وما قيمة الحاحهم هذا اذا ابت الطبيعة الا ان توجد هذه الحدود الفاصلة . ان الماركسيين ليس لهم جواب سوى ان المادة ليست شيئا اكثر من وجودها الخارجي المتمثل في ظاهرتها المتحركة المتغيرة فهذا بالنسبة لهم الجوهر والماهية وهم يرون ان هذا خير من فصل الجوهر عن الظاهرات ثم البحث بعد ذلك عن الجوهر اين هو فلا يرى الا في الاوهام ([[404]](#footnote-405)).

ويرى البوطي ان هذا لا يحل شيئا من المعضلة ، ان ظاهرات المادة ليست اكثر من اثار وخصائص لها وتسمياتها من قبل الماركسيين بالظاهرات اوضح اعتراف بذلك ، فاذا كانت هذه الظاهرات اثارا فلا بد من اليقين بوجود المؤثر كما لو قلنا انها اشكال المادة فلا بد من اليقين عند ئذ بوجود ارضية او موضوع لهذا الاشكال ، اما عدم اكتشافنا لها فلا يمكن ان يعود هو وحده بالنقص على حقيقة تم الاقرار بها , فلنقل عنه اذا شئنا الاثير او الوسيط الساكن او الجوهر او الماهية ولكنه ليس لك على اي حال ان تتجاهل واقعا ملموسا لا مرية فيه ويخلص البوطي الى انه بعد كل الذي ذكره من نقاش ونقض بصدد هذه المقولة لم يكتبه دفاعا عنه المثاليين والميتافيزيقيين بل هو يقرر ان المادة واقع موضوعي موجودة بصورة مستقلة عن ذهن الانسان و انها موجودة في مظهر الارض وكثير من مظاهر الطبيعة قبل الانسان , غير ان هذا اليقين- حسب البوطي – لا يدحض يقينا اخر يقضي بدوره على سلطان الديالكتيك المادي الا وهو اليقين بوجود شئ اسمه الماهية او الجوهر من شانه ان يمسك خواص المادة وظواهرها ضمن حواجز من الاجناس والانواع فهذه الحواجز لا يمكن ان تمتد اليها اصابع الديالكتيك المتطور او المطور مهما حاول سبيلا الى ذلك ومهما تذرع الماركسيين بما شاءوا للتخلص منه هذا الوقع فان هذه الحواجز تظل قائمة شامخة تستعصي على اي نقض او انكار من اجل هذا يرى البوطي ان في كل شئ من اشياء المادة حركة تبعث على تغير ظاهرته ويرفض القول بان المادة كلها في حركة دائمية وتغير مستمر([[405]](#footnote-406)).

###### ثالثا: سرمدية للعالم ووحدته

 وهي مقولة من مقولات الديالكتيك المادي يقررها الماركسيون على النحو الاتي : لما كان المكان بلا نهاية وكان الزمان سرمديا لا نهاية ولا بداية له اقتضى ذلك ان يكون للعالم ايضا وهو هذا العالم المادي الذي لا يوجد سواه – حسب الماركسيين– منبسطا في جميع الجهات بلا نهاية وممتدا خلال سائر الازمان بلا اول ولا اخر فالمادة اذا قديمة ازلية وهي منذ بداية وجودها تتحرك وتتطور فالذي يتوالد منها انما هو اشكالها وظواهرها اما هي ذاتها فتغوص الى اغوار سرمدية لا اول لها وما المكان والزمان الا الشكلان الاساسيان لكل الوجود وبعد هذا العرض الموجز يتسائل البوطي ما هو دليل اصحاب الديالكيتك المادي على صحة هذه المقولة التي يعدها البوطي من اخطر ما تضمنه المذهب من تصورات واراء.

دليلهم الاول ان المكان لا نهاية له ولاحدود والزمان سرمديا لا اول له ولا نهاية ،لذا كان العالم ايضا مثل المكان والزمان سرمديا لا اول له ولا نهاية اما دليلهم الثاني ان كوكب الارض ليس سوى حبة رمل صغيرة في المحيط الكوني الذي لا شواطي له والوحدة القياسية التي تؤخذ لقياس الكون ليس الكيلو متر وانما ما يسمى بالسنة الضوئية، ويدرس علماء الفلك النجوم التي تبعد عنا مسافة مليار سنة ضوئية واكثر الامر الذي يعني ان الصاروخ الذي يسير بسرعة 50الف كم في الساعة لا يصل الى هناك الا بعد الاف والاف المليارات من السنين فاذا كان العالم بهذا الاتساع الكبير فذلك يعني ان الكون ليس له حد اونهاية اما دليلهم الثالث فهو ان االعالم لو قدر ان له أولاً ابتدا منه لكان ذلك خدشا في بناء الديالكتيك المادي الذي يجب انه لا يخدش ولراينا انفسنا ملجئين الى الايمان بضرورة وجود الخالق الذي يجب – من وجهة نظر الماركسيين – عدم صرف النظر اليه سلفا ([[406]](#footnote-407)).

 ويبدا البوطي مناقشة الدليل الذي يرى انه يجيز الحكم على المكان والزمان بالسرمدية واللا نهائية ثم الحكم بعد ذلك على الكون بالسرمدية واللانهائية ايضا اي تبعا للزمان والمكان الامر الذي يعني ان المادة تابعة للزمان والمكان وليس العكس , وبغض النظر ان تكون هذه الدعوى صحيحة ام باطلة يرى البوطي ثغرة من الخلط والتناقض(اللاديالكيتكي) في الكلام , فكيف يصح الاستشهاد على سرمدية المادة بسرمدية الزمان وهو الاستشهاد الذي من شانه ان يجعل وضع المادة تابعا لوضع الزمان مع الالحاح بان كلا من الزمان والمكان ليس الا شكلين للمادة المتحركة([[407]](#footnote-408)).

 فاذا كان حقا ان الزمان والمكان ليسا الا شكلين لوجود المادة فذلك يقتضي ان يكون كل من الزمان والمكان هو التابع للمادة وليس العكس . فاذا كانت المادة سرمدية لا نهائية كان كل من الزمان والمكان سرمديا لا نهائيا مثلها واذا كانت حادثة محدودة كان كل منهما مثلها حادثا محدودا ذلك لان شكل الشئ يكون تابعا له وعندئذ لا بد من البحث عن دليل اخر غير الزمان والمكان يوضح لنا هل الوجود المادي سرمدي ام حادث ولامتناه ام محدود .واذا كان الزمان والمكان ليسا الا شكلين لوجود المادة فهو يعني ان الشكل لا يمكن ان يتحقق له وجود الا بمضمونه وارضيته فحيثما وجد المضمون الذي هو المادة وجد الشكل الذي هو زمانها ومكانها وحيثما فقد المضمون اي المادة فقد شكلها اي الزمان والمكان ذلك لان الشكل لا يقوم الا بمضمونه وهذا شئ معروف ويرى البوطي ان انجلس في احد نصوصه يقرر عكس ذلك فيقول ما مفاده ان الزمان شيئا موضوعيا ذا وجود مستقل عن المادة وتغيراتها يتجلى في وجوده المشرق الصافي بعيدا عن المادة واطوارها واحوالها ([[408]](#footnote-409)).

وتبعا لما يراه انجلس بان لا علاقة لزومية في الوجود بين جوهر الزمان ووجود المادة المتحركة المتغيرة , يرى البوطي انه عندئذ لا يصح القول ان الزمان ليس الا شكلا لوجود المادة ثم انه في سرمديته المزعومة هذه لا يمكن ان يكون دليلا على سرمدية المادة , لذلك يرى البوطي اننا امام احد شيئين , اما ان يكون الزمان شكلا من اشكال وجود المادة وحركتها كما يردد الماركسيين فهو اذا لابد ان يكون ظلا ظليلا للمادة يوجد حيث توجد ويزول حيث تزول وينهار عندئذ كل هذا الكلام الذي يقوله انجلس واما ان يكون الزمان كما راه انجلس شيئا موضوعيا ذا وجود مستقل عن المادة وتغيراتها وهو عندئذ يكف ان يكون شكلا لوجود المادة ولا يصح ان تكون سرمديته دليلا على سرمدية المادة ، ويخلص البوطي ببيان نقطة الضعف التي وقع بها الماركسيون وهي انجرافهم في الوهم الذي يسميه (سبق التصور الى العكس) فقد راى الماركسيون دائما ان الزمان لا ينفك عن الوجود الذي لا يمكن ان نخرج من اقطاره مادمنا على حالتنا هذه لا بذواتنا فقط بل باخيلتنا وافكارنا ايضا , فلم يساعدهم التصور على استحضار الواقع الذي لا بد منه والذي يقضي بانعدام الزمان اذا انعدم وجود المادة فضلا عن اليقين به لان هذه الصورة مخالفة للمالوف في مخزن الخيالات الانسانية على اختلافها وتنوعها ، فالماركسيون تبعا لذلك لا يستطيعون ان يتصوروا اللاشيء الحقيقي حتى يتصوروا معه فقد الزمن ، فالزمن ماثل في افكارهم بل في الفكر الانساني دائما . وهكذا يسقط البوطي الدليل الاول الذي يسوقه الماركيسون على سرمدية المادة ([[409]](#footnote-410)).

اما الدليل الثاني على سرمدية المادة فيقوم على التهويل في تصوير المساحات الشاسعة بين الارض و النجوم البعيدة إذ ان الصاروخ الذي يسير بسرعة 50الف كيلو متر في الساعة لا يصل الى هناك الا بعد الاف والاف المليارات من السنين اذا فعالم بهذا الاتساع لابد ان يكون غير محدود باي نهاية او تخوم . ويرى البوطي ان هذا الدليل الطريف ينتمي الى ذلك النوع من الادلة التي تكون جاهزة عند بعضهم ليواجهوا بها ايضا انصاف المثقفين والمتعلمين اولئك الذين قد يجرفهم منطق التهويل واثارة الغرائب فينسون موازين العلم ومقاييس المنطق , ذلك لان الصاروخ لا يبلغ ذلك النجم الابعد الاف الاف المليارات من السنين, كان العالم غير محدود باي نهاية ؟ ويتسائل البوطي ما هي العلاقة العلمية بين عدد مهما بلغ في كبره و ضخامته وحقيقة اللا محدود ؟ ان ضخامة العدد امر نسبي تراه انت ضخما عجيبا ويراه غيرك لا مر ما مالوفا صغيرا . فكيف يكون المحدود مهما بلغت ضخامته النسبية عنوانا دالا على اللامحدود ؟ ان الذرات التي تحويها سلسة جبال الامانوس او الالب على سبيل المثال تزيد اعدادها على اضعاف تلك المليارات الضخمة في المثال السابق ومع ذلك فان احدا لا يشك بان سلسة جبال الامانوس او الالب محدودة متناهية وما صغر الذرة او كبرها الا امر نسبي وما ضخامة هذه الجبال او ضالتها الا امر نسبي ايضا وما كثرة العدد وقلته الا امر نسبي هو الاخر انما المهم ان طوقا حقيقيا يحيط بهذه الذرات والكتل و الاعداد كلها لا يمكن ان يشك به الا وهو طوق النهاية والمحدودية ويرى البوطي ان هذا الدليل اوضح في بطلانه من الدليل الاول فهو – حسب البوطي – لا يستند الى برهان او قانون علمي وانما يعتمد على حالة الانبهار التي قد تعتري طائفة من الناس فتدفعهم الى القبول والاذعان بما قد يلقونة من قرارات واحكام لا يحيط بها بصيص من ضياء المنطق والعلم ([[410]](#footnote-411)).

اما الدليل الثالث والاخير الذي يطرحه فلاسفة الديالكتيك المادي على سرمدية المادة فهو يتمثل في ضرورة المحافظة على نظام الديالكتيك المادي ومكتسباته من ناحية وفي ضرورة البعد سلفا عن كل تامل او بحث من شانه ان يلجانا الى الايمان بوجود خالق من ناحية ثانية , اي فمهما قيل عن منطقية الدليل ونصاعتة العلمية فانه يتحول الى سفسطة كاذبة اذا ما جابه هذا الدليل مقتضيات الفكر الديالكتيكي بشيء من النقد او النقض او اذا ما جر صاحبه الى ساحة الاعتراف بوجود خالق واله للكون، بعد ان يورد نصوص لا نجلس([[411]](#footnote-412)) . يرى البوطي ان الخط الذي تلتزمه هذه النصوص والمحاكمات والمناقشات التي تحتويها هو الالتزام السابق بانكار وجود الخالق والمكون ومن ثم فعلى سائر المحاكمات و الاستدلالات العلمية ان تخضع نفسها لمقتضى هذا الالتزام وهكذا فان اي برهان مهما كانت نصاعته وقوته العلمية يتحول الى هباء (في ميزان هذا الالتزام ) اذا تبين انه يؤيد فكرة وجود الخالق , ان كلمة واحدة تكفي لان تشطب على اي برهان علمي واضح , هي كلمة : ولكن هذا البرهان يجعلنا على اليقين بوجود خالق للكون : وهكذا يشطب هذا الاستدراك السحري حجة علمية قائمة دون الحاجة الى اي دحض او نقض لها ، يقول البوطي : اذا كان من حق الماديين المنكرين لوجود الخالق ان ينبذوا كل برهان علمي لا يؤيد انكارهم هذا , فلماذا لا يكون من حق الموقنين بوجود الخالق ان ينبذوا هم ايضا بدورهم كل برهان علمي لا يؤيد لهم هذا اليقين ؟ وما هو القانون او من هو الحاكم الذي اعطى صلاحية هذا النبذ للماديين الماركسيين دون غيرهم ؟ وباي حجة علمية يمكن ان يرد بها احد الماديين الديالكتيين عندما نرفض ايضا بالمقابل كل حججه التي يقابلنا بها مستعملين لذلك استدراكه السحري ذاته بان تقول له: ولكن الاذعان لهذه الحجج يعيدنا الى اصبع الديالكتيك من جديد ؟! ([[412]](#footnote-413)).

و يخلص البوطي الى كلمة اخيرة يقولها في هذه المقولة : ان (دعوى السرمدية) غوصاً الى ما وراء اعماق اعماق الماضي وانطلاقاً من وراء كل غيوب المستقبل ! فمنذا الذي امتلك هذا الجهاز العلمي العجيب الذي مسح به اقصى تلك الاعماق الماضية الى اقصى مالانهاية له من الغيوب المقبلة , ثم عاد منه بحصيلة (علمية ) تقول ان المادة سرمدية في وجودها ؟ لذلك يرى البوطي ان كل ما نملكه في جعبتنا عن الماضي السحيق الذي لا اول له والمستقبل اللانهائي , هو الجهل وما كان الجهل يوما دليلا علميا على شئ ([[413]](#footnote-414)) .

 رابعا: الوعي وظيفة الدماغ

 يضع الماديون الديالكتيين تحت هذا العنوان النقاط التالية: -

**اولا** : ان الوعي و الافكار و التصورات والارادات هي جميعا من اعراض الانسان فاذا لم يوجد انسان فلا وجود لشئ من ذلك كله اذ لا وجود للوعي بلا مادة. ثانيا : ان الوعي من ثمرات المادة ولكنه ليس من ثمرات المادة ايا كانت بل هو ثمرة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ , فهو نتاج نشاط الدماغ الذي احرزه خلال علمية التطور التدريجي الذي مر باحقاب طويلة ثالثا : الفكر والوعي هو انعكاس صور الاشياء في الدماغ و التفكير ليس الا اعادة لانتاج الواقع منسوخا على صفحة الذهن ([[414]](#footnote-415)) .

ويقول البوطي انه على وفاق مع فلاسفة الديالكتيك المادي فلا ريب ان كلا من الفكر والوعي والارادة عرض فلا بد من جوهر يتعلق به ، ان الفكر لا بد فيه من مفكر والوعي لا بد فيه من واع والارادة لا بد لوجودها من مريد ، لا بد لوجود الارادة والعلم والوعي من مريد وعالم وواع . وايا كان المخالفون لهذه الحقيقة التي تفرض نفسها فهم مخطئون - حسب البوطي – ولكنه يعود ويتسال من المريد والعالم والواع ؟ وهل يشترط فيه ان يكون مما نسميه ( مادة) ؟ فهذا اشتراط لا دليل عليه ان الذي يتصف بالارادة والعلم والوعي قد يكون من جنس المادة كما هو الشان في الانسان وقد يكون هذا الذي يتصف بذلك شيئا اخر غير موجود ولكن البوطي يورد قاعدة علمية تقول انه عدم الوجدان للشئ لا يستلزم عدم وجوده في واقع الامر . اما النقطة الثانية فيبدا البوطي من مناقشتها بطرحه للسؤال ما الدليل العلمي الذي استند اليه اصحاب الراي بان الفكر والوعي من نتاج الدماغ وثمرات نشاطه ؟ ويرى البوطي ان دليل الماركسيين على ذلك هو الاستناد الى دعواهم السابقة وهي القول بان المادة هي كل ما في الوجود فهي التي تملا ابعاده الاربعة المكانية والزمانية ويرى البوطي انها دعوى متقوضة فهي عارية عن الدليل([[415]](#footnote-416)).

ولكننا نرى ان الدليل على ان الفكر و الوعي من نتاج الدماغ ما نلاحظه في حياتنا الواقعية عندما يصاب الانسان بحاله ارتفاع ضغط الدم يصاب بما يسمى بجلطه دماغية تمنعه من الكلام اياماً وتفقده التمييز بين صحيح الكلام وخطئه فضلا عن حالات الهذيان واضطراب الكلام والذاكرة ومثلا اخر عندما يصاب الانسان بحادث مؤسف او ضربة شديدة على الراس ترى نفس النتائج السابقة فتلف الانسجة المخية وتمزقها يؤدي الى هذيان واضطرابات في الكلام والذاكرة وعدم معرفة الشخص نفسه واهله وغيرها من الامثلة التي تملا ارض الواقع ؟

ويقف البوطي عند كلمة مادة عالية التنظيم هي الدماغ متسائلا عن المعنى العلمي المقنع لكلمة عالية التنظيم فمن اين جاء هذا التنظيم العالى ثم كان من حسن حظ الدماغ دون غيره ولدى التدقيق في اجزاء الدماغ وغيره وفي جزيئات تلك الاجزاء مقارنة ببعضها ما الذي وضع الماركيسون ايديهم عليه من فوارق التنظيم العالى القائمة بين الدماغ وغيره ؟ ثم الا تستوقفنا كلمة (تنظيم) هذه التي هي من مصدر نظم ينظم والتي ينطق بها الماركيسون بملئ افواههم ؟ فاذا كان ثمة تنظيم فان ثمة منظما ولا ريب اي ان المصدر ثمرة للفعل والذي يقر بوجود(التنظيم ) المصدر يقر بوجود المنظم الفاعل والذي ينظم الفعل سواء نطق بذلك لسانه ام لم ينطق ، ويرى البوطي ان ليس في الدماغ وحده يمكن ان نجد نظاما رائعا اسمى من روعة النظام في الجملة العصبية مثلا في المخيخ او في القلب او في العين او في الكبد او في الكلي ونشاطاتها او في كريات الدم ووظائفها لذلك بقيت كلمة (عالية التنظيم ) كلمة لا مفهوم لها ولا فائدة منها , اللهم الا محاولة لاسكات بها من قد يسال : فلماذا لا تتحقق المادة وظيفتها هذه حيثما وجدت ولماذا لم يظهر هذا النشاط البديع لها الا في راس الانسان وهو كغيرة مادة متطورة ؟ ([[416]](#footnote-417)) .

ويرى البوطي اننا عندما نقول ان الفكر نتاج نشاط الدماغ يجب ان نسلم بان هذا النشاط يستهلك من جسم صاحبه وطاقاته كل ما يستهلكه اي نشاط مماثل اي اننا نقرر حقيقة لا ريب فيها وهي ان كل نشاط ينبع من اي جزء من اجزاء الجسم من شانه ان يكون له تاثير بارز على تجدد الخلايا وتناسخها وعلى المبادلات الكيميائية في الجسد عامة , فاذا قلنا ان الفكر ثمرة لنشاط الدماغ فان على هذا النشاط الذي قام به هذا الجزء من الجسم ان يترك اثاره هذه في بقية انحائه , فاذا ثبت ان عملية التفكير في حياة الانسان لا تستنفد اي نشاط ما من شانه ان تستنفده الوظائف الجسمية الاخرى فذلك اذا دحض علمي اخر لتصور ان التفكير هو ثمرة لنشاط ذاتي في الدماغ . ([[417]](#footnote-418))

 اما النقطة الثالثة وهي القول ان الوعي او الفكر هو انعاس صور الاشياء في الدماغ او انه اعادة انتاج الواقع منسوخاً على صفحة الذهن فيتناولها ساخراً , بقوله لئن كانت تلك هي حصيلة التاملات التي استغرق فيها الفلاسفة والعلماء والفنانون من امثال افلاطون والغزالى ونيوتن وانشتاين وبتهوفن ، اي مجرد انعكاسات واعادة انتاج للواقع على صفحة الذهن فيا لضحالة تلك الجهود المضنية التي لم تفعل شيئا اكثر من انها نسخت عن الواقع صورا اخرى ونحن بدورنا نقول لم تكن عملية الوعي والانعكاس بهذه البساطة التي تصورها البوطي فهي عملية تطوريه تبدا من التامل الحسي حتى التفكير المجرد على حد تعبير لينين الذي افاض في تفصيلها بشكل لا يدع محلا لنقد البوطي او غيره وعملية الانعكاس لم تكن انعكاسا مراويا فقط بل بها فسحة للفاعلية الانسانية من بحث وتدقيق وتنقيب ثم اختبار تلك المعارف بالتجربة او الممارسة كما يقول الماركسيون .([[418]](#footnote-419))

ثم ان الوعي منذ ان ولد اذا صح التعبير او وجد لم ينفصم يوما عن الواقع بل هو في تفاعل و تزاوج مع الواقع وما المعارف الانسانية و العلوم و النظريات والادب و الفن الا نتيجة لتفاعل الانسان وصراعه مع الطبيعة وتغلبه على المشاكل التي تعترضه في حياته الواقعية فالمفاهيم متى ما انفصلت او ارتفعت عن او فوق الواقع اصبحت مثالية كما يقول الدكتور حسام الالوسي ولنا في الادب مثال يؤكد تبعية الوعي للواقع وتطورهما معا في قصة الشاعر علي ابن الجهم فطابع البداوة وخشونة العيش كانت واضحة في ابياته الشعرية التي مدح بها الخليفة قائلا..

انت كالكلب في حفاظك للعهد وكالتيس في قراع الخطوب

وبعد مجيء الشاعر المذكور الى بغداد وتحضره وتمدنه حيث عاش حياة الترف ازداد شعره رقة وجمالاً وعذوبة فانشد يقول..

 عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث ندري ولا ندري([[419]](#footnote-420))

**خامسا : المادية التاريخية**

 يعتقد البوطي انها من اخطر النتائج المترتبة على المادية الديالكتيكية المتعلقة بالطبيعة واحكامها بل هي الغاية التي اقيمت لها الفلسفة المادية دعامة و اساسا ومن اجل ذلك يفرد دعاة الفكر الماركسي ( المادية التاريخية ) بالبحث ويفصلونها من اساسها المادي الذي انبثقت عنه شانها في ذلك شان كثير من المستلزمات التي سبق ذكرها ويرتبون عليها نظريتهم الاقتصادية التي افاض في بيانها ماركس في كتابة (راس المال) ، والمراد بالمادية التاريخية هو انه اذا كان الفكر الانساني شكلا معقدا ساميا من اشكال المادة ليس الا واذا كانت الحياة او ما يسمى بالروح هي الاخرى من بعض ثمارها ونتاجها , فلا بد ان تكون هذه الرحلة التاريخية الطويلة التي قطع الانسان الى اليوم ما قطع من اشواطها هي ايضا من ثمرات المادة و اثارها , اذ التاريخ بكل ما تضمنه من افكار وعلوم واداب واقتصاد وفنون ودين ليس الا من نتاج الحياة والفكر اللذين ليس كل منهما شيئا اكثر من نتاج المادة فلا بد ان تخضع حركة التاريخ الانساني للقانون ذاته الذي خضعت له حركة المادة في اطوراها وتقلباتها , انه قانون صراع الاضداد بدءا من الاطروحه البسيطة الى الطباق الى الترتيب وهكذا دواليك ، اما الاطروحة التي تبدا منها حركة المجتمع الانساني وتطورة فهي ليست شيئا اكثر من قوى الانتاج ووسائله , ومعلوم ان وسائل الانتاج هذه بدات في اطوراها الاولى بدائية بسيطة كالفاس والحجارة ونحوها فقوى الانتاج التي يمتلكها الانسان ووسائله التي افادها من الطبيعية ارغمت الناس على الدخول في علاقات انتاجية متبادلة و كان ذلك مؤشرا زمنيا سجل بدا الصراع الانساني طبق القانون الديالكيتيكي ذاته , من اجل العيش وتطويره اسباب الرفاهية في الحياة([[420]](#footnote-421)) .

ومع مضي الزمن تزداد وسائل الانتاج تقدما وتعقيدا , مع بقاء علاقات الانتاج متخلفة كما هي ملكية جماعية تحت سلطان العشيرة والقبيلة وبذلك تظهر بذور التناقض بين وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج في احشاء هذه الاطروحة , إذ لا يلبث ان ينفجر اخيرا هذا الصراع بظهور النفي الاول ( الطباق ) والنفي الاول هنا هو ظهور الاقطاع في ظل الملكية الفردية التي لا بد ان تقضي – بدافع من تطور وسائل الانتاج وتقدمها – على اشكال الملكية البدائية القديمة المتمثلة في اشتراك افراد العشيرة او القبيلة في سائر ما كانت تحصل عليه من الاطعمة والمنتوجات الا ان هذا الطور الجديد للملكية ما يلبث ان يحمل هو الاخر في احشائه بذور نقيضة , إذ تترعرع وتنمو سيرا نحو قفزه اخرى يتحقق فيها نفي النفي ( التركيب ) وهلم جرا ، من الملاحظ تاكيد فلاسفة المادية الديالكتيكية على حتمية ما يسمونه القوانين و المقولات الدياليكتيكية و على انها ضرورة لا مناص منها وما حدث المادية التاريخية فيما يرون ويؤكدون الا اثر من اثار تلك الحتيمة والضرورة اللتين لا مناص منها , واذا كان السبيل الى فهم هذه الحتمية والضرورة للمادة الجامدة سبيلا مسيرا فان السبيل الى فهم هذه الحتمية والضرورة بالنسبة للسلوك الواعي الذي يتمتع به الانسان سبيل شاق و بعيد بل هو سبيل مقطوع حسب البوطي ([[421]](#footnote-422)) .

ويقول البوطي انه اذا وافقنا على ما يقوله الماركسيون , ان من القوانين الحتمية , خضوع الحركة الانسانية في التاريخ لما يقضي به قانون صراع الاضداد وانها لا بد ان تجتاز – تحت سلطان هذه الحتمية – الاطروحة البسيطة .. الى الطباق .... الى الترتيب .. وهكذا دواليك , وانها لا بد ان تدور خلال ذلك حول فلك واحد هو قوى الانتاج ووسائله , فلا بد ان كلا منا سيعود الى نفسه بوصفه واحداً من المجموعة البشرية التي يتكون منها التاريخ الانساني ليتسائل اين يكمن سلطان هذه الحتيمة من نفسه وكيانه ؟ ولا ريب انه لن يصدق انه مضطر الى ان يسلك بمحض اختياره سلوكا معينا اذا اصغى الى دخيلة نفسه والى كل ما يهيمن عليه من النظم القسرية لما يسمونه بالطبيعة , فلم يجد لا في نفسه ولا في الشيٌ من احكام الطبيعة التي من حوله ما يضطره الى ان يسلك في اي اموره الفكرية والمعيشية المختلفة سبيلا غير التي يختارها له وعيه وانبعاثه الارادي الخاص به اما القسر الخارجي فليس وارد هنا بالطبع ، اما الماركسية فقد اجابت عن هذا الاشكال بالكلام ان طبيعة الضرورة التي يشعر بها الانسان تختلف عن الضرورة التي تخضع لها المادة الجامدة , فالضرورة التي تحكم حياة الانسان تنبثق من داخل وعيه وتنمو خلال ممارسته لحريته اذ يتنقل من تجربة الى اخرى بدافع من حريته ولكنه يكتشف اخيرا الخط الضروري الذي لا بد من التزامه وسط سائر الخطوط التجريبية الاخرى التي مر بها ، ويرى البوطي ان هذا الكلام لا يحل المعضلة ويرى ان المعنى السليم للكلام الذي يرى ان الضرورة التي تحكم حياة الانسان تنشا وسط وعيه وضمن حريته هو ان الوعي الانساني يهدي صاحبه الى السلوك الذي يجب عليه ان يلتزمه ابتغاء الوصول الى الاهداف التي وصفها بمحض اختياره ووضعها نصب عينه , واذا فان كل من وعيه و حريته لا يمكن ان يفرض عليه سلوكا ما , الا اعتمادا على رغبة سابقة منه تعلقت , بغاية وهدف , بهذا المعنى فقط تصح الامثلة التي ضربها بليخانوف – حسب البوطي - في هذا الصدد ... العمل الاضافي على سبيل المثال لا بد منه اذا ما اردت تجميع مال لشراء دار و الحصول على بطاقة لابد منه اذا كنت راغبا في السفر الى اوربا([[422]](#footnote-423)) والسفر الى المحافظات لا بد منه اذا كنت حريصًا على جمع الديون ومتابعة المحاضرات الجامعية لا بد منه لمن اراد النجاح في الدوره الامتحانية الاولى هذه كلها ضرورات تنشا وتنمو ضمن الحرية والوعي ولكنه ايهما القطب الثابت وايهما المتحرك التابع ؟

ويجيب البوطي ان كلا من الرغبة والحرية هو القطب الثابت الذي لا يتزعزع على حين تذهب الضرورة و تجيٌ تبعا له فلولا رغبتي الشخصية في جمع الديون لما نشاةٌ ضرورة السفر ولولا رغبتي الشخصية في السياحة في ربوع اوربا لما نشاة ضرورة الحصول على بطاقة الطائرة وهكذا وهذه قاعدة لا يلحقها تبديل و لا تحويل , كلما كانت الضرورة داخلية , اي غير اتية من قسر خارجي مبعثه الانسان نفسه , فانها انما تنشا تبعا للحرية والرغبة الصحيحتين ولا يعقل اطلاقا ان ينبع في كيان الانسان شعور داخلي بالضرورة من لا شي ، اي من مجرد ما يسمى مثلا بقوانين الطبيعة او ضروراتها الحتمية ([[423]](#footnote-424)) .

اما المعضلة الثانية فهي اننا عندما نقرر حتمية خضوع التاريخ الانساني لاحكام الدياليكتيك المادي تلك الاحكام التي تمثل في المراحل والتقلبات التي سبق بيانها فان حتمية هذا الخضوع يجب ان تكون شاملة بمعنى واحد لفئات الناس وطبقاتهم جميعا , اي لا بد ان يستشعر هذه الضرورة ويوقن بها بطريقة واحدة كل الطبقات الاجتماعية , ذلك لان المجتمع الانساني يتكون من عضوية هؤلاء جميعا والتاريخ الانساني تاريخهم جميعا ,فاذا كانت تقلبات المادية التاريخية حتمية في حياة الانسان من حيث هو فان السبيل الذي تنفذ منه هذه الحتمية الى مشاعرهم وافكارهم جميعا ينبغي ان يكون سبيلا واحدا كشعورهم جميعا بحتمية الطعام لاستمرار الحياة وحتمية النوم لاستعادة النشاط لا ريب ان الجميع يفهمون حتمية مثل هذه الامور فهما واحدا وبدوافع واحدة ، ولكن هل استقبل الناس جميعا قرارات حتمية المادية التاريخية على هذا النحو ؟ وهول غرست حتميتها في مشاعرهم جميعا بطريقة واحدة ؟ الامر لم يكن ولا يكون البتة على هذا النحو؟ لا جرم ان الامر لم يكن ولا يكون البتة على هذا المنوال ، اي ان كل الفلسفة التي وضعها الماركسيون للتوفيق بين الضرورة والحرية بصدد تفسير الضرورة بالنسبة للمادية التاريخية انما وضعوها من وجهة نظر طبقة واحدة من الناس فقط هي طبقة العمال ، اما الطبقات والفئات الاخرى فلم ينلها اي نصيب من هذه الفلسفة وانما اقبلت اليها هذه الضرورة بمعنى واحد هو القسر الخارجي من قبل بشر مماثلين ، ولما كان التاريخ الانساني لا يتمثل في طبقة العمال فقط بل في مجموع فئاته وطبقاته المختلفة , كانت النتيجة الواضحة لكل ذي فكر ان ما يسميه الماركسيون بالضرورات والحتميات التاريخية ليس ضرورة شاملة تفسر حركة الانسانية كلها كما زعموا وانما هي ضرورات من وجهة نظر دائرة صغيرة لا تتعداها هي دائرة طبقة البروليتاريا فقط ، وان كل ما ينفقونه من كلام في هذا الصدد وانما هو تغذية لهذه الدائرة وحدها وتجاهل تام للحقيقة التاريخية التي تتمثل في اعضاء الجماعة الانسانية كلها ، ويخلص البوطي من ذلك الى حقيقة تهافت فلسفة الضرورة والحرية التي حاولت الماركسية ان تسد بها فجوة هائلة كبرى بين طبيعة المادية الديالكتيكية وطبيعة المادية التاريخية , فلم تستطيع بذلك الا ان تزيد من اتساع هذه الفجوة الهائلة وبقي الجسر مقطوعا بينها ([[424]](#footnote-425)).

 اما المعضلة الثالثة التي تؤكد هي الاخرى قصة هذا الجسر المقطوع – حسب تعبير البوطي - فهي تتمثل في التحليل الاتي وهو ان في المادة الطبيعية الجامدة من اليسير ان نتبين معنى التصاعد اللولبي فيها من الطور الابسط والادنى الى الطور الاكثر تعقيدا وغناءا كما ان من اليسير ان يلتقي الناس على المؤشر الذي يكشف عن حركة هذه المادة انطلاقا من الادنى الى الارقى على سبيل المثال , اتفاق الجميع على مسالة رقي حبة الحنطة الى نبت باسق , فسنبلة مليئة بالحب , ولكنه هل من اليسير – حسب البوطي- ان نتبين الطرف الادنى والاعلى في مسالة الوضع الاقتصادي والعلاقات الاجتماعية في التاريخ الانساني ؟ وهل يملك المجتمع الانساني العام ذلك المؤشر الذي يلتقي الجميع على التصديق به والخضوع لحكمه , عندما يحدد لهم الطرف الادنى والطرف الاعلى من تلك الاوضاع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية ، بمعنى اخر ان ما كان يسيرا في امر المادة الجامدة وتطورها ليس يسيرا في امر الحركة التاريخية وتطور علاقات الاقتصاد و الانتاج والمؤشر الذي يكشف فعلا عن صعود المادة من طورها وهي اطروحة الى طورها الثاني وهي طباق الى طورها الثالث وهي تركيب يكاد يختفي كل الاحتفاء في مجال المادية التاريخية ذلك ان الخط الذي ينهض عموديا , يمكنه ان يحدد الناس جميعا فيه بكل يسر اتجاه الصعود والهبوط ,واما الخط الذي يمتد افقيا فان امر الصعود والهبوط فيه اعتباري بحت وهو من اجل ذلك يخضع لوجهات نظر متباينة شتى ,واما الخط العمودي فذلك هو المادة الجامدة عندما تصعد صعودها في طريق التطور واما الخط الافقي فهو تلك الاطوار التي قد تندفع نحوها عجلة التطور الاقتصادي والاجتماعي , بتحديد من سلطان المادية التاريخية ([[425]](#footnote-426)) .

ويتسائل البوطي : ترى متى واين قرر التاريخ الانساني اجمع ان تلك العلاقات الاقتصادية التي يهيمن فيها سلطان راس المال اعلى درجة وشانا من العلاقات الاقتصادية الاخرى التي يهيمن فيها سلطان الاقطاع ؟ واين ومتى قرر التاريخ الانساني ان الملكية الجماعية , وحتى في اطوارها البدائية الاولى , ادنى شانا من ملكية الاقطاع التي تلتها فيما بعد ؟ ويخلص البوطي الى القول ان احدا لا يستطيع ان يمنع دعاة المادية الجدلية ان يتحدثوا عن ارائهم فيما يتعلق بالشكل الافضل للوضع الاجتماعي والعلاقات الاقتصادية بين الناس بل لا يستطيع احد ان يمنعهم من ان يسعوا سعيهم لتحقيق كل ما يصبون اليه في نطاق اراء شخصية لهم الحق في ان يطبقوها على انفسهم ، ولكن الامر الذي لا يملكه الماديون ولا غيرهم هو ان يتحدثوا عن حتمية هذا الذي وضعوه ، فبرمجوه فجعلوه في تسياره خاضعا للمؤشر الذي ابتدعوه هم انفسهم ، ثم اقبلوا الى العالم كله يقولون ، هذا قدركم الذي لا بد ان تواجهوه ([[426]](#footnote-427)) .

ويعتقد البوطي ان الاطوارالتي تنقلب وفقا لها العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بين الناس ، قديما وحديثا ، احداث واقعة لا تنكر وتكمن خلفها عوامل مختلفة شتى يضيع فيما بينها ذلك العامل الاوحد المزعوم الذي يسمى بقوى الانتاج ووسائله ، ثم ان الناس كانوا ولا يزالون يذهبون مذاهب شتى في تحديد الوضع الافضل الذي يمثل التقدم والانسجام الاكمل مع مصلحة الناس والوضع الاسوا والادنى الذي يمثل الفساد والبعد الكلي عن مصلحة الناس ، كما يختلفون تبعا لذلك في تحديد المسافات التي هي اقرب الى الصلاح المطلق او الفساد المطلق ، اذن فالمسالة نسبية يتفاوت تقويمها حسب تفاوت النظرات والمصالح والظروف وهي تاكيد لما يقرره الماركسيون انفسهم من ان كل معارفنا الى هذا اليوم انما هي حقائق نسبية فكيف يتسنى بعد كل هذا تطبيق نظام الاطروحة فالطباق فالتركيب على الوضع التاريخي علماً ان هذا النظام الحتمي لا يطبق الا على تطورات تنتقل من نقاط متفق عليها انها اطروحة وتنتهي الى نهايات يتفق على انها تركيب صاعد غني ([[427]](#footnote-428)) .

من المعروف ان ينبوع التاريخ الانساني ، عند الماديين ، يتمثل في قوى الانتاج ووسائله ثم ان هذا الينبوع يسيل ويمتد بتاثير من علاقات الانتاج التي تشيع فيما بين الناس وعلاقات الانتاج هذه انما يكون لها هذا التاثير عن طريق صراع الطبقات وان هذا الصراع شيء لا بد منه في المجتمع الانساني ما دام ان هذا المجتمع يسير بطبيعته نحو الافضل الذي يتمثل في تطوير وسائل الانتاج وعلاقات الانتاج وان هذا الصراع يخلف من ورائه كلما امتد طبقة اثر اخرى تحت تاثير الضرورة المادية القاضية بتوالد النقائض من بعضها الى ان ترتقي وسائل الانتاج الى الذروة من التطور والكمال ، وتنبسط الملكية العامة للناس جميعا بشكل مشاع تام فحينئذ تنتهي الطبقات وينام الصراع وتقف رحى الديالكتيك عن الدوران ، بعد هذه الخلاصة يعلق البوطي بان الواقع التاريخي هو المرجع الذي يصدق او يكذب هذا كله او جزء منه وتاريخ الانسان ينقسم الى شطرين الاول فهو الشطر الاقصى الذي يحده ما قبل العصر الذي بدا فيه تدوين التاريخ واما الثاني فهو الشطر الادنى الينا والذي يحده ما بعد عصر التدوين ، ويعتقد البوطي ان العمود الفقري الذي ينهض به قرار الماركسيين هذا عن التاريخ الانساني انما يتمثل في الشطر الاول اي الاقصى والابعد – حسب البوطي – عن معرفتنا الدقيقة ويتسائل البوطي ما هو مدى القيمة العلمية للوثيقة التي يتمسك بها الماركسيون في هذا الصدد والتي تتمثل في تاريخ الانسان السحيق ([[428]](#footnote-429)).

ويتسائل البوطي اذا كان العامل الاقتصادي الدافع الى تحضير الطعام والشراب وتحصيل الماوى هو ينبوع الحياة الانسانية والنقطة الاولى في انطلاقتها ، فهلا بقي الانسان والحيوان شريكين في كل شيء تظلهما امكانات وظروف واحدة في ظل ذلك القطب الاوحد الذي جمع كلا من الانسان والحيوان في فلك واحد ، ولماذا عثر الانسان وحده في ظل معاناته الاقتصادية التي كان الحيوان ولا شك شريكا معه فيها على كنوز الفكر واللغة والشعر والفن والدين على حين بقي زميله الاخر ، رفيق الكفاح الاقتصادي محروما من ذلك كله ، بل محروما حتى من المفتاح الديالكتيكي الذي كان يمكن ان يفتح به لنفسه هو الاخر سبل الرقي والتطور ؟ ان اختلاف الانسان عن الحيوانات الاخرى منذ النشاة الاولى في امر الوعي واللغة ، في ظاهرة التدين والتاثير بالمشاعر الجمالية والوجدانية المختلفة هو وحده الذي يعطينا الجواب عن هذا السؤال المحرج الذي لا يزال الماديون الديالكتيكيون يترنحون تحت وطاته .([[429]](#footnote-430))

ويتسائل البوطي .. هل يمكننا ان نجد في الواقع التاريخي التصديق المطرد لقرارات المادية التاريخية القاضية بانبثاق الاقطاع عن نظام الملكية الجماعية في العشيرة البدائية ثم بانبثاق البرجوازية المتحالفة مع الطبقة الكادحة عن نظام الاقطاع ثم بانبثاق الراسمالية الجشعة عن نظام البرجوازية التي تصل الى اوج طغيانها اي هل يمكننا ان نجد في الواقع التاريخي ما يصدق على هذا القرار ويؤكد انه التفسير الحقيقي الذي لا بد منه لاحداث التاريخ وتقلباته ؟ وجواب البوطي هو اننا لا نجد في الواقع التاريخي ما يؤيد هذا القرار بوجه من التاييد فليس صحيحا ان نظام الملكية في الحياة البدائية للانسان كان قائما على الملكية الجماعية فقط , بل الذي يقرره علماء التاريخ والاجتماع ان كلا من الملكية الجماعية و الفردية , والشخصية بتعبير اخر , كان موجودا وكانا يسيران في طور واحد من التاريخ الانساني في عهده البدائي ، كان الفرد يملك الكثير مما تنتجه الارض , الى جانب الملكية الجماعية , بل ان بعض العلماء من امثال العالم الفرنسي فوستل دو كلانج يذهبون فيقررون بناءاً على ادلة ان الملكية الجماعية للارض حينما ظهرت في بعض الشعوب ا لبدائية لم تكن الا رد فعل للنظام الفردي الذي سارت عليه هذه الملكية نفسها وبعد ايراده جملة من الامثلة التاريخية يخلص البوطي الى القول ان الواقع التاريخي يدحض منهاج المادية التاريخية وتفسيره لتاريخ الانسان بقطع النظر عن ان معتمده الذي هو المادية الديالكتيكية لم يعد له اي قيمة علمية ([[430]](#footnote-431)) .

المبحث الثاني : نقود متفرقة

**المقصد الاول / نقد الحتمية التاريخية**

وثمة نقد اخر ينصب على التفسير المادي للتاريخ يرى ان هذا التفسير يستهدف في الاساس وضع نظرية قائمة على حتمية صارمة ومتشيئة وخلاف ذلك يمكن القول ان الماركسية المتهمة بتلك ( الحتمية التاريخية الصارمة والمتشيئة ) لم تتجاهل فعالية الانسان ، فالماركسية تبرهن على ان الانسان الفرد بالرغم من انها تحصر ماهيته في العلاقات الاجتماعية – يتوج تطور الطبيعة ككل بوصفه الخالق الوحيد لعلاقاته وحضارته ([[431]](#footnote-432)).

ان ما يقدمه ماركس هو تاليف للقوانين الموضوعية والعمل الواعي اللذين يترجمان الى لغة الحياة العملية مما يدعى احيانا بالجبرية او الاختيارية فكثيرا ما يتهم ماركس بان فلسفته للتاريخ حتمية او جبرية لا سيما حديثه عن القوانين الموضوعية ( الاقتصادية ) فقد تحدث ماركس باستمرار عن قوانين قد خضع لها الناس حتى ذلك الوقت دون ان يشعروا بها وقد لفت النظر اكثر من مرة الى ما اسماه ( الوعي الباطل ) لاولئك الذين وقعوا في شباك الاقتصاد الراسمالى والمجتمع الراسمالى اذ قال ، ان التصورات التي يتصورها من قاموا بالانتاج والتداول في اذهانهم عن قوانين الانتاج ، ستختلف اختلافا كبيرا وواسعا عن القوانين الحقيقية ، لكن المرء يصادف في كتابات ماركس امثلة تدعوا الى الدهشة لنداءات داعية الى الفعل الثوري الواعي ([[432]](#footnote-433)).

ففي اطروحته عن فيورباخ قال ماركس ( ان الفلاسفة لم يفعلوا غير ان فسروا العالم باشكال مختلفة ولكن المهمة تتقوم في تغيره)([[433]](#footnote-434)) .كما اكد في حديثه عن المادية السابقة ( ان النقيصة الرئيسة في المادية السابقة باسرها – بما فيها مادية فيورباخ – هي ان الشيء الواقع ، الحساسية ، لم تعرض فيها الا بشكل موضوع او بشكل تامل ، لا بشكل نشاط انساني حسي ، لا بشكل تجربة لامن وجهة النظر الذاتية ، ونجم عن ذلك ان الجانب العملي ، بخلاف المادية ، انما طورته المثالية ، ولكن فقط بشكل تجريدي ، لان المثالية لا تعرف ، بطبيعة الحال النشاط الواقعي الحسي كما هو ، وفيورباخ يريد الموضوعات الحسية التي تتميز في الحقيقة عن الموضوعات الفكرية ولكنه لا ينظر الى النشاط الانساني نفسه بوصفه نشاطا واقعيا ، ولهذا لم يعتبر في كتابه ( جوهر المسيحية ) شيئا انسانيا حقا الا النشاط النظري ، في حين انه لم ينظر الى النشاط العملي ولم يحدده الا من حيث شكله التجاري الوسخ ، ولهذا لا يدرك اهمية النشاط الثوري النقدي العملي )([[434]](#footnote-435)). كما اكد ماركس على النشاط العملي للانسان وراى فيه المجال الذي يثبت حقيقة افكاره اذ قال ( ان معرفة ما اذا كان التفكير الانساني له حقيقة واقعية ليست مطلقا قضية نظرية ، انما هي قضية عملية ، ففي النشاط العملي ينبغي على الانسان ان يثبت الحقيقة ، اي واقعية وقوة تفكيره ووجود هذا التفكير في عالمنا هذا ، والنقاش بشأن واقعية او عدم واقعية التفكير المنعزل عن النشاط العملي انما هو قضية كلامية بحتة) ([[435]](#footnote-436)).كما اكد ماركس على ( ان الحياة الاجتماعية هي بالاساس حياة عملية ، وكل الاسرار الخفية التي تجر النظرية نحو الصوفية تجد حلولها العقلية في نشاط الانسان العملي وفي فهم هذا النشاط )([[436]](#footnote-437)).

من الجدير بالملاحظة ان مادية فيورباخ دعت العقل الى الانصراف عن الفكر المحض الى مراقبة سير الاحداث الفعلي بوصفه شيئا جديرا بالاعتبار لقيمته الذاتية الا انها لم تكن – حسب ماركس – مرضية تماما بل كان يشوبها كثير من النقص وهكذا راح ماركس يكمل العقيدة الفيورباخية بادخال الانسان بوصفه فاعلا ضمن نطاق عالم الوجود المادي إذ يحسب حسابه لا كمجرد متامل في الحقيقة والواقع ولكنه كعامل فعال داخل عالم الحقيقة المادية لا خارجه ، لقد ذهب ماركس الى القول بان الفلسفة الحقيقية يجب ان تعنى لا بمجرد التامل بل بوحدة الفكر والعمل ، كما اكد انه لا يكفي ان يعتبر الانسان ابن بيئته ولم يكن راغبا في قبول تلك النظرة التي تعتبر الانسان مجرد ثمرة من ثمرات الظروف الخارجية بل لقد اصر على ان الانسان جزء من الطبيعة وان عمله يشكل جزءا من عمل القوى المادية المقابلة لقوة الفكرة عند هيغل في تكوين التاريخ البشري وهذا يقوده الى التاكيد على وحدة الفكر والعمل الاساسية ([[437]](#footnote-438)).

وفي البيان الشيوعي اكد ماركس وانجلس على ان البروليتاريا تستخدم سيادتها السياسية لاجل انتزاع الراسمال من البرجوازية شيئا فشيئا ومركزة جميع ادوات الانتاج في ايدي الدولة اي في ايدي البروليتاريا المنظمة في طبقة حاكمة وزيادة كمية القوى المنتجة وانمائها باسرع ما يمكن ([[438]](#footnote-439)).وفي كتابه الثامن عشر من برومير لويس بونابرت تحدث ماركس عن الوعي الفكري الذي ذابت فيه بفعل القرون جميع الافكار التقليدية ، كما تحدث عن الشكل السياسي لتحويل المجتمع البرجوازي تحويلا ثوريا ، لقد كانت البروليتاريا هي التي ستقوم باذابة الوعي الزائف والباطل للمجتمع الراسمالى وتقديم الوعي الحقيقي للمجتمع اللاطبقي ([[439]](#footnote-440)).

ان من يطالع كتب ماركس وانجلس عن كثب يجد ان اصحابها تركوا حيزا كبيرا للفعالية الانسانية ودورها في التاريخ في نصوص كثيرة منها ما اكداه من انه لا بد للعمال كي يدافعوا عن انفسهم ان يكونوا راسا واحدا وقلبا واحدا فيبذلوا جهدا اجتماعيا ويقوموا بضغط طبقي شديد كي ينصبوا حواجز لا يمكن اجتيازها وعقبة اجتماعية تحرم عليهم بيع انفسهم مع ذريتهم لراس المال حتى العبودية والموت ([[440]](#footnote-441)). كما يؤكد ماركس في نصوص اخرى على العمل والنشاط الانساني فقد راى ( ان العمل في المكان الاول ، هو فعل يجري بين الانسان والطبيعة والانسان هو الذي يبدا فيه بملء ارادته ، الارتكاسات المادية القائمة بينه وبين الطبيعة وينظمها ويشرف عليها انه يجابه هذه الطبيعة بصفته احدى قواها الخاصة ، فهو يضع ذراعيه وفخذيه وراسه ويديه ، يعني القوى الطبيعية لجسده ، يضعها اذن موضع الحركة كي يتمثل منتجات الطبيعة المختلفة ويمنحها شكلا نافعا لحياته ، متكيفا مع حاجاته الخاصة وحين يؤثر هكذا في العالم الخارجي ويغيره فانه يغير في الوقت ذاته طبيعته الخاصة ويطور المواهب الراقدة فيها ويجبرها على العمل بصورة خاضعة لارادته ... ونحن لن نتوقف عند هذه الاشكال البدائية الغريزية للعمل ، التي تذكرنا بالافعال الحيوانية الخالصة ... ان نقطة انطلاقنا هي العمل في شكل موقوف على الانسان وحده فالعنكبوت يقوم بعمليات تشبه عمليات الحائك ، والنحلة تسخر في بناء حجيراتها الشمعية بحذاقة اكثر من مهندس واحد ، ولكن ما يميز منذ البدء اسوا مهندس عن احذق نحلة ، هو كون المهندس يرفع بناءه في مخيلته قبل ان ينصبه في الواقع المادي ، فالنتيجة التي يؤول العمل اليها موجودة سلفا بصورة مثالية في مخيلة العامل قبل ان يباشر عمله ، فهو لا ينجز تبدلا شكليا في المواد الطبيعية فحسب ، بل يحقق بها في الوقت ذاته غاية خاصة به هي التي تقرر قانون اسلوبه في العمل ، وهي التي لا بد له من اخضاع ارادته لها وهكذا تصبح الطبيعة احد الاعضاء الخاصة بفعاليته الذاتية ، عضو يضيفه الى اعضائه إذ يطيل - رغما عن الكتاب المقدس - طبيعته الطبيعيه ، وكما ان الارض هي المخزن البدائي لاغذيته ، فهي كذلك المخزن البدائي لوسائط عمله ، فهي تقدم له على سبيل المثال الحجر الذي يستخدمه للحك والقطع والكبس والرمي ، وتصبح الارض نفسها اداة للعمل ... ان استخدام وسائط العمل وخلقها رغم وجودها بصورة كامنة جنينية عند بعض الانواع الحيوانية ، يميزان بصورة رائعة العمل الانساني ، حتى ان فرنكلين يعرف الانسان بانه حيوان صانع للادوات ([[441]](#footnote-442)).

ويتابع انجلس رفيقه ماركس في دور اهمية النشاط الانساني ففي حديثه عن اليد اكد ان تخصيص اليد يعني ظهور اداة والاداة تعني النشاط البشري الصرف وتعني فعل انساني من جهته في الطبيعة فعلا محولا ، اي انها تعني الانتاج ، هذه الاداة وهذا الانتاج يختلف عن ادوات وانتاج الحيوانات ، فانتاج الاخيرة في الطبيعة المحيطة صفر بالنسبة للطبيعة ، فالانسان وحده الذي يختم بخاتمه الطبيعة ، فهو لم يغير امكنة مختلف اصناف النباتات والحيوانات فحسب ، بل غير ايضا مناخ محل اقامته ومظهره الخارجي ، بل غير النباتات والحيوانات ذاتها الى حد انه لا يمكن ان تزول نتائج نشاطه الا مع موات الكرة الارضية العام ، وهذا ما توصل اليه باليد اي بفعله ، فحتى الالة البخارية التي تعد اقوى اداة لتحويل الطبيعة ترتكز في اخر الامر على اليد ، كما ان الراس تطور خطوة فخطوة مع تطور اليد ، ونشا الوعي ، اولا وعي شروط مختلف النتائج النافعة العملية ، وفيما بعد وعلى اساس هذا نشا عند الشعوب التي تعيش في احوال اكثر ملائمة ادراك قوانين الطبيعة المتنامي بسرعة وتنامت ايضا وسائل الفعل في الطبيعة ولو اتكل الناس على اليد وحدها ولو لم يكن دماغ الانسان يتطور مع والى جانب وبفضل اليد لما صنعوا يوما الالة البخارية ([[442]](#footnote-443)).

ولعلنا نجد في نصوص اخرى ما يبعد تلك التهمة فقد اكد انجلس اننا مع الانسان ندخل التاريخ وللحيوان تاريخ ايضا وهو تاريخ تحدره وتطوره التدريجي الى وضعه الحاضر ، لكن تاريخ الحيوان هذا وضع له واشتراكه الذاتي فيه جاء دون معرفته ورغبته ، من جهة اخرى ، كلما ازداد ابتعاد الجنس البشري عن الحيوان ، بالمعنى المحدد للكلمة ، كلما ازداد صنعه لتاريخه بنفسه ، وكلما قل بصورة محسوسة فعل الاثار والقوى غير المتوقعة والقوى غير الخاضعة للسيطرة في هذا التاريخ ، وكلما جاءت النتيجة التاريخية اكثر مطابقة للهدف الموضوع مسبقا ([[443]](#footnote-444)).

بناء على ما سبق نرى ان الانسان في الماركسية لم ولن يكن مقيدا بقوانين موضوعية خاضعا لها بصورة سلبية بل ان بين الاثنين تفاعلا الامر الذي يؤكد ان المفهوم الماركسي للصيرورة الاقتصادية والاجتماعية يستبعد كل حتمية وكل نزعة الية او ما من طور من اطوار التنظيم الاجتماعي ينبغي ان يخلف بالضرورة طورا غيره ، فالى جانب التقدم الخطي يوجد التقدم بالقفزات ، فيمكن ان يقود التطور الاقتصادي الى دروب مسدودة او الى ركود يدوم قرونا وما كانت الماركسية لتكون ديالكتيكية لو لم تقبل الى جانب المجتمعات التي هي في تقدم (من جهة نظر الانتاجية الوسطية للعمل ) بمجتمعات هي في تراجع صريح واضح ([[444]](#footnote-445)).

ان ما نريد قوله هو ان نبوءة ماركس هي كذلك ثورية في مبدئها بما ان الحقيقة الواقعة الانسانية ناشئة عن علاقات الانتاج ، لذلك فالصيرورة التاريخية ثورية ايضا ، لان الاقتصاد بحد ذاته ثوري ، فعند كل مستوى انتاجي يولد الاقتصاد تناقضات تحطم المجتمع المقابل لها لصالح مستوى انتاجي اعلى ، اي ان الحقيقة الواقعة حسب – ماركس – ديالكتيكية واقتصادية وتكمن اصالة ماركس في انه اكد ان التاريخ ديالكتيك واقتصاد في وقت واحد خلاف هيغل الذي اكد ان التاريخ مادة وروح ([[445]](#footnote-446)).

ان التاريخ – حسب ماركس – سيرورة ديالكتيكية معقدة تنطوي على الحركة والضرورة معا ، وذلك لان البشر يعيشون في ظروف تردهم من اسلافهم لكن بوسعهم ان يحدثوا التغيير فيها ، يقول ماركس ( ان الناس يصنعون تاريخهم بيدهم ، ولكنهم لا يصنعونه على هواهم ، انهم لا يصنعونه في ظروف يختارونها هم بانفسهم ، بل في ظروف يواجهون بها وهي معطاة ومنقولة لهم مباشرة من الماضي) ([[446]](#footnote-447)).

يعبر هذا النص عن ديالكتيكية الواقع المعقد في جانبيه المتضادين معا : الحتمية واللاحتمية ، وما لم ينظر المرء للنص في هذا المضمون الديالكتيكي فانه سينساق في التاكيد اما الى الحتمية واما الى اللاحتمية فيبتعد بذلك عن الجوهر الديالكتيكي للماركسية وعلى هذا الاساس فان القراءات الحتمية للماركسية امتازت بتناولها غير الديالكتيكي وتحليلها الجامد لثنائية ماركس الشهيرة : القاعدة المادية والبناء الفوقي وهي الثنائية التي تبرز اساسا في المقدمة التي كتبها ماركس عام 1859 لكتابه ( مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي ) ([[447]](#footnote-448)).

فمثل هذه القراءات يعوزها البحث الدقيق في طروحات ماركس الماثلة في معظم ان لم نقل في كل كتاباته وبدرجات متفاوتة من التجريد والتنظير المتعلقة بالخلق الذاتي للانسان وطبيعته من ناحية واسس التاريخ المتجسدة في ممارسات الانسان من ناحية اخرى . لقد انطوى كتاب ماركس نقد الاقتصاد السياسي عام 1859 على ملخص لمبادئ ماركس الشاملة ولأن غاب في هذا الكتاب ما قد يوضح بجلاء كاف دور الانسان في التاريخ فان قراءته في سياق مؤلفات ماركس الاخرى كفيل بفهم مقاصده الحقيقية لا سيما اذا اخذنا بنظر الاعتبار ان فكر ماركس مثل غيره ظل ينمو ويتطور ، فمن الجدير بالذكر ان ( البيان الشيوعي ) عام 1848 لا يضفي على قوى الانتاج الاولوية في التطور التاريخي ، ففي البيان اوضح ماركس وانجلس تلك المرحلة من تطور فكرهما ان ( تاريخ كل مجتمع الى يومنا هذا لم يكن سوى تاريخ نضال بين الطبقات ) ([[448]](#footnote-449)). وكانت نتيجة الصراع اما(بانقلاب ثوري يشمل المجتمع باسره واما بانهيارالطبقتين المتناضلتين معا) ([[449]](#footnote-450)).

وقد اعتبر ماركس وانجلس التطور المتنامي لقوى الانتاج الشرط الضروري لصعود ومن ثم هيمنة البرجوازية وان المحرك الاساس في التاريخ هو الصراع الطبقي وان قوى الانتاج تمثل الاساس الموضوعي للوعي الطبقي الذي حرص ماركس وانجلس على توعية البائسين ببؤسهم واسبابه كي تدرك البروليتاريا ان النظام الراسمالى بحكم قوانينه ذاتها لا بد من ان يؤدي الى شقائها وبؤسها([[450]](#footnote-451)) . وواضح من النصوص التالية ان ماركس وانجلس لايعطيان الاولوية لقوى الانتاج المادية على اهميتها بل لنشاط البشر (البرجوازية هي اول من اظهر ما يستطيع ابداعه النشاط الانساني ، فقد خلقت عجائب تختلف كل الاختلاف عن اهرامات مصر والاقنية الرومانية والكنائس الغوطية ،وقادت حملات لا تشابه في شيء تنقلات الشعوب والحروب الصليبية .... وباستثمار السوق العالمية تصبغ البرجوازية الانتاج والاستهلاك في كل الاقطار بصبغة كوسموبوليتية وتجر البرجوازية الى تيار المدنية كل الامم ،حتى اشدها همجية ، تبعا لسرعة تحسين جميع ادوات الانتاج وتسهيل وسائل المواصلات الى ما لا حد له .فان رخص منتجاتها هو في يدها بمثابة مدفعية ضخمة تقتحم وتخرق كل ما هنالك من اسوار صينية ،وتنحني امامها رؤوس اشد البرابرة عداءا وكرها للاجانب وتجبر البرجوازية كل الامم ،تحت طائلة الموت ،ان تقبل الاسلوب البرجوازي في الانتاج وان تدخل اليها المدنية المزعومة ،اي ان تصبح برجوازية فهي ، بالاختصار ، تخلق عالما" على صورتها ومثالها ..... وخلقت البرجوازية منذ تسلطها الذي لم يكن يمض عليه قرن واحد ، قوى منتجة تفوق في عددها وعظمتها كل ما صنعته الاجيال السالفة مجتمعة .فان اخضاع قوى الطبيعة واستخدام الالات وتطبيق الكيمياء في الصناعة والزراعة ،ثم الملاحة البخارية والسكك الحديدية والتلغراف الكهربائي ،وهذه القارات الكاملة التي كانت بورا فاخصبت ،وهذه الانهار والترع التي اصلحت وراحت البواخر تمخر عبابها ،وهذه الشعوب التي كانما قذفتها من باطن الارض قوة سحرية ،اي عصر سالف واي جيل مضى كان يحلم بان مثل هذه القوى المنتجة العظيمة كامنة في قلب العمل الاجتماعي ! ) ([[451]](#footnote-452)) .

فمن الواضح انه لا وجود في هذه النصوص السالفة لشيء عن اولوية قوى الانتاج المادية على حساب الانسان خالق ومستخدم هذه القوى ، كما ان ماركس لم يكن يبني فلسفة للتاريخ بل كان يبحث عن اساس نظري يهتدي به كفاح البروليتاريا في سبيل التحرر ، اساس نظري ومستمد من بحث تجريبي فماركس وانجلس اعتبرا هذا ( التحرير فعل تاريخي وليس فعلا ذهنيا ) ([[452]](#footnote-453)).

المقصد الثاني

## نقد الاشتراكية

الاشتراكية هي الاخرى كانت موضع انتقاد نتيجة لسوء الفهم الذي كان دائما هو السبب وراء انتقاد الماركسية ، فيرى اصحاب الاشتراكية ، انها بجعلها وسائل الانتاج عامة ( اي مشتركة ) لكل افراد المجتمع تتعارض مع اهم خاصية في الانسان وهي حقه في التملك والحيازة وهذا مبني على التباس وغموض ، فالماركسية لا ترفض ولا تلغي حق الفرد في التملك بل هي تلغي وترفض ان يكون هذا التملك حجة لاستغلال عمل الغير اي ان الشيوعية لا تسلب احداً القدرة على تملك منتجات اجتماعية ، انها لا تنزع سوى القدرة على استعباد عمل الغير بواسطة هذا التملك ) ([[453]](#footnote-454)).

فليس من الصحيح الادعاء ان الاشتراكية تتعارض مع حق الفرد في التملك ، لان الاشتراكية لا ترفض او تلغي الغاءا تاما الملكية الخاصة ، بل تحددها بما يخدم جميع افراد المجتمع لكي لا تصبح وسيلة مشروعة لاستغلال الغير ، فقد ورد عن انجلس في مبادىء الشيوعية انه قال ( الحد من الملكية الخاصة بواسطة ضرائب تصاعدية) ([[454]](#footnote-455)) اي تحديدها وليس الغائها الغاءا تاما .

ومن الماخذ الاخرى على الاشتراكية ، انها بالغائها الملكية الخاصة يعم المجتمع كسل وخمول وكان اصحاب هذا الراي يرون ان الملكية الخاصة بما تحتويه من منافع مادية هي الباعث والدافع وراء نشاط الناس وعملهم في حين ان الماركسية ترى ان العمل هو جوهر الانسان وعنصر لا يغفل حين يراد تعريف ماهية الانسان ودحض ماركس لهذا الماخذ هو انه (لو كان ذلك كذلك ، لكان المجتمع البرجوازي قد سقط منذ امد طويل في بؤرة الكسل والخمول ، ما دام الذين يشتغلون في هذا المجتمع لا يمتلكون ، والذين يمتلكون لا يشتغلون) ([[455]](#footnote-456)).كما يعاب على المذهب الاشتراكي انه بالغاءه للملكية الخاصة يقضي على الدافع للعمل ، كما ان مبدا المساواة الفعلية تقضي في بعض صوره بمساواة المجتهد العامل مع البليد المتكاسل و علاوة على ذلك فانها تكلف الحكومات باعمال تخرج عن وضيفتها لم تخلق الدولة للقيام بها([[456]](#footnote-457)) ، ان المساواة في المجتمع الاشتراكي لا تعني مساواة عامة مطلقة فهذا مفهوم مبالغ فيه بعض الشيء الامر الذي اكده انجلس بقوله ( ان استعمال تعبير القضاء على كل تفاوت اجتماعي وسياسي بدلا من تعبير الغاء جميع الفوارق الطبقية يفسح المجال للتساؤل والشك فبين بلد واخر ، بين اقليم واخر ، وحتى بين محله واخرى ، سيظل ابدا بعض التفاوت في ظروف المعيشة ، تفاوت قد يمكن تخفيفه الى الحد الادنى ، ولكنه لن يمكن ابدا ازالته تماما . فان سكان جبال الالب ستختلف دائما ظروف معيشتهم عن ظروف معيشة سكان السهول ). ان التفكير بان المجتمع الاشتراكي يعني سيادة المساواة انما هو تفكير فرنسي وحيد الجانب ، يرتكز على شعار(الحرية،المساواة ،الاخاء ) القديم ، وكان له ما يبرره في زمنه ومكانه ، لانه كان يستجيب لدرجة معينة من التطور ، ولكنه ينبغي الان تجاوزه ، شانه شان كل المفاهيم الوحيدة الجانب التي قالت بها المدارس الاشتراكية السابقة ،لانه لا يؤدي الا الى التشوش ولانه توجد الان اساليب ادق لبسط هذه المسالة ([[457]](#footnote-458)).

 المقصد الثالث

###  نقد التجربة السوفيتية

كثير من الانتقادات تنطلق من ما يسمى بانهيار الاتحاد السوفيتي او فشل التجربة الاشتراكية السوفيتية وتحاول تلك الانتقادات ان تعضد وتبرر – بشكل عشوائي – انتقاداتها بهذا الفشل المزعوم ليستخلصوا بعد ذلك ان الفشل في التطبيق نابع من فشل النظرية فهي خاطئة من وجهة نظرهم ، ونحن نتساءل هل الفشل في النظرية لا يظهر الا بعد سبعين سنة ، وهل ان صحة النظرية او خطئها مرهون بتطبيقها ضمن انظمة سياسية حاكمة ، اي هل ان فشل نظام سياسي معين ، يرفع شعار الاشتراكية ، دليل على فشل تلك الفكرة او النظرية واذا كان الامر على هذه الشاكلة .فماذا نقول في الاسلام ، فلا وجود في الوقت الحاضر لانظمة سياسية حاكمة اسلامية بالمعنى الدقيق بل وجود انظمة سياسية اسلامية شكلا ، اي انها ترفع شعار الاسلام في الحكم ولكنها ذات مضامين مختلفة اي انها اسلامية غير منسجمة ، فهنا توظيف ايديولوجي للدين ، ثم الم يفشل الصحابة في التوصل الى حلول مشتركة فيما بينهم بعد موت الرسول (صلى الله عليه وسلم ) ؟ فاذا قيل ان فشلهم لا يحسب على فشل الاسلام كعقيدة ونظرية فلماذا يحسب فشل الانظمة السياسية المتنوعة التي ترفع شعار الاشتراكية على النظرية الماركسية ككل . ولماذا تناسى هؤلاء المنتقدين التجارب الاشتراكية الاخرى كالتجربة الصينية وكوريا بالشمالية وفيتنام وكوبا ناهيك عن الايمان العظيم بهذه الفكرة في اذهان كثير من الناس سواءاً كانوا من الكادحين والفقراء ام الاكاديميين المثقفين والادباء والفنانين والسياسيين فهل الفشل في التجربة السوفيتية دليل على فشل وخطا النظرية.

 لقد انهارت الكتلة السوفيتية في اواخر ثمانينيات القرن الماضي على نحو دراماتيكي مرغمة على الركوع بسبب مشكلاتها الداخلية وسباق التسلح وتفوق الغرب الاقتصادي وبدت الماركسية لكثيرين منتهية , والحق ان ما انتهى هو الماركسية التقليدية الجامدة , فالافكار الماركسية الحقيقية ظلت حية متجاوزة الممارسة السياسية , ومن الغريب التفكير بان افكار لوكاتش وبريخت وغرامشي لم تعد حية لان الصين تتجه نحو الراسمالية او لان جدار برلين سقط ومن باب المفارقة ان هذا لايعكس سوى ذلك النمط من النظرة الميكانيكية للعلاقات بين الثقافة والسياسة التي كانت الماركسية المبتذلة نفسها متهمة بها في الغالب ، ان الماركسيين الحقيقيين هم الذين ينطلقون من منهجهم الديالكيتكي في فهم التطورات التي تعكس جدلية العالم وهم ينكبون بدلا من الخنوع والياس على تحليل الظواهر الجديدة باحثين عن مكانتهم ودورهم في الحياة ([[458]](#footnote-459)) .

 لعل من اسباب الانهيار هي قضية البيروقراطية التي حكمت باسم الشيوعيين وارادت بناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي وفي دول اوربا الشرقية بمعزل عن الجماهير ومن دون اطلاق مبادرتها بل بالاعتماد على جهاز الدولة البيروقراطي ([[459]](#footnote-460)) ولعل هذه البيروقراطية مبررة بعض الشيٌ نتيجة لسياسة , التطويق التي اتبعها النظام الرسمالي العالمي ضد الاتحاد السوفيتي فهي قد استمدت معقوليتها من النقص في المؤن والتهديد الخارجي , كما ان التطبيق الستاليني كان موجودا تحت الحاجة الى التنافس العسكري مع الغرب , فقد بذلت جهود جبارة من اجل الحصول على اسلحة اكثر تاثيرا وتطويرا في خضم صراع التنافس مع العالم الغربي([[460]](#footnote-461)) . كما كان للدعاية ضد الخطر الشيوعي اثراً كبيراً فقد اتاحت للنظام الراسمالي استمرار التعبئة الداخلية الشاملة على مختلف المستويات النفسية والفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية بما يكفل له مزيدا من الاستقرار والازدهار([[461]](#footnote-462)).

ان مانريد قوله هو ان للتشويهات والتحريفات الزائفة دور كبير في اخفاء جوانب حقيقية على قدر من الاهمية في النظرية الماركسية فقد كانت التحريفات ملازمة للماركسية منذ وجودها قديما وكذلك حديثا ففي الوقت نفسه الذي كانت فيه الماركسية تميل لان تصبح النظرية الاشتراكية الرسمية ، طلع بعض اصحاب العقائد المفلسفة والممارسة ، برفض التسليم بعصمة ماركس وانجلس ولكنهم ظلوا على الاعتراف بخصبها الفكري النادر فدخلوا في طريق الامتحان الناقد ، كان هؤلاء يقولون باعادة النظرة التصحيحية في الماركسية على ضوء التطور التاريخي حيث ظهرت الديمقراطية البرلمانية والتشريع المجتمعي ومن هذه النظرة عرفوا بالتصحيحين ، اما في الحقيقة فلم تكن تلك الاثباتات التصحيحية غير امتداد لتشويهات عقائدية لحقت بالماركسية في مجرى انتشارها في دول كثيرة مثل المانيا وفرنسا وايطاليا والنمسا وغيرها من الدول بعد موت انجلس وفي الغالب كانت هذه التصحيحية من وضع برجوازيين اذكياء قادتهم اراؤهم الشخصية الديمقراطية ورغبتهم في العدالة الاجتماعية الى الانضمام الى الاحزاب العمالية ولكن دون ان يتخلوا عن ايديولوجيا طبقتهم الاصلية الامر الذي حدث في المانيا مع ادوار برنشتايين الذي يقدم الشاهد على ذلك ومثله في فرنسا جان جوريس وجورج سوريل اللذان اسسا نظامين افادا من الماركسية ولكن لينفرا منها([[462]](#footnote-463)) .

اي ان الماركسية عندما انتشرت في الدول لحقت بها اضافات وشروحات متنوعة كثيرة بناء على وجهات نظر المفكرين الذين اعتنقوها ، فالماركسية عند الفلاسفة الالمان شميدت وبرنشتاين وغيرهم كانت في اساسها فلسفة خلقية وكل تحاليل ماركس المادية ترتكز على الاحكام الخلقية الكامنة فيها ، فالماركسية في ضمائر المحاربين من اجلها توق مثالي الى العادلة قبل كل شيء ، كما عمق ماكس ادلر المسالة باشارته الى عدم اهمال العوامل الخلقية لسلوك الناس وتنويهه بان اقتتال الطبقات هو الاخر مجابهة الاحكام الخلقية النوعية وهذه الاحكام الخلقية تؤلف عاملا لا يجوز اهماله في التاريخ ([[463]](#footnote-464)).

ان مانريد قوله هو ان الذي انهار ليس الشيوعية ، بل انهارت نظم شوهت الشيوعية بخروجها وانحرافها عن القيم والمثل الاساسية في الفكر الشيوعي ، كالانسانية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية عندما تم تحويل الاشتراكية الى ممارسات بيروقراطية واوامرية تعالت على الشعب واستصغرت رايه واستخفت به وكرست السلطة بيد افراد او نفر معدودين على حساب الابداع الفكري والراي الجماعي ([[464]](#footnote-465)).

اي ان الذي حصل بانهيار الاتحاد السوفيتي ودول اوربا الاشتراكية هو انهيار لنموذج في التطبيق وليس للفكرة او القيم او المفاهيم او المثل الاشتراكية ، انه انهيار للانحراف عن محتوى الاشتراكية وجوهرها الانساني الديمقراطي باعتماد عبادة الفرد وترسيخ نهج الركود الفكري والنزعة البيروقراطية الا وامرية الادارية , انه انهيار ستاليني – اذ صح التعبير – وليس انهياراً لينينياً , اي انهيار الانحراف الستاليني ,هذه الاسباب الداخلية عززت وساعدت على تنامي تاثيرات العامل الخارجي في انهيار الاشتراكية فالاشتراكية كانت وما زالت وستبقى املا في خلاص البشرية او هي المخلص للبشرية من استغلال الانسان للانسان وبناء مجتمع التعاون والمساواة والعدالة الاجتماعية والديمقراطية الحقيقية , وستبقى مطلبا جماهريا ما دام هناك اناس يعملون ولا ياكلون واناس ياكلون ولا يعملون ([[465]](#footnote-466)) .

 لعل من الاسباب الكامنة والبعيدة في التاريخ عن وقت الانهيار كان لتلك الروح القومية التي تذكي مشاعر الانفصال بين دول الاتحاد السوفيتي , تلك القوميات التي اخذت حرياتها بعد اعلان البلاشفة بحقوق الامم , اي حرية التصرف بنفسها في تقرير مصيرها الامر الذي اثار حفيظة روز لوكمسبورغ ([[466]](#footnote-467)) .ووجهت على اساسه اللوم الى البلاشفة لان تلك الحريات قد تساعد على تمزيق روسيا , ثم ان عبارة حرية التصرف – حسب روزا – تنطوي على خيال لا سيما في مجتمع طبقي اذ تواجه كل طبقة حرية التصرف بطريقة خاصة , انه لعب بالنار على حد تعبير روزا لوكسمبورغ([[467]](#footnote-468)) .

ليس من الصحيح مطالبة الماركسية كفلسفة , وكنظرية يدين بالولاء والانتماء لها كثير من الشيوعيين الممثلين لاحزاب وفئات سياسية , بتحمل مسؤولية تفسير الصراعات السياسية والحروب الدولية التي حدثت في مدد زمنية محددة لا حقه لماركس وانجلس بعدهما مؤسسي تلك الفلسفة , الامر الذي قام به ساتر([[468]](#footnote-469))بعد ان بين القوة والثراء اللتين كانتا ملازمتين للنظرية الماركسية وذلك لانها كانت اكثر المحاولات اصالة في تسليط الضوء على العملية التاريخية وكشفها في كليتها كتب يقول ( ... ولكنها يقصد الماركسية في العشرين سنة الاخيرة , على عكس ذلك , ... بمعنى انها لم تعد تعيش مع التاريخ , وانها تحاول من خلال بيروقراطية([[469]](#footnote-470)). محافظة ان تقلل من شان التغيير وتحيله الى مجرد تماثل )([[470]](#footnote-471)) ، ثم يشير سارتر في هامش الصفحة مبينا الازمة التي حدثت في المجر ومنتقدا الشيوعيين الذين حاولوا تبرير التدخل السوفيتي في المجر مع ان سارتر يشير في الصفحات الاولى من مؤلفة ذاته الى تطور الواقع السوفيتي وتنوعه وما يحويه من ازمات متنوعة لدرجة بدت معها الماركسية , بوصفها فلسفة نظرية , عاجزة عن تفسيرها فـ (منذ اللحظة التي وجد فيها الاتحاد السوفيتي محاصراً ومعزولاً , وبدا فيها يبذل جهدا ضخما لتصنيع نفسه ، وجدت الماركسية نفسها عاجزة عن تحمل صدمات هذه الصراعات الجديدة والضرورات العملية والاخطاء التي لا تنفصل ابدا عنها ) ([[471]](#footnote-472)) .

ونحن نرى ان الفلسفة الماركسية بوصفها نظرية ،غير ملزمة بتفسير الصراعات السياسية بما تحويه من اساليب ملتوية وحرب باردة بين الدول كما ان ماركس غير ملزم هو الاخر بتحمل نتائج سلوك بعض الافراد والشخصيات الذين ينتمون لاحزاب شيوعية متنوعة ،كما ان ماركس غير مسؤول عما ال اليه الاسلوب المادي الديالكيتكي على يد المحرفين الذين حاربهم لينين ([[472]](#footnote-473))وماركس غير مسؤول عما وصل اليه الاسلوب المادي الديالتكيتكي على يد ستالين او غوربا تشوف او غيره فالواقع قد تطور بسرعة كبيرة وبدرجات متفاوتة ، ولا يعني هذا ان النظرية لا تستطيع استيعاب الواقع بل ان الواقع قد تطور وانحرف عن التطبيق الصحيح فاصبح التطبيق محركا بفعل الاهواء والاحلام الشخصية والاماني السياسية التي لم تجد تطبيقا افضل من سبل الالتواء والجاسوسية وغيرها من الوسائل الاخرى التي رفضها ماركس وانجلس بوصفها اسلوبا .الامر الذي وصفه احد الباحثين العرب بقوله (...فبدا النظام الاشتراكي وكانه يعاني من طريق مسدود ، وبدا ايضا وكانه في مازق ركود ، فعليه ان يبني نفسه في ظل حرب دائمة وصراع ضد جبهة قوية وسيطرة راسمالية على معظم المواقع ، وعليه ان يبني نفسه في ظل بنى اقتصادية مشوهة وارث تاريخي واستعماري متخلف اي في ظل تحد هائل لا تكفي معه ( النوايا الطيبة ) ولا البرامج السياسية الطموحة . ولعله من الامور الاكثر دلالة ،ان يقتطع المعسكر الاشتراكي من ميزانيته السنوية بضع مئات من مليارات الدولارات للانزلاق – رغم انفه – في حلقة خبيثة من حلقات عسكرة العالم ) ([[473]](#footnote-474)) . فكما انه لا يمكن ولا يجوز انتقاد الاسلام بوصفه نظرية وعقيدة ، بناء على تصرفات بعض الاشخاص الذين ينتمون اليه والذين يعيشون في مدد زمنية لاحقة له ، ومثلما لا يمكن مطالبة الاسلام من حيث كونه نظرية بتفسير الصراعات السياسية التي حدثت بشان الخلافة والمعارك التي حدثت نتيجة لذلك ومثلما لا يمكن مطالبة الاسلام بتفسير ما ال اليه الواقع العباسي – بوصفه واقعا اسلاميا – من ترف ومجون وغيرها مما يعد انحرافا عن روح النظرية الاسلامية ([[474]](#footnote-475)).

كذلك هو الحال مع الماركسية فلا يمكن مطالبتها ومحاسبتها على اخطاء افراد ينتمون الى احزاب شيوعية عديدة ومتنوعة ، كل واحد منها يفصل جانب من النظرية الماركسية على باقي الجوانب الاخرى ، كما لا يمكن مطالبتها بتفسير الصراعات السياسية المعاصرة.

# الفصل الثالث

التفسير المادي في دائرة النقد

نقد عالمي

ويقسم الى مبحثين هما نقد ونقد ذاتي , اي نقد خارجي , من خارج الفكر الماركسي ونقد داخلي او ذاتي اي نقد من داخل الفكر الماركسي او نقد الفكر ذاته .

**المبحث الاول**

**نقد ذاتي**

**المقصد الاول : روجية غارودي**

 يعتبر روجية غارودي واحداً من اكبر مفكري الماركسية المعاصرين وقد كان الى عهد قريب عضوا بارزا وفعال في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي , وكان لارائه اثر مرموق في حياة هذا الحزب , ولكن غارودي خرج في السنوات الاخيرة باجتهادات و اراء مختلفة يعارض فيها بعض مواقف الحزب الشيوعي الفرنسي وسياسة موسكو اجمالا ويبني ذلك على نصوص وبيانات يرجع فيها الى ماركس وانجلس ولينين الامر الذي يبرهن على ان نقده لا ينصب على النظرية الماركسية الاصلية بل على الانحرافات والتطبيقات السيئة لها ولعله في موقفه هذا مشايعا لكاوتسكي([[475]](#footnote-476)) الذي راح يثبت ان علم ماركس يعفى من كل جدل فلسفي([[476]](#footnote-477)) . وقد بلغ الخلاف بين روجية غارودي والحزب الى حد فصلة مؤخرا من اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي وكان كتابه"منعطف الاشتراكية الكبير " احد الاسباب الرئيسة لهذا الفصل .

في اول كتابه السابق الذكر وفي اخره يؤكد غارودي مقولته الشهيرة " لم يعد الصمت ممكنا " منتقدا الحركة الشيوعية وهو يحلل في الواقع ازمة هذه الحركة الدولية التي تتحدد بالانشقاق الصيني وباحتلال تشيكوسلوفاكيا وبفساد النظرية الماركسية في اذهان القادة الشيوعيين وابتعادهم عن روح النظرية الماركسية الاصيلة و بعد ان يستبعد المنظر الماركسي اسباب المجادلة يبحث عن اسباب هذه الازمة فيكتشفها في الثورة الجديدة التي طرات على اليات الاتصال بين البشر وفي المواصلات التي لم تتلائم معها بعد لا الحركة الشيوعية ولا العالم الراسمالي، ان روجية غارودي يعتقد ان الحركة الشيوعية الدولية في ازمة وان مظاهر هذه الازمة البادية للعيان , هي الانشقاق الصيني واجتياح تشيكوسلوفاكيا عام 1968 عسكريا ومؤتمر موسكو في حزيران 1969 وفرض التراجع على الحزب التشيكوسلوفاكي عن الاحتجاجات التي اصدرها في اب 1968([[477]](#footnote-478)) .

ان لازمة الشيوعية الدولية اصداء على فرنسا لا سيما الشيوعية الفرنسية فثمة مفارقة داخل المعارضة الفرنسية – حسب غارودي - اذ كان الحزب الشيوعي اكثرية وعاجزا في ان واحد فهو الحزب الذي حصل على فوز شخصي اثناء اقتراعين , الانتخابات التشريعية في عام 1968 وانتخابات الرئاسة في عام 1969 وهو الحزب الوحيد من احزاب المعارضة الذي لم ينهار بل عزز على العكس مواقعه لكنه مالبث ان وجد نفسه كبرج هائل في السهل , لا يملك اي قوة منظمة لا خارجة ولا الى جانبه ويتساءل غارودي بشأن المفارقة المزدوجة , فمن ذا الذي يمكنه ان يتخذ المبادرات الضرورية للخروج من الورطة – ليس فحسب لانقاذ المعارضة من هذه الورطة بل واخراج البلاد نفسها منها ولفتح افاق المستقبل امامها – ان لم تكن القوة الرئيسة المنظمة في هذه المعارضة الاكثرية الا وهي الحزب الشيوعي , اشدها تغلغلا في صفوف الطبقة العمالية والذي يتمتع بثقة هذه الطبقة لان مهمته هي تجسيد هدفها الثوري ؟ ان الاجابة – حسب غارودي – يجب ان تنطلق من القناعة المزدوجة التي انتهت الى فرض نفسها عليه كبديهية وهي : لا يمكن عمل اي شيء ذو اهمية في فرنسا دون الحزب الشيوعي ولا يمكن عمل اي شيء اذا لم يتغير هذا الحزب تغيرا عميقا ويحاول غارودي استعراض مظاهر الازمة في الحركة الشيوعية في عدد من الدول ، الامر الذي يعكس ان مشكلة الثورة في الطريق المسدود ، وهي ليست سوى حالة خاصة من مشكلة اعم فحينما كانت القوى الثورية منذ سنوات مضت ما تزال اقل عددا ، كانت الاحزاب الشيوعية في مناطق واسعة من العالم قطب الرحى ، الا ان هذه القوى قد تزايدت اليوم وغالبا ما نراها (تتحولق) حول الاحزاب الشيوعية ، فتنمو خارجها وبدونها بل وضدها احيانا ولقد انتصرت في امريكا اللاتينية ثورة اشتراكية واحدة هي الثورة الكوبية ولم يكن الحزب الشيوعي مع انه قوي ، اول البادئين بها ولكنه انظم اليها ([[478]](#footnote-479)) .

اما في سائر القارة الخاضعة لنير ، اعتى امبريالية في العالم حتى ليكاديكون نيرا استعماريا ، تبلغ التوترات ذرى احتدامها ، فتهب قوى اجتماعية ضخمة للثورة ، الا ان الاحزاب الشيوعية لاتؤلف فيها سوى احد عناصرها ولا تكون دائما اكثر ديناميكية وفي افريقيا السوداء حيث تكافح الحركات الوطنية المناهضة للاستعمار ، الاستعمار الجديد بسلطانه الجديد وغناه ومكائده لا يوجد عمليا اي حزب ماركسي وتتخذ المشاكل في اسيا صورة مفجعة ، ليس فحسب بسبب المواقع الارادية المتعلقة بالحزب الشيوعي الصيني الطموح الى هيمنة عالمية على الحركة بل وكذلك بفعل استئصال شافة الحزب الشيوعي الاندنوسي والانقسامات الداخلية في الاحزاب الاخرى ولا سيما في اليابان وفي الهند بيد ان ارفع واسمى مثل لاثبات حيوية الحركة الشيوعية – حسب غارودي - قدمه شيوعيوا فيتنام الذين صمدوا صمودًا مضفرا بفضل تضحيات جسام لا حصر لها لاقوى امبرالية في العالم ، وبعد استعراض مظاهر الازمة يتساءل غارودي هل يمكن للانسان في البلدان المتقدمة من اوربا ومن امريكا ان يامل ، بصورة معقولة من الاحزاب الشيوعية الموجودة حاليا فيما عداها في فرنسا وايطاليا واسبانيا ، ان تكسب جمهور الطبقة العاملة والقوى الثورية الاخرى ؟ كما يحذر غارودي من اسلوب "النزعة الانتصارية " التي توحي بها مقاطع عديدة من الوثيقة الصادرة عن مؤتمر موسكو والتصدي لمعالجة المشاكل الواقعية ، بالاعتراف بالتناقضات الموجودة بين البلدان الاشتراكية وتحليلها في اسبابها العميقة فحسب ،بل وكذلك بالبحث عن الاسباب التي تجعل عددا هائلا من القوى الثورية ( متحولقا) حول الاحزاب الشيوعية ([[479]](#footnote-480)) .

ان المسالة المهمة – حسب غارودي – هي ان امكانيات الانسان قد تعاظمت في عشرين سنه اكثر منها في عدة الاف السنين ، فعلى مستوى الصغر اللامتناهي تفتح السيطرة على الطاقة الذرية ، عصرا في تفتيت المادة الخاضع للمراقبة واضعا بين ايدي الناس امكانيات لم تبق ثمة حدود للغنى وللسلطة الذين توفرهما للبشر ، وعلى مستوى الكبر اللامتناهي تفتح اولى الاعمال في ارتياد الكون افقا لا حد له من التغيرات بل وربما من هجرات البشرية في ارجاء الكون وقد تم تجاوز حدود النوع الانساني في نطاق الكوكب الارضي ، وعلى مستوى المركب اللامتناهي فان ثورة الالات الحاسبة واتوماتيكية الانتاج والحساب العلمي قد جلبت في سنوات معدودة ما ينوب عنه دماغ الانسان في الحسابات البشرية ويرى غارودي بعد ذلك ان المرء يعاني شعورا مزدوجا في ان واحد ، ان كل شىء اصبح ممكناً وان هناك فارقا مؤلما بين الحياة التي اصبحت قابلة للتحقيق والحياة الواقعية فقد استخدمت الطاقة الذرية في الاصل لتكديس وسائل التدمير لا الانتاج واصبحت ملحمة الفضاء المذهلة راس مال للتنافس على النفوذ بين الدول الكبرى مع نوايا عسكرية , اما فيما يتعلق بثورة الالات الحاسبة واثارها على نشاطات الانسان فان عاقبتها ما تزال مدعاة للشك فهل يؤدي هذا العلم الى ضياعات جديدة في نظام شمولي قائم على التقنوية ام تراه يؤدي الى تحرير امكانات الانسان الخلاقة وكل انسان تحرير لم يسبق له مثيل؟([[480]](#footnote-481))

ينصب نقد غارودي على السياسة السوفيتية فهو يرى ازاء عدم تحليل ما هو اساسي – وهو ما تميزت به الوثيقة الصادرة عن مؤتمر موسكو , والتي تؤول بالحركة الشيوعية الى العجز – وازاء عدم تحليل طبيعة الثورة العلمية والتقنية الجديدة ونتائجها , هو ان نعطي للقوى الانتاجية الدور الذي اكتشفه فيها ماركس فنمو القوى الانتاجية هو الذي يخلق التناقضات الجديدة , اي العلاقات الطبيعية والمنازعات الجديدة وهو من ثم يقتضي من القوى الثورية تحليلا جديدا لتبني استراتيجياتها على اسس ودعائم متينة اي ان جوهر المسالة هو ما هي التحولات التي توشك ان تنجز وماهي التناقضات التي تولدها ؟ وما هي المبادرات الضرورية لتكييف مجموع العلاقات البشرية مع هذا التحول ؟من الذي يعي هذه التناقضات الجديدة ومن الذي ياخذ المبادرات الضرورية لتجاوزها ؟([[481]](#footnote-482)) وثمة ملاحظتان يراهما غارودي ضروريتان لتحديد الروح التي عالجت بها هذه المشاكل . الاولى هي ان نقد سلوك القادة السوفيت الحاليين قد وجه في مؤلفه( منعطف الاشتراكية الكبير ) دون امتياز وليس في ذلك اي شيء من النزعة المعادية للسوفيت ، ذلك ان القول ان خلفاء لينين من ستالين الى بريجنيف يعكرون رونق الصورة الرائعة التي خلفتها ثورة اكتوبر في نظر العالم وان ايديولوجيتهم تفقر الماركسية وتشوهها وتشكل عقبة في وجه تحليل علمي للتناقضات الداخلية في الراسمالية واضعة على هذا النحو قيودا على امكانيات الاحزاب الشيوعية الثورية وان سلوك هؤلاء القادة بدءا من حرمان يوغسلافيا و مقاطعتها في عام 1948 حتى اجتياح تشيكوسلوفاكيا في عام 1968 , يقسم الحركة برفضهم الاعتراف عمليا بشرعية السعي الى "نماذج " من الاشتراكية موافقة لمقتضيات كل امة وكل عصر وهو يكبح في الاتحاد السوفيتي نفسه بناء الاشتراكية – ان قولا كهذا لا يشكل اتهاما لمغزى ثورة اكتوبر اكثر من ان نقد قادة بكين الحاليين لايتهم المغزى التاريخي للمسيرة الكبرى وللثورة الشيوعية فغارودي بوصفه مناظلا شيوعيا ولانه على قناعة بان الاشتراكية وحدها تستطيع ان تخلق علاقات اجتماعية تناسب مقتضيات التحول العلمي والتقني الهائل وتجعله يخدم تحرير الانسان والناس جميعا , يقول بوضوح للقادة السوفيت , ان الاشتراكية التي نريد ان نبنيها في فرنسا ليست هي التي تريدون فرضها على تشيكوسلوفاكيا([[482]](#footnote-483)) .

اما الملاحظة الثانية فتتعلق بعلاقة غارودي بالحزب الشيوعي الفرنسي فالقيام بالنقد الذاتي لبعض سلوكيات هذا الحزب ولبعض تحاليله ليس من شانه العمل على اضعافه بل انه يهدف على العكس الى خلق الشروط التي سوف تتيح له ان يلعب دوره كاملا , ويسمى غارودي نقده للحزب الشيوعي الفرنسي بالذاتي لانه حسب قوله ينتمي الى قيادة هذا الحزب منذ اكثر من عشرين عاما وهو من ثم مسؤول عن سياسته وقد شرح غارودي الاسباب التي دعته الى ان يجعل نقده هذا علنيا فكانت انتقاداته قبل ثلاث سنوات من صدور كتابه " منعطف الاشتراكية الكبير " سرية ولم تستطيع خلال هذه المدة ان تنفذ من وراء ابواب المكتب السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي فقد اعطاه قادة هذا الحزب الحرية المطلقة في التعبير عن وجهة نظره شريطة ان يكون ذلك في داخل الحزب ولكن في هذا خدعة – حسب غارودي – لان الحزب ليس المكتب السياسي واللجنة المركزية وحدها . انه مجموعة مناضلين كما ان هذا الاسلوب من وجهة نظر غارودي عبارة عن عدم ثقة وازدراء بتلك القاعدة الحزبية حينما لا تكون هي الحكم الرئيس في الانتقادات والمناقشات فهي تعد والحالة هذه قاصرة وعاجزة عن التفريق بين ابسط الاشياء لذلك لم تعمل اي جريدة من صحائف الحزب الشيوعي الفرنسي على اطلاع المناضلين على الاراء التي تختلف ولو قليلا عن الخط الرسمي للجهاز التنفيذي ، اي ان العلنية بالطرح مبررة – حسب غارودي- اذ ان هذا الطرح والنقد يعني بمشكلات يتعلق بها مستقبل حزبنا وكذلك مستقبل الامة ككل وهذا هو دين المناضلين الذين يسعون جادين وراء الهدف الاساس نفسه : الاشتراكية ، اذ يتعين ان يكون من الممكن في كل مشكلة لا سيما اجراء مناقشة مفتوحة بشأن اقدر المناهج على حل هذه المشاكل لبلوغ الهدف المشترك ،ولكي يحشد في جهد واحد ملايين الفرنسيين ،ممن يطلبون ،وهم على درجات متفاوتة من الوعي والتصميم ،الهدف نفسه ([[483]](#footnote-484)) .

ان خلاصة كتاب غارودي (منعطف الاشتراكية الكبير )هو محاولة للاجابة على تحول العصر الاساس مقترحا فرضيات عمل لخمس اسئلة جوهرية هي :-

1. مم تتكون الثورة العلمية والتقنية الجديدة ؟ وما هي نتائجها؟وهل تتطابق احتياجاتها مع النمو الديمقراطي والتفتح الخلاق للانسان؟
2. ما هي التناقضات الجديدة التي يتمخض عنها هذا التحول في البلدان الراسمالية ولا سيما في اغناها واقواها : الولايات المتحدة ؟وما هي المبادرات المتخذة والتي يمكن ان تتخذ فيها لتجاوز هذه التناقضات؟
3. ما هي التناقضات التي يولدها هذا التحول في البلدان الاشتراكية وما هي المبادرات التاريخية التي اتخذت للتغلب عليها ؟هل يلبي النموذج السوفيتي هذا المطلب ؟ ام النموذج الصيني ؟ ام النموذج اليوغسلافي ؟
4. ما هي التبدلات العميقة التي يستلزمها اليوم ،هذا التحول في الحزب الشيوعي الفرنسي ، في المعارضة ،في السياسة الفرنسية ككل ؟
5. ما هي التغيرات التي يتمخض عنها هذا التحول في العلاقات الدولية ؟وما هي المبادرات التي سوف تجعل من الممكن في المرحلة الحالية ،ايجاد تنظيم على مستوى الكوكب الارضي ،للحاجات والموارد والامال ،من اجل تامين تفتح الانسان تفتحا تاما ؟ ([[484]](#footnote-485))

ان المسالة العظمى فيما يتعلق باعداد نموذج من الاشتراكية في عصرنا هي المسالة التي تطرحها الثورة العلمية والتقنية الجديدة :كيفية التغلب على التناقض بين التنظيم العلمي للانتاج والاستقلال الذاتي للعامل وهذا التناقض -حسب غارودي-لا يمكن التغلب عليه في النظام الراسمالى ،استنتاجا في بحثه عن الولايات المتحدة الامريكية ،لان حلّه يتطلب تبدلا جذريا في علاقات الانتاج ، فطالما يبقى الملاكون الخاصون لوسائل الانتاج مشرفين ، مع الاحتكارات الكبرى ،على نظام الحكم وموجهين له ،فلا بد من ان يكون ثمة تداخل متبادل التاثير بين متطلبات الربح ومتطلبات النمو من اجل النمو وهكذا تمضي بصورة متزايدة ضياعات العمال والمجتمع باكمله والشرط الاول للبدء بالعمل على تراجع هذه الضياعات هو انهاء هذه الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وهي نقطة الانطلاق في بناء الاشتراكية انه شرط ضروري ولكنه غير كاف وقد بين غارودي ذلك بتحليل النموذج السوفيتي الذي يتميز عن الاشتراكية انه طابق الملكية الجماعية لوسائل الانتاج مع ملكية الدولة على انه لا يترتب البتة على الدور الثوري لدولة البروليتارية ان تتحول الى جهاز لتامين الادارة ذلك لأن الثورة الاشتراكية تقتضي بالضرورة الاستيلاء على السلطة من جانب الطبقة العاملة وحلفائها بقصد تعبير علاقات الانتاج تغييرا جذريا وصيغتها القانونية , حق الملكية . هكذا تقوم الوظيفة الثورية للدولة الطبقية الجديدة فيما يتعلق بمشكلة الملكية , ليس فحسب على الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتاسيس ملكية اجتماعية لها لا تتجزا ولا يمكن التصرف بها بل وعلى خلق القواعد التي ستحول دون استرجاع الملكية الخاصة سواءاً بشكل فردي ام جماعي يمكنه ان يستاجر العمال و يستغلهم او يتحول الى مساهمات خاصة ، فاذا كانت الدولة تذهب في وظيفتها الاقتصادية الى ابعد من هذا التحول في علاقات الانتاج فان دورها الثوري يتحول الى دور ادارة تامين الادارة ([[485]](#footnote-486)) .

ان احتكار الادارة في نموذج الاشتراكية الذي تتطابق فيه الملكية الاجتماعية بصورة دائمة مع ملكية الدولة , يصبح تخصصا لطائفة اجتماعية خاصة ومهنة لها وتكون امتيازات هذه الطائفة الاساسية هي :-

1. احتكار ادارة ملكية الدولة

2.احتكار التقرير السياسي , الذي ينجم عن الاحتكار الاول بتحديد الاهداف والبرامج

3. احتكار الافادة من القيم الناشئة مجددا من فائض القيمة غيران هذه البيروقراطية – حسب غارودي – لاتشكل طبقة اجتماعية لسببين اساسيين , ليست لها ملكية وسائل الانتاج وانما لها ادارتها فحسب وهذه الادارة نفسها ليست وراثية قابلة للانتقال كالملكية ويرى غارودي ان هذا التمثيل للملكية الاجتماعية بملكية الدولة خاصة في دولة بيروقراطية مركزية لا يسمح ان تحل بصورة مرضيه لا الملائمة مع الثورة العلمية والتقنية الجديدة التي تطالب باوسع مدى من المشاركة وبالمبادرات الخلافة وبمسؤولية الجميع ولا ازالة الضياعات , هدف الاشتراكية الاكبر , اذ ان العامل في هذا النظام يتحول مرة اخرى الى اجير ليس لصاحب العمل الخاص وانما للدولة لذلك ان اعداد نموذج مختلف , يتطلب قبل كل شيء وعيًا واضحا نتيجة لان ملكية الدولة ما هي الا شكل من اشكال اخرى من الملكية الاجتماعية . وقد يبدو مخالفا للمالوف ان تكون بعض ملامح النموذج الاشتراكي القادر على تلبيه مقتضيات الثورة العلمية والتقنية الجديدة قد تجلت خطوطها الاولى في التنمية الا وهي يوغسلافيا , فحتى في البلدان الاشتراكية التي ثبت فيها النموذج الخاضع للدولة وللمركزية فان مقتضيات النمو قادت الى اصلاحات اقتصادية تسير كلها , بما ذلك الاتحاد السوفيتي في الاتجاه نحو النموذج الذي كان يبحث عنه في يوغسلافيا منذ عام 1950 لاسيما في اتجاه الدور المتنامي الممنوح للسوق والاعتراف باستقلال ذاتي معين للمشروعات , ان البحث اليوغسلافي عن نموذج جديد ليس حادثا من التاريخ , انه يعبر عن وجه اساسي للمنطق الداخلي في نمو مجتمع اشتراكي([[486]](#footnote-487)) .

ان غارودي يرى انه ليس هناك نموذج وحيد للاشتراكية قابل للتطبيق كما هو في كل مكان وزمان , اذ ان لكل بلد اوضاعه وظروفه الخاصة المستمدة من تاريخه ومن تقاليده ومن نسبة القوى الاجتماعية الموجودة فيه ولذا فانه يجب خلق نموذج جديد للاشتراكية بالنسبة الى كل بلد وينطلق غارودي من حدثين هامين كان لهما اثر عميق في الاوضاع العالمية هما حركة العمال والطلاب في فرنسا في ايار وحزيران 1968 والاحداث التشيكوسوفاكية التي جرت في العام نفسه وادت الى احتلال تشيكوسلوفاكيا من قبل حلف وارشو ليتامل في قضايا الاشتراكية على الصعيد العالمي ،وليرسم الخطوط الاولى لماركسية صحيحة هي ماركسية ماركس ولينين ، ماركسية متحررة من شوائب الستالينية ومن كل جمود عقائدي ،اما ماركسية عصر الثورة الصناعية الثانية ، عصر الاتوماتيكية والحاسبات الالكترونية عصر دخول العالم الثالث مسرح التاريخ ،لا كعنصر سلبي منفعل بل كعنصر ايجابي فاعل ربما ستكون له في القريب العاجل الكلمة الحاسمة في صنع المستقبل وان ماركسية غارودي ماركسية انسانية وهي اداة رائعة من اجل نقد جذري لمجتمع الاستهلاك وضياعاته ،ماركسية مفتوحة على التساؤل الديني وعلى تساؤل العالم الثالث وهي تدعو كل انسان يؤمن بالاشتراكية العلمية للتفكير الطويل ولعلها تصحح الكثير من تصوراته الخاطئة ([[487]](#footnote-488)).

ان التجربة التاريخية قد فرضت – حسب غارودي –فكرة تعدد النماذج فالغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج وهو الشرط الاول والضروري للثورة الاجتماعية الاشتراكية في عصرنا لا يكفي للقضاء على كل صور الضياعات فقد علمت التجربة التاريخية ان نظاما للتخطيط المركزي في ادارة الملكية الجماعية وهو قد يكون ذا ضرورة مطلقة في بعض الظروف التاريخية ولا سيما في مراحل البناء الاولى ان يولد عاهات من السلطان التقنوي والمكتبي في تصور شكل الدولة وشكل الحزب نفسه وان يولد انفصاما جديدا بين الطبقة والحزب وبين الحزب والدولة من جهة وشخص القائد من جهة اخرى([[488]](#footnote-489)) ، لذلك يرى غارودي امكان وجود انظمة او نماذج اخرى للاشتراكية حسب ظروف البلد التاريخية ، فـ (الجزائري ذو الثقافة الاسلامية يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بدءا من منطلقات اخرى غير سبيل هيغل او ريكاردو او سان سيمون فلقد كانت له هو الاخر اشتراكيته الطوبوية ممثلة في حركة القرامطة وكان له ميراثه العقلاني والجدلي ممثلا في ابن رشد ، وكان لديه مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون . وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكيته العلمية.وهذا لا يمنعه ابدا ان يتمثل تراث ثقافتنا ، تماما كما ينبغي لنا نحن ان نتمثل تراث ثقافته) ([[489]](#footnote-490)) .

يرى احد الباحثين العرب ، ان ما في النص السابق من استعداد لقبول اشتراكية علمية غير ماركسية صادر عن واحد من ابرز فلاسفة الماركسية اليوم يعطي القارئ العربي صورة عن مدى التطور الذي يمر به الفكر الماركسي في هذه الحقبة ولا سيما في البلدان المتقدمة التي لم تنتصر فيها الاشتراكية بعد، إذ لا تحول دونه دواعي الاحتفاظ بالسلطة ، وهذا التطور هو الكسب الضخم حقا والذي يحق لنا ان نامل مزيدا من ضخامته وهو ايضا كسب عربي او يمكن ان يكون كذلك لاننا اذا وعيناه ونحن ،في بداية مسعانا الجديد للخروج من القاع مدعوون للانتفاع بتجارب الاخرين و افكارهم قبل صياغة حياتنا الجديدة فلن نجد انفسنا بعد تحررنا من العقلية العشائرية والطائفية والسحرية والسلطوية التي قادتنا الى كوارث عديدة لا تختصر كلها في النكسة مكرهين على الاختيار الوحيد بين نار الاستغلال الراسمالي باسم حرية الفرد وبين صقيع الطغيان الفئوي باسم مصلحة الجماعة بل ستكون مسؤولية المثقفين العرب ان يفتحوا ابواب الحاضر العربي (الفاسد الهواء)على الهواء النقي الذي يحمل بوادره عطاء الفكر العالمي غير المتزمت تحت شعار الحوار ([[490]](#footnote-491)).

فالماركسية – حسب غارودي – تصور علمي وهي من ثم اداة للبحث العلمي لا يعني ان بوسعها ان تتيح – باسم مبادئ فلسفية – استباق الاختبار العلمي ،بل بوصفها مجرد فرضية للعمل او البحث وعلى ان يعني ذلك انها من حيث المبدا ذاته تتطلب التحوط من دوغماطيقية اية نظرية تزعم انها نهائية وانها تمثل وحدها الحقيقة المطلقة كما تطلب الاعتراف بتعدد الفرضيات العلمية ولكنها تدعو في الوقت ذاته الى الجهد لتجاوز هذا التعدد اذ ان الفرضية الاكثر صحة هي تلك التي تمثل اخيرا قدرتها على استيعاب كل الاخريات عن طريق الممارسة فالاشتراكية- فيما يرى غارودي – لا تصبح بمجرد الانتقال من المثالية الى المادية بل الانتقال من التامل النظري الى النقد ومن الطوبوية الى النهج التجريبي ، فليس هناك ما يمنع المادية ان تكون تاملية نظرية كما كانت اراء لوكريتيوس (99-55 ق.م) في الذرة واراء ديكارت الميكانيكية المطبقة على علم الحياة او اراء ستالين الذي استخدم المادية الفلسفية لا كعلم قادر على هداية العمل بل ليجعل منها ايديولوجية تبريرية لسياسة معينة، كما ان الميتافيزيقا المادية ليست افضل من الميتافيزيقا المثالية والموقف العلمي سواء في الاشتراكية ام الفلسفة ام التاريخ يقتضي اولا التحرر نهائيا من خرافة المعرفة المطلقة ، التي قدم هيغل اكمل عرض لها ، والتحرر من ضلال القول بفلسفة تقف فوق العلوم بمنجى عن كل التقلبات التي تعتريها ([[491]](#footnote-492)) .

والايديولوجية (بمعناها التحقيري )-حسب غارودي- تتميز بمقدار ما تتعارض مع النظرية العلمية لا بالضرورة تعارض الخطا مع الحقيقة او الراي مع المفهوم او الخيال المعكوس للواقع مع صورته الحقيقية ولكن قبل كل شيء بانها تتجاهل ينابيعها الخاصة وطابعها النسبي ، فالوهم الايديولوجي هو ان ننسى ان كل ايديولوجية ككل نظرية قد ولدت من ممارسة وانها قد ولدت في التاريخ وليس هناك معرفة مطلقة تتساوى مع الشيء الذي تعرفه وتصبح واياه وحدة اذ المعرفة تصور او اعادة بناء تهدف الى ايضاح الواقع واعادة البناء هذه هي دائما دالة لدرجة تقدم الانسان وتقنياته وممارسته ولدرجة نمو المفاهيم التي وضعها الانسان ومن الوهم الايديولوجي ان نرى فيها حقيقة مطلقة ونهائيه ، حقيقة لا يمكن ان توضع مبادئها موضع تساؤل .لذا هناك ايديولوجيات يمكن ان تحوي عناصر من الحقيقة مهمة ، جدا ، قد تحوي احيانا ( افكارا عبقرية تبرز من كل مكان تحت غلاف الاوهام ) ، كما صرح انجلس في كتابه (الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية ) ([[492]](#footnote-493)) .

ومن الجدير بالملاحظة ان روجيه غارودي يبدو ظاهريا وللوهلة الاولى ناقدا للماركسية كنظرية وكفلسفة ولكنه في حقيقة الامر ومن يطالع نصوصه عن كثب وتعمق يرى فيه داعية ماركسية من طراز عصري جديد ومجدد للنظرية وهو قد يكون اجرا الماركسسيين على طرح المشاكل فاصعب الامور ليس دائما هو ان نحل المعضلات بل ان نطرحها وان نفكر في الجوهري من الاشياء فهذا هو ما يحتاج اليه الماركسيون بصورة خاصة لا سيما وان الماركسية ليست فلسفة من جملة الفلسفات بل هي اجتياز الوعي لحركة التاريخ العميقة والتطلع الطموح الى الاخذ بزمام الصيرورة والى بناء المستقبل عن وعي ، فالماركسية – حسب غارودي – هي خط اتجاه القرن الذي نعيش فيه وهي لذلك تفرض على كل ماركسي مسؤولية شخصية ولقد اتت الماركسية بالبينات على خصوبتها وعلى جدواها المبدعة في العديد من مجالات الممارسة فغيرت الحياة الاقتصادية والاجتماعية في بلدان ضخمة واتاحت لملايين من البشر - ظلوا مستعبدين الاف السنين – ان يدخلوا عالم الحضارة وان ينعموا اخيراً بظروف معاشية انسانية , فما الذي اصاب – يتساءل غارودي – هذه الفلسفة الماركسية في عالم(الطوفان ) الذي يشهده القرن العشرين حتى غفت كانها " حسناء الغابة النائمة " مدة خمس وعشرين سنة ؟ فلقد انطلقت هذه الفلسفة بمثل انطلاقة الجيش الى حملته , فاستطاع ماركس وانجلس ان يبصرا الانسان بامكاناته الخلاقة وان يضعا للطبقة العاملة برنامجا لبناء مجتمع يتيح تفتح الانسان ومنهجا هو في الوقت نفسه خطة معركة وطريقة علمية لبناء هذا المجتمع .([[493]](#footnote-494))

  **المقصد الثاني**

 **الماركسية وغارودي**

 لا تروق طروحات المفكر الفرنسي غارودي للكثير من فلاسفة الماركسية الملتزمين فوجهوا له انتقادات شتى شككت بصدق طرحة بصدد تجديد الماركسية والرجوع الى روحها الاصيلة وغير ذلك من الطروحات الغارودية التي اشتملت كتبه عليها ، فكتب احد هؤلاء النقاد ان روجية غارودي الذي كان ماركسيا فرنسيا بارزا ذات يوم يوجه طاقاته لتحريف عدد من الافكار الاساسية للماركسية اللينينية ومعارضة الخط السياسي للحزب الشيوعي الفرنسي والحركة الشيوعية العالمية , وقد طرد الحزب الشيوعي الفرنسي غارودي من صفوفه وكان من بين ما املى هذا القرار هو سلوك غارودي الشائن تجاه الاتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية الاخرى ، ان غارودي الذي تظاهر سنوات بصداقته للاتحاد السوفيتي والحزب الشيوعي فيه , قد انتقل الان صراحة الى معسكر معاداة السوفيت وهو يشوه اليوم ما سبق ان امتدحه وابرزه في العديد من مقالاته وخطبه وكتبه ومن اجل الدقة ينبغي القول ان كتب غارودي الاخيرة تحوي ايضا كلمات مديح لثورة اكتوبر وللشعب السوفيتي ومنجزاته , ولكن ما قيمة كل ذلك مادام غارودي يحاول – في نفس هذه الكتب – ان يبرهن ان ماتم انشاؤه في الاتحاد السوفيتي ليس الا " نموذجا مشوها " للاشتراكية وما قيمة ذلك اذا كان غارودي يرفض في كتابه في سبيل نموذج وطني للاشتراكية " على سبيل المثال اهمية الاشتراكية القائمة في الاتحاد السوفيتي والبلدان الاشتراكية الاخرى([[494]](#footnote-495)).

كيف امكن لغارودي ان يقوم بالتحول الكامل والمفاجئ الكبير هذا في وجهة نظره من الماركسية اللينينية الى وجهات نظر واراء تتعارض بصراحة مع الاشتراكية والفلسفة المادية الديالكتيكية ؟ يمكن للمرء ان يجد اوليات لتفسير سلوك غارودي بخصائصه الشخصية وهي عدم قدرته على طرح وجهات نظر ثابتة متماسكة وابتعاداته المتكررة عن التفكير العلمي تماما , وميله لان تتحكم فيه العاطفة اكثر من المنطق وتعاطفه مع الافكار الجديدة بغض النظر عما اذا كانت صحيحة ام لا ،ينبغي علينا ان ناخذ بنظر الاعتبار شخصية غارودي كي نفهم ما حل به ومع ذلك فكل هذا لا يمكن ان يقدم ، بمفرده ،تفسيرا للطفرة – اذا استعملنا مصطلح غارودي المفضل – التي حصلت في ارائه السياسية والنظرية ،لقد كتب لينين في معرض تحليل الاسباب الموضوعية للتحريفية والابتعاد التحريفي عن المنطلقات الاساسية للماركسية (....لا يمكن ان يعزى هذا الابتعاد للصدفة او لاخطاء الافراد والجماعات ، وحتى لتاثير الخصائص والتقاليد القومية ، وما الى ذلك . لابد ان ثمة اسبابا عميقة الجذور في النظام الاقتصادي وفي طبيعة تطور البلدان الراسمالية تساعد دوما على نشوء هذا الابتعاد ) ([[495]](#footnote-496)) ، فما هي العمليات الاجتماعية – الاقتصادية , والسياسية الموضوعية التي انتجت خليط الاراء البرجوازية والاصلاحية التي يحاول غارودي وفيشر وماريك وغيرهم من تحريفي اليمين ان يقدموها بعدها الكلمة الاخيرة في الماركسية وبعدها تفسيرا خلاقا للواقع التاريخي الجديد !

اولا وقبل كل شيء ينبغي ان يتذكر المرء التفاقم المتزايد للتناقضات العدائية داخل راسمالية ما بعد الحرب واتساع التناقضات بين القوى الاشتراكية والراسمالية على المسرح العالمي ، فعلى الضد من ضغط القوى الثورية تحاول الراسمالية ان تتشبث بمواقعها وذلك بتحريك كل احتياطيها انها تغدو اكثر عدوانية وتشن هجمات مضادة للاشتراكية وحركة التحرر الوطني ساعية الى تغيير تحالف القوى العالمي لصالحها .ان اكثر دوائر الامبريالية شراسة ولا مسؤولية تسعى للاطاحة بالانظمة التي لا تلائم اغراضها ولاقامة سلسلة من الحكومات –الدمى وتشكيل الكتل العسكرية في كل اجزاء العالم وانفاق مبالغ كبيرة من المال على التسلح ، كل هذه الظواهر وما شابهها والتي ولدتها الازمة العميقة والحتمية في النظام الراسمالي تعدها اوساطاً برجوازية صغيرة معينة دليلا على قوة الراسمالية المتقدمة ولانعدام (الازمات الكبرى )من نمط ازمة 1929-1932 ولـ (النظام)و(التنظيم)الظاهريين الذين تدخلهما الدولة البرجوازية الى الحياة الاقتصادية ،كل هذا يحث عقل البرجوازية الصغيرة بمساعدة الايديولوجية والدعاية البرجوازية على التساؤل فيما اذا كانت الراسمالية لم تحصل على اجازة جديدة للحياة ، الم تنجح راسمالية الدولة الاحتكارية في تسخير الثورة العلمية والتكنولوجية وفي المباشرة بخلق الرخاء وفي اجتثاث كل العداوات وتجريد الصراع الطبقي – السياسي والثورة الاجتماعية من كل محتوى ؟ من هنا يسهل الانتقال الى الاستنتاج الخاطىء بان المثال الماركسي اللينيني ووسائل تحقيقه (بالية) و(عديمة الجدوى) او على الاقل – بوجوب تجريد الماركسية وتكييفها لعصر الطاقة الذرية والثورة المعلوماتية ([[496]](#footnote-497)).

حاول غارودي في احدث اعماله ان يجعل الفلسفة الماركسية صحية بـ(اغنائها ) وتحديثها وتكييفها (بشكل افضل) مع مهمات الثلث الاخير من القرن العشرين وهو عندما يرى ان هناك حاجة الى التطوير الخلاق للماركسية للفلسفة الماركسية فلنا ان نتساءل ، ما الذي يعنيه بالضبط بتطوير الماركسية وتحسينها ؟ وباي نوع من الافكار يريد ان يغني كنز النظرية الثورية؟ وماهي بالضبط الاستنتاجات والتعليمات التي يعتبرها شائخة،ودوغمائية ولا يمكن المجاهرة بها ؟

ان غارودي يرسم اكثر الصور سوداوية للفلسفة الماركسة بعد موت لينين عن طريق المبالغة في الاخطاء الحقيقية والظاهرية التي وقعت في مدة البناء الاشتراكي فهو يصف تلك الفلسفة بانها مبتلاة بـ(تصلب الانسجة) واحيلت تماما الى عقيدة جامدة وهي – وان كانت قد لعبت اي دور في الحياة فهو دور(رجعي) و(محافظ) لذلك يتحدث غارودي عن سقوط الفلسفة الماركسية في الاتحاد السوفيتي ولكن كيف امكن بناء مجتمع اشتراكي في الاتحاد السوفيتي وتكوين المنظومة الاشتراكية العالمية ، اي هل جرت الامور اعتباطا بدون نظرية علمية ،هل تركت الامور تاخذ مجراها الخاص بشكل عفوي او اعمى ؟ ولا يستطيع غارودي الاجابةعن هذه الاسئلة بصورة مباشرة بل يحاول القول ان التصلب والتوقف وغيره من الامراض لم يصب الماركسية ككل بل اصاب الفلسفة فقط ، فينتج عن ذلك في الوقت الذي تطور الماركسية فيه بنشاط التغيير الثوري للعالم ، تتقمط الماركسية في سبات كسول ،ولكن ايمكن ان نتصور وجود ماركسية بدون الفلسفة الماركسية ؟ ما الماركسية بدون قلبها الثوري ،الديالكتيتك المادي ؟ ان بيانات غارودي عن الماركسية لا تصدق وان اتهامه المضحك لها بالدوغمائية والتصلب والتحجر في العقود الاخيرة يمكن التعليق عليه بان بناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي قد جرى في خضم صراع طبقي مرير ، جرى خوضه على الصعيد النظري ايضا وكان اساسيا الدفاع عن كل العناصر الاساسية للنظرية الماركسية اللينينية وتطويرها بشكل خلاق وما كان بناء الاشتراكية متصورا من دون نظرية علمية من دون صراع ضد العديد من النظريات والاتجاهات السياسية الخاطئة التي كانت تصور مستقبل الثورة الاشتراكية تحت ضوء مشوه وتنكر – بصورة مباشرة او غير مباشرة – امكانية بناء الاشتراكية في بلد واحد ، فهكذا حاولت التروتسكية استعارة عقائد المناشفة وربطت بصورة انتقائية تفسيرها هي لنظرية كاوتسكي عن القوى المنتجة بماركسية رخيصة عن مذهب الارادة الطوعية لتبرهن على استحالة بناء الاشتراكية في بلد واحد ولاسيما في بلد يقف – اقتصاديا وراء اوربا و اميركا كما كانت روسيا حينذاك والتحريفيون اليمينيون بدورهم اذ سلحوا انفسهم بنظرية التوازن الميتافيزيقية والميكانيكية وبغيرها من المفاهيم المغلوطة الاجتماعية , الفلسفية والسياسية والاقتصادية كانوا يحاولون ان يخفوا التناحرات الطبقية لفترة الانتقال و التشكيك بالتصنيع وبتجميع الزراعة وعن هذا الطريق ان يحبطوا بناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي ([[497]](#footnote-498)).

وقد اضطر هذا الوضع الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي بقيادته وعماله والسياسيين والنظريين الى تطوير التفسير المادي للتاريخ , المذهب الماركسي عن القوانين الموضوعية للاشتراكية , دور الوعي , ارادة وتنظيم الجماهير وطليعتها الشيوعية المتقدمة وعلى تطوير كل المكونات الاساسية للماركسية اللينينية , وعلى تبيان ديالكتيك التطور الاشتراكي تناقضاته النوعية الخاصة وطرق حلها, لقد اضطره ذلك الوضع الى جلاء التناقض النظري والطبيعة الرجعية للانحرافات المعادية للماركسية واقناع الطبقة العاملة والفلاحين والكادحين بصحة الخط العام للحزب ؟ ان الانجازات المؤثرة للماركسية ، و الفلسفة الماركسية قد جعلتها راية النضال في جميع القارات وسلاحا مجربا وموثوقا في الكفاح ضد الامبريالية الكولنيالية والاستعمار الجديد ، مما جعلتها الاساس العلمي لبناء مجتمع اشتراكي , فهل يمكن لنظرية علمية " متحجرة " و " دوغمائية " و " متصلبة " و " موجهة نحو الماضي " ان تسود عقول البشرية التقدمية ؟

ايمكن لمثل هذه النظرية ( البالية ) و ( الشائخة ) و ( الهالكة ) ان تكون قادرة على اثارة هذا الغضب بين المدافعين عن العالم القديم ؟ لماذا كتبت مئات المؤلفات ولماذا لا تزال تكتب ضد فلسفة هي مثل ( الحسناء النائمة ) في سبات ولا تتدخل في شؤون العالم ؟ ثم ان الاخطاء المرتبطة بعبادة الفرد قد اخضعت لنقد قاس ومفصل من قبل اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي ومفكريه قبل وقت طويل جدا من شروع غارودي واصحابه في كتابة اخاديعهم عن ( الماركسية الخلاقة ) وتشكيكهم بالفلسفة الماركسية اللينينية اثناء فترة البناء الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي والبلدان الاخرى ([[498]](#footnote-499)).

لقد امن غاردي باراء وافكار كان هو اول البادئين الى نقدها ودحضها ، فقد وقف سابقا بوجه الاتهامات الكاذبة التي تقول ان الماركسية دوغمائية ،ففي كتاب ( نقد العقل الجدلي ) لمؤلفه سارتر الذي راى ان الماركسية قد كفت عن التطور وجد غارودي ان من واجبه ان يتصدى لافكار واراء سارتر المغلوطة ففي كراسة ( اسئلة الى جان بول سارتر ) ، كتب غارودي يعتقد سارتر ان الظروف التاريخية لبناء الاشتراكية ومحاصرة الاتحاد السوفيتي لمدة طويلة ، باجباره على الانكفاء على ذاته ، سبب (الطلاق) ، بين النظرية والتطبيق والجمود العقائدي في حقل النظرية وبعد دحض حجج سارتر المهلهلة من ان الماركسية او الفسلفة الماركسية ، قد اصبحت دوغمائية ومزاعمه من ان الماركسية الحديثة قانعة بتكرار لا ينتهي لمخطط تجريدي عن حركة التاريخ وتقييد ذاتها بكشف ضرورة تاريخية ما ، يجري تقريرها مرة الى الابد ، استنتج غارودي ان هذا النوع من المحاججة يكشف بوضوح معرفة سارتر الضعيفة جدا بالفلسفة الماركسية بصرف النظر عما اذا كان يناقش مؤلفات ماركس وانجلس او مؤلفات الكتاب الذين يسميهم ( ماركسيون معاصرون ) ان هذا الانعدام في معرفة الافكار الاساسية في المؤلفات الماركسية الكلاسيكية هو وحده الذي يفسر اتهام سارتر لانجلس الذي يعده اول ممثل للماركسيين المعاصرين والاب الاول لكل تبسيط دوغمائي للماركسية ، وهكذا ففي نقاشه مع سارتر رفض غارودي التهمة القائلة بان الماركسية دوغمائية ومحاولات تصوير النظرية الماركسية على انها مجموعة مغلقة ، كاملة ، من الافكار المنعزلة عن مجرى العصر ، في تلك السنوات غير البعيدة لم يدافع غارودي عن ماركس وحده ، وانما عن الماركسيين المعاصرين ضد تهمة كونهم دوغمائيين وانه عندما كتب ( اسئلة الى سارتر ) قد منعه رايه العميق بصورة غير كافية من فهم السبب الحقيقي لهجوم سارتر على الماركسية فلم يكن هجومه بسبب افتقار سارتر الى المعرفة بالماركسية بالطبع ولا يمكن عد غارودي نفسه يفتقر الى المعرفة بالماركسية ومع ذلك فهو قد تبنى فيما بعد نفس موقف سارتر باتهام الماركسية المعاصرة بكونها دوغمائية ، ان المزاعم التي تدعي ان الماركسية متصلبة ودوغمائية ومتحجرة ومتخلفة عن العصر هي ببساطة وسائل للتشكيك بالماركسية وتبرير المحاولات الجارية لتحريفها و(تطويرها) وفقا لنزوة شخص ما او تخيلاته ([[499]](#footnote-500)).

الطروحات التي ترى ان الماركسية قد ( عزلت نفسها ) عن العلم والافكار التقدمية كاذبة اذ اكد لينين ( ان تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم الاجتماعي يبينان بكل وضوح ان الماركسية لا تشبه ( الانعزالية ) بشيء بمعنى انها مذهب متحجر ومنطو على نفسه ، اقام بمعزل عن الطريق الرئيسي لتطور المدنية العالمية ، بل بالعكس ، فان عبقرية ماركس كلها تتقوم بالضبط في كونه اجاب على الاسئلة التي طرحها الفكر الانساني التقدمي ، وقد ولد مذهبه بوصفه التتمة المباشرة الفورية لمذاهب اعظم ممثلي الفلسفة والاقتصاد السياسي والاشتراكية ، ان مذهب ماركس لكلي الجبروت ، لانه صحيح ،وهو متناسق وكامل ويعطي الناس مفهوما منسجما من العالم ، لا يتفق مع اي ضرب من الاوهام ، ومع اية رجعية ، ومع اي دفاع عن الطغيان البرجوازي ، وهو الوريث الشرعي لخير ما ابدعته الانسانية في القرن التاسع عشر: الفلسفة الالمانية ، والاقتصاد السياسي الانجليزي ، والاشتراكية الفرنسية ([[500]](#footnote-501)). كما ان الثورة العلمية في الفيزياء في اواخر القرن التاسع عشر واوائل القرن العشرين كانت ذات اهمية استثنائية لتطور المادية الديالكتيكية وتاكيدها ([[501]](#footnote-502)).

 وبشأن منشا الفلسفة الماركسية يحاول غارودي ان يبين ان المثالية الالمانية كانت المصدر الرئيس للماركسية وقد يبدو للوهلة الاولى ان غارودي يشير الى الفكرة الشهيرة التي بينتها المؤلفات الماركسية الكلاسيكية وهي الديالكتيك ولكن الامر ليس كذلك فغارودي لا يتحدث عن الفلسفة الكلاسيكية الالمانية بل عن المثالية الالمانية وهو يرى ان ماركس وانجلس ولينين اكدو ان المصدر الاساس للفلسفة الماركسية هو بالضبط المثالية الالمانية لان فيورباخ مع انه ينبغي ادراجه ضمن الفلسفة الالمانية لا يذكر بوصفه المصدر الاساس كما يرى ان كل التفسيرات الدوغمائية للماركسية تبتدئ بتقليل اثر تراث كانت وفيخته وهيغل وتعود القهقري الى فيورباخ وديدرو واسبينوزا وهو بذلك يحرص على تشويه العلاقة الحقيقية بين الماركسية وفلسفة كانت وفيخته وهيغل فمن المعروف ان ماركس وانجلس لم ياخذا من هؤلاء المفكرين مثاليتهم وانما ديالكتيهم ونقحاه جذريا على اساس مادي ويعمد غارودي الى تجاهل الانتقادات الاساسية للمثالية والمثالية الالمانية للقرن التاسع عشر خاصة ، التي وجهها ماركس وانجلس ولينين فهو يكتب بالاسراف عن عيوب ونواقص المادية القديمة والجديدة ولا بد ان نقول ان ماركس وانجلس كانا يفهمان خيرا من غارودي الاتجاهات التي اثرت في تكوين فلسفتها ومن الجدير بالذكر كيف رحب ماركس وانجلس بحماس شديد انتقاد فيورباخ لمثالية هيغل في كتاب انجلس ( لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية) الذي يجتزئ منه غارودي بصورة متميزة جدا عددا من الاقوال لتقليل اهمية فيورباخ في تكوين الفلسفة الماركسية وفي هذا الكتاب يتحدث انجلس عن الدور التحريري لافكار ( جوهر المسيحية ) : لا بد ان يكون المرء قد لمس بنفسه التاثير التحريري لهذا الكتاب ليكون فكرة عنه ، لقد كان الحماس شاملا فقد اصبحنا جميعا من انصار فيورباخ ([[502]](#footnote-503)).

كما كتب لينين عن فيورباخ مبينا ان الاهمية التاريخية لفيورباخ تتجلى بالنسبة لماركس في كونه قد انفصل بحسم عن مثالية هيغل وفي اعلانه المادية ان هاتين الشهادتين وغيرهما من المؤلفات الكلاسيكية للماركسية اللينينية تبين كم هي اعتباطية وغير متماسكة محاولات غارودي لجعل دور المثالية الالمانية مطلقا في تكوين الماركسية ولانكار اهمية المادية ما قبل الماركسية للمادية الماركسية ولعّد فيورباخ وكانه خارج نطاق الفلسفة الالمانية الكلاسيكية للقرن التاسع عشر لتقليل دوره في ظهور مادية جديدة ، ديالكتيكية الى ادنى حد وليس عسيرا ان نرى باية حرية تلاعب غارودي بالحقائق ، باراء ماركس وانجلس ولينين في محاولاته للبرهنة على وجهة نظره ، كما ان غارودي في كتبه ( ماركسية القرن العشرين ) و ( في سبيل نموذج وطني للاشتراكية ) وغيرها من مؤلفاته يتجاهل (حماقة ) حقيقة ان المادية والمثالية تعارض احداها الاخرى تماما ويسعى لـ (اغناء) الفلسفة الماركسية بافكار مثالية ([[503]](#footnote-504)) .

ان فكرة الدور التاريخي الخاص للتكنوقراطيين يدافع عنها غارودي في عدة وجوه وان ايمانه بالنخبة التكنيكية بعّدها القوة القائدة في التطور الاجتماعي الحديث محكوم بتفسيره للثورة العلمية والتكنولوجية التي يصورها من موقف قريب من ( الجبرية التكنولوجية ) ولكنه يعرف جيدا ان وضع المسالة بهذه الطريقة هو نبذ للعقيدة الماركسية الاساسية عن الطبقة العاملة بوصفها حفارة قبر الراسمالية ، فالطبقة العاملة هي النقيض المباشر للبرجوازية وغارودي يعود دون جدوى الى الثورة العلمية والتكنولوجية لكي يشوش هذه الحقائق التي اثبتت التجربة صحتها ، ان اكثر المثقفين تقدمية واكثرهم ثورية ذهنيا لا يمكنهم ان يحققوا اهدافهم النبيلة الا كقوة تساعد البرولتاريا على انجاز رسالتها التاريخية ولا يمكن الا لحركة ثورية جماهيرية تكون الطبقة العالمة قلبها وقوتها القائدة ان تنهي العلاقات الراسمالية وتتزعم التحويل الاشتراكي للمجتمع ، لقد بينت التجربة والممارسة العملية ان اكثر نشاطات الطلبة والمثقفين جذرية مكتوب لها الفشل الذريع بمعزل عن الطبقة العاملة وقيادتها ان هذه المبالغة في دور الثورة العلمية والتكنولوجية والمثقفين مصحوبة بالغاء كامل تقريبا للدور القيادي للحزب الشيوعي ، وكما هو معروف ان الانتقال السلمي من الراسمالية الى الاشتراكية يتطلب جهدا عظيما من قوى الطبقة العاملة الثورية تشديدا لعدائها لنظام الاستغلال والعبودية وعدم المساواة الاجتماعية واشكال التغريب المختلفة بين الانسان وعمله ، لكن غارودي مثل بقية الاصلاحيين اليمينين يعلق اماله على ( تحول اقتصادي ) يزعم ان الراسمالية ستتحول نتيجة له الى اشتراكية ، سابقا ، انتقد غارودي في كتابه ( لينين ) عن حق هذا التفسير للمسالة بعّده تشويه كاوتسكي للماركسية اما الان فهذه النظرية عن القوة المنتجة الكاوتسكية السيئة الصيت اي نظرية التحول الاوتماتيكي من الراسمالية الى الاشتراكية بصيغة مخالفة بقدر يسير ، ومضاعفة بقوة الثورة العلمية والتكنولوجية المعاصرة قد حولها غارودي الى اخر اكتشاف في الماركسية الخلاقة لقد كان كاوتسكي وكل الحركة الاصلاحية اليمينية بحاجة الى هذه النظرية لينبذوا كفاح الطبقة العاملة السياسي الثوري من اجل الاشتراكية ولنفس السبب تحتاجها الاصلاحية والتحريفية الحديثتين ([[504]](#footnote-505)).

ان غارودي عندما يتهم بالانتهازية اليمينية والتصفوية ينزعج كثيرا ولكن هذه الاتهامات ذات اساس ان انزعاجه عن غير حق ولا يمكنه الا ان يتامل حقيقة ان المؤتمر التاسع عشر للحزب الشيوعي الفرنسي قد نبذ تماما كل افكاره التحريفية وكان لا بد ان يحدث هذا لان تزييف غارودي كان قد انفضح كليا ، لقد تحقق الحزب الشيوعي جيدا من كل تلاعبه بالالفاظ والافكار المستحدثة ، تفسيره لطبيعة الثورة العلمية والتكنولجية ونتائجها الاجتماعية ، هبوطه بالطبقة العاملة الى هامش الحياة الاجتماعية والسياسية تعظيمه لدور الموظفين العلميين والتكنولوجيين في اقامة النظام الجديد ، محاولاته لاضعاف الحزب الشيوعي ايديولوجيا وتنظيميا وغيره كثير كل ذلك مضافا الى نبذ النضال الطبقي الثوري والافاق الملموسة للاشتراكية في البلدان الراسمالية المتطورة ، ان النظرية التحريفية عن نماذح الاشتراكية المختلفة تبالغ في بعض العمليات الواقعة وتعدها مطلقة وينبغي الاشارة الى ان اي تركيب اجتماعي – اقتصادي بما في ذلك التركيب الشيوعي لا يتطور وفقا لنمط محدد سلفا موحد ولكن غارودي بتقديمه صورة مشوهة لتعدد طرق بناء الاشتراكية شان غيره من انصار تعدد نماذح الاشتراكية يحاولون ان يخلقوا انطباعا بانهم يكتشفون صفحة جديدة في الماركسية ، ان ديالكتيك وحدة وتنوع طرق بناء الاشتراكية يحتل في الحقيقة – مكانا هاما للغاية في النظرية الماركسية اللينينية ، فظهور وتطور التركيب الاجتماعي – الاقتصادي عملية معقدة ذات جوانب متعددة ومع ذلك فان القوانين العامة للتركيب هي ذاتها في كل الاقطار التي تجتاز نفس المرحلة من مراحل التطور التاريخي والسمة الجذرية الحاسمة لكل تركيب هي نمط الانتاج ، مجموع علاقات الانتاج التي تقرر مبادئ المجتمع والدولة والافكار الاجتماعية السائدة وان مجموعة العلاقات الاجتماعية المشتركة بين البلدان ذات التركيب الواحد وتفاعلها فيما بينها لا يمكن فهمها بصورة صحيحة الا على اساس القوانين العامة للتركيب ، ان الطرق المختلفة للتطور والسمات النوعية لهذا التركيب الاجتماعي الاقتصادي او ذاك في البلدان المختلفة يقررها ظهور هذا التركيب في الاوقات المختلفة وتطوره المتفاوت في بيئة اجتماعية متغايرة العناصر والخواص ، وهكذا فبينما جرب تطور الراسمالية في روسيا بدرجات وصيغ مختلفة معارضة مجمل العلاقات الاقطاعية ، لم يوجد في الولايات المتحدة اذ بدا تكون الراسمالية بعد ذلك بزمن طويل نظام اقطاعي ، فاتخذ التطور الراسمالي شكلا متميزا للغاية وتقدم بمزيد من السرعة ، الامر الذي بينه لينين بتحليله خصائص تطور الراسمالية في روسيا التي كانت تعيقها مخلفات الاقطاع فلم توجد – حسب لينين – في اي بلد راسمالي بمفرده مثل هذه المخلفات ، الغزيرة للمؤسسات القديمة التي لا تنسجم مع الراسمالية وتعيق تطورها وتزيد ظروف المنتجين سوءا ، فهم لا يعانون من تطور الانتاج الراسمالى فقط وانما من عدم اكتمال ذلك التطور ايضا ([[505]](#footnote-506)).

ان التحليل التاريخي يبين ان الراسمالية كالاقطاع ، تحتفظ بعد قيامها بسمات نوعية في البلدان المختلفة وهي تعبر عن نفسها في حضور او غياب البنى ( الهياكل ) الموروثة من النظام السابق ، وهكذا فوحدة وتنوع التطور التاريخي تؤكدهما تجربة التراكيب ما قبل الاشتراكية كلها وتؤكدهما ايضا تجربة المجتمع الاشتراكي ، فقد اقيمت الاشتراكية – التي تمتلك جوهر واحد وقوانين عامة مشتركة – بوسائل نضال مختلفة وهي تكتسب عددا من السمات النوعية في البلدان المختلفة ، ان الاشتراكية تقام في البلدان المختلفة بوجود مستلزمات مختلفة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ، وفي ظل تحالفات مختلفة للقوى الطبقية سواء في الداخل ام في الخارج وما دام الانتقال الى الاشتراكية لا يتم على المستويات المختلفة للتطور الراسمالي فقط ، بل حتى على تخطيها في بعض الاحيان ، فلا بد ان تنشا سمات نوعية للاشتراكية في البلدان المختلفة وقد تطلبت هذه الظروف الموضوعية حسابا دقيقا للظروف النوعية للبلدان السائرة على طريق الاشتراكية في تحقيق القوانين العامة الثابتة لبناء الاشتراكية ، ان التعاليم بصدد الجوهر المفرد والاشكال المتنوعة للاشتراكية هو جزء عضوي من اللينينية ، فالقانون الذي اكتشفه لينين عن التطور الاقتصادي والسياسي المتفاوت للراسمالية في عصر الامبريالية لم يعزز فقط امكانية انتقال بلدان قليلة او حتى بلد واحد ، اولا ، الى الاشتراكية ، وانما قدم الاساس للتوسع في مقولة تنوع اشكال الانتقال الى الاشتراكية اي ان اخذ الظروف المحلية بنظر الاعتبار كان ذو اهمية ملحوظة في البناء الناجح للاشتراكية ، فقد كان واضحا ان بنائها في الجمهوريات السوفيتية – اذ كان الانتقال الى المجتمع الجديد يتحقق بتجاوز الراسمالية – مع انه كان متطابقا في ما هو رئيس ، الا انه كان يمكن ان يحدث بصورة مختلفة في روسيا واوكرانيا مثلا ، ان حقيقة كون البلدان ذات البنى ( الهياكل ) الاجتماعية – الاقتصادية والسياسية المختلفة تبتعد عن الراسمالية في اوقات مختلفة ، هذه الحقيقة تواجه الاحزاب الشيوعية بمهمة ايجاد حل علمي ونظري صحيح لمسالة وحدة وتنوع التقدم نحو الاشتراكية([[506]](#footnote-507)) .

 وقد اكد لينين ان كل الامم ستصل الى الاشتراكية ولكنها ستفعل ذلك لا بنفس الطريقة بالضبط بل ستساهم كل منها بشيء خاص ، بشكل من الديمقراطية ، باختلاف في دكتاتورية البروليتاريا ، بالوتيرة المختلفة للتحولات الاشتراكية في وجوه الحياة الاجتماعية المختلفة وفي مؤتمر الكومنترون اكد لينين على الاهمية التاريخية لثورة اكتوبر الاشتراكية العظمى التي جسدت هدف الانتقال من الراسمالية الى الاشتراكية وقوانينها الشاملة ولكنه لم يعّد ان كل اشكال وطرق النضال التي استخدمت في روسيا ملزمة للعالم كله ، كما حذر من النقل الاوتماتيكي او الاستنساخ المتسرع من قبل الاقطار الاخرى لطرق النضال التي اثبتت جدارتها بوضوح في مجرى الثورة الروسية ، كما برهن على ذلك في احدى خطبه من ان الثورة في ايطاليا ستتخذ مجرى غير الذي اتخذته في روسيا اذ انها ستبدا بطريقة مغايرة وانه لم يطلب قط من الطليعة في ايطاليا استنساخ الثورة الروسية فهذا سيكون (سخافة) وهو ذكي ومرن بما يكفي لتجنب مثل هذه السخافة ([[507]](#footnote-508)).

ختاما لقد تاملنا بعض من المفاهيم التي يدافع عنها ويروج لها غارودي وفي مركز كل مضارباته النظرية والسياسية تكمن مسالة الاشتراكية ، جوهرها وطرق تحقيقها ، هذه هي المسالة الاولى التي يسعى الى تشويهها الى اقصى حد ، انه يتحدى التفسير الماركسي اللينيني للاشتراكية العلمية في النظرية والتطبيق بتفسير جديد لاشتراكية تستجيب ، كما يخبرنا – لامكانات ومطالب الثلث الاخير من القرن العشرين لقد راينا الوجه الحقيقي لهذه الاشتراكية الغارودية ، انها ليست اكثر من نمط اصلاحي لاشتراكية زائفة مجددة ( تكنوقراطيا ) انها – حرفيا (منقوعة) في جدول من الانسانية والديمقراطية البرجوازية المنافقة وبدلا من اشتراكية بروليتاريا مكافحة يقيم غارودي اشتراكية يقصد منها ارضاء الجميع ، الانسان العامل والطفيلي الاجتماعي ، العبد والمالك ، الشخص الذي يريد ازالة اللامساوة والظلم الاجتماعيين حقا ، والشخص الذي يود الحفاظ على النظام البرجوازي بالقوة والاكراه وما دامت اشتراكية غارودي اختراعا فهي تحتاج الى الاكاذيب كي تبقى وتقنع الاخرين ، لذا فهو يستخدم كلمات الاخاء والحرية والمساواة بهذه الكثرة مخفيا حقيقة ان الاخاء والحرية والمساواة ستقوم بالنضال الحاسم ضد الاحتكارات الراسمالية القوية بحريتها في امتلاك نتائج عمل ملايين العمال وفي استعباد الامم ان استطاعت ، لقد بين ماركس وانجلس الطبيعة والقيمة الحقيقية للتفاسير المختلفة لـ ( الاشتراكية الحقة ) المعسولة ولكل المحاولات المبذولة لاستبعاد فكرة النضال الثوري – السياسي واحلال عبارات ومواعظ انسانية مجردة محلها فقد تكلم ماركس عن عصابة كاملة من الدارسين الغير ناضجين والاكاديميين حملة الشهادات الحكماء جدا الذين يريدون اعطاء الاشتراكية توجها مثاليا اعلى ، اي استبدال قاعدتها المادية التي تتطلب دراسة موضوعية جادة من قبل كل من يحاول استعمالها باساطير حديثة الهتها العدل والحرية والاخاءوالمساواة ويمكن توسيع هذا الوصف ليشمل اشتراكية غارودي المجردة من الطبقية رغم تاكيده وتكراره اللجوج على عبارات ( واقع اليوم ) و (متطلبات العصر )([[508]](#footnote-509)) .

**المقصد الثالث**

 **ميخائيل غورباتشوف**

ولد غورباتشوف عام 1931 في قرية بريفولنوبا من محافظة ستافربول من عائلة فلاحية روسية ، تخرج عام 1955 من كلية الحقوق ، جامعة موسكو ، كما اكمل دراسته في معهد الزراعة في مدينة ستافروبول عام 1967 ، باشر حياته العملية كميكانيكي الات زراعية في محطة للجرارات الزراعية ، انظم الى الحزب الشيوعي السوفيتي عام 1952 ، وشغل مواقع عديدة في الحزب حتى وصل الى سكرتير اول للجنة الحزب في محافظة ستافروبول عام 1966 ، وفي عام 1985 اصبح سكرتيرا عام لّلجنة المركزية للحزب الشيوعي السوفيتي ، وفي عام 1988 انتخب رئيساً لهيئة السوفيت الاعلى ، يحتل غورباتشوف مكانة متميزة ومرموقة في تاريخ الفكر والفلسفة والسياسة لا تضاهيها الا مكانة لينين ، ولكن هيهات فالفرق كبير بين الاثنين ، كفرق السماء عن الارض ، والفرق كبير بين من يبني وبين من يهدم لذلك يحتل غورباتشوف مكانة اخرى عظيمة في تاريخ الهدم ، وقد سجل بذلك في كتاب عالمي للمقاييس او الارقام القياسية كاكبر واسرع هادم في تاريخ الحضارة الانسانية لا تضاهيها مكانة هولاكو وتيمورلنك والاسكندر الاكبر بل لا تضاهيها مكانة الاستعمار الذي يهدم البلدان ويخرب الاوطان ، وقد تسنى لغورباتشوف ذلك حين دعي الى هدم الاتحاد السوفيتي السابق باكذوبة ما سميت في حينه البيريسترويكا ، تلك الكلمة الروسية التي تعني اعادة البناء ، او اعادة النظر في العقائد ([[509]](#footnote-510)).

ولكي نفهم منابع البيريسترويكا التي جرت في الاتحاد السوفيتي ونفهم جوهرها من المهم ان ناخذ بالحسبان انها ليست رغبة لافراد متفوقين او لمجموعة من الشخصيات الذين استيقظت فيهم روح الكبرياء ولو كان الامر كذلك فانه ما كان بوسع النداءات ولا الاجتماعات او حتى مؤتمرات الحزب ان تنهض بالشعب ليخوض معمعة ذلك العمل الذي انخرط فيه مزيدا من المواطنين على حد زعم غورباتشوف ، فالبيريسترويكا هي ضرورة نضجت وانبثقت من اعماق عمليات تطور المجتمع الاشتراكي ، وقد نضج المجتمع ليشهد هذه التحولات بل ممكن القول انه كابد الكثير لكي يتوصل اليها ، واما تاجيل عملية البيريسترويكا فقد كان من شانه ان يؤدي الى تفاقم حدة الوضع الداخلي الذي انطوى على ذاته على خطر ازمة اجتماعية – اقتصادية وسياسية جدية وقد توصل غورباتشوف الى مثل هذه الاستنتاجات بعد تحليل عميق واسع وصريح للوضع الذي نشا في مجتمعه لحد منتصف الثمانينيات ولقد وجدت قيادة البلاد نفسها في مواجهة هذا الوضع بكل المشكلات التي افرزها علما ان القيادة كانت ترفد في السنوات الاخيرة باعضاء جدد بصورة تدريحية ويحاول غورباتشوف استقراء اسباب الازمة والركود وذلك بالرجوع الى التاريخ الماضي لكي يرى اين وقع الخطا ، فهو يرى ان روسيا التي حدثت فيها الثورة العظمى منذ سبعين عاما ، بلد قديم بتاريخه المتميز ، المليء بالبحوث والانجازات وبالاحداث الماساوية ، بلد وهب الانسانية عدد غير قليل من الاكتشافات والاسماء العظيمة ، اما الاتحاد السوفيتي فهو دولة فتية لم يكن لها مثيل في التاريخ ، وليس لها مثيل في التاريخ المعاصر([[510]](#footnote-511)) .

ففي غضون سبعة عقود وهي حقبة قصيرة جدا على وفق معايير الحضارة البشرية ، قطعت البلاد السوفيتية طريقا لا يتسنى قطعه الا في غضون مئات السنين ، فقد حلت مكان الامبراطورية الروسية شبه الاستعمارية وشبه الاقطاعية واحدة من الدول العظمى في العالم ذات قوى منتجة عظيمة وقوة علمية قادرة وثقافة متطورة رفيعة المستوى واتحاد فريد يضم اكثر من مائة قومية وامة وحماية اجتماعية متماسكة لمواطنين يبلغ تعدادهم ( 280 ) مليون نسمة يسكنون اراضي تقدر بسدس اليابسة ، فهذه المنجزات العظيمة لا تقبل جدلا والمواطنون السوفيت يحق لهم ان يتفاخروا بها ، ويرى غورباتشوف انه عندما يتحدث عن هذه الاشياء ليس رغبة في رسم صورة جميلة للبلاد بل المقصود تبيان ما كانت عليه بالامس وما هي عليه اليوم ، كما انه لا يريد ان يبدو منافحا يعد ماله هو الافضل دائما والاكثر تفوقا ، فان ما ذكره واقع فعلي ، وحقائق ناصعة وثمار واضحة تمخض عنها العمل المضني لشعب في عدة اجيال ، من البديهي – حسب غورباتشوف – ان القفزة التي حققتها البلاد لم يكن من الممكن تحقيقها لولا الثورة ، ومن ثم فان جميع المنجزات هي ثمارها ، ثمار الاشتراكية بوصفها بناءا اجتماعيا جديدا ، انها جميعا ، اي المنجزات حصيلة ذلك الخيار التاريخي الذي اختطه الشعب ووراء تلك المنجزات تقف تضحيات الاباء والاجداد وملايين العمال والكادحين من عمال ومثقفين اخذوا على عاتقهم منذ سبعين عاما المسؤولية المباشرة عن مصير بلادهم ([[511]](#footnote-512)).

بعد هذا الحديث القيم عن الثورة الاشتراكية العظمى ومنجزاتها العظيمة تحدث غورباتشوف عن الوضع المعقد الذي ساد البلاد حتى الثمانينيات وجعل من البيريسترويكا ضرورة لا مفر منها ، ففي مرحلة ما وقد بات ذلك واضحا بوجه خاص في النصف الثاني من السبعينيات – حدث شيء يصعب تفسيره للوهلة الاولى ، فقد بدات البلاد السوفيتية تفقد وتائر حركتها وتنامت الانقطاعات في عمل المؤسسات وراحت الصعوبات تتراكم وتحتدم واحدة اثر اخرى ، فيما تكاثرت المشكلات غير المحلولة ، وبرزت في الحياة الاجتماعية ظواهر تطلق عليها اسم ظواهر الركود ، فضلا عن ظواهر اخرى غريبة عن الاشتراكية ، وتكونت الية كبح من نوع خاص للتطور الاقتصادي – الاجتماعي ، حدث كل هذا في وقت فتحت فيه الثورة العلمية الفنية افاقا جديدة للتقدم الاقتصادي والاجتماعي وفي سياق تحليل غورباتشوف للوضع السائد في البلاد ، يرى انه قد اصطدم بداية الامر بالجمود الحاصل في النمو الاقتصادي ، فقد انخفضت وتائر النمو في الدخل القومي خلال الخطط الخمسية الثلاثة الاخيرة الى اكثر من مرتين واما في بداية الثمانينات فقد هبطت تلك الوتائر الى مستوى جعل البلاد تقترب من الركود الاقتصادي ، الامر الذي اثار استغراب غورباتشوف ، فالبلد الذي تمكن في السابق من اللحاق بركب الحضارة وبلدان العالم المتطورة بوتائر متسارعة ، بدا بوضوح تام يسلم الموقع تلو الموقع ، كما ازدادت الفجوة اتساعا بين هذا البلد وتلك البلدان لغير صالحه ، سواء من حيث الفاعلية في الانتاج ام من حيث نوعية المنتجات وكذلك في التطور العلمي والفني وانتاج التقنية الحديثة والتكنولوجيا والاستفادة منها واستيعابها([[512]](#footnote-513)) .

لقد تكون في البلاد وضع غريب ، فحسب توصيف غورباتشوف للمسالة هناك محرك سيارة عملاقة يعمل ولكن عجلاتها تراوح في مكانها نتيجة لاستمرار العمل فترات زمنية طويلة وانشات مراكز وشيدت منشات انفقت عليها اموال طائلة ، غير انها لم تؤت مؤشرات انتاجية على مستوى علمي تقني عال ، وعد العامل الافضل والمؤسسة الفضلى هو الذي او التي انفق او انفقت قسطا اكبر من العمل والمواد والمال ومن الطبيعي ان يسعى المنتج الى ارضاء المستهلك اذا جاز التعبير اما في البلاد السوفيتية فقد وقع المستهلك تحت قبضة المنتج فكان مضطر الى استهلاك ما تفضلوا به عليه ، وبات من المميز لتفكير قيادات المؤسسات الحكومية ان يهتموا بتضمين هذه السلعة او تلك اكبر قدر ممكن من الموارد والعمل ووقت العمال كي تباع بسعر اعلى بدلا من الاهتمام بانماء المكتسبات القومية وتطويرها وكانت النتيجة نقصانا في السلع ، لقد انفقت كميات كبيرة من المواد الاولية والطاقة وغيرها من الثروات على الوحدة المنتجة ، ويرى غورباتشوف ان غنى البلاد بالثروات الطبيعية والبشرية قد ( دللهم ) ويمكن القول انه قد افسدهم ولذا فان اقتصاد البلاد اخذ يتطور بدرجة كبيرة بطريقة انتشارية طوال العقود ، ويرسم غورباتشوف صورة سوداوية للوضع الاقتصادي انذاك ، فهو يرى انهم حاولوا وقف هبوط الوتائر بطريقة المزيد من الانفاق فوسعوا قطاعات انتاج الوقود والطاقة وسرعوا تطويع الثروات الطبيعية في عملية الانتاج ولكن مع مرور الوقت اصبح من الصعب الحصول على المصادر الطبيعية وتزايدت تكاليف انتاجها ،واما الاشكال الانتشارية لزيادة احتياطات الانتاج فقد ادت الى نقص مصطنع في الموارد البشرية وتحت ضغط هذا النقص وفي سياق حساب يهدف الى تصحيح الوضع بدئ بدفع مبالغ باهظة على هيئة مكافات هي في الواقع اموال لم يصرف اي جهد لقاء دفعها ، كما ادخلت انواع عديدة من التشجيع والحوافز دون ان تكون مستحقة فعلا الامر الذي نتج عنه فيما بعد منح زيادات من اجل الكسب ليس الا وتنامت امزجة العيش على حساب الغير واخذت سمعة العمل المخلص والنوعي في الهبوط ([[513]](#footnote-514)).

وقد اخذت تترسخ في الوعي نفسية ( التسطح ) ولم يكبح الخلل في العلاقة بين معيار العمل ومعيار الاستهلاك ، هذا الخلل الذي كاد ان يكون الحلقة الاساسية في الية الكبح ليس فقط عرقلة نمو لانتاجية العمل فحسب بل انه ادى كذلك الى تشويه مبدا العدالة الاجتماعية ، وهكذا فقد ادى القصور الذاتي للنمو الانتشاري الى مازق اقتصادي والى جمود التطور فضلا عن تنامي التوتر المالي في الاقتصادر الوطني ولم يساعد الخروج الى السوق الخارجية بالنفط وغيره من السلع ومواد الطاقة والوقود ، بل ادى كل ذلك الى المساعدة في تغلغل المرض في الاعماق ، اذ استعمل المردود من المبيعات بالعملة الصعبة وبشكل رئيس في حل المشاكل الانية وليس بصورة تهدف الى تحديث الاقتصاد وازالة تخلفه التقني ، ولم يكن بوسع ظواهر الكبح والركود في الاقتصاد الا ان تنعكس على الجوانب الاخرى لحياة المجتمع فقد لامست العمليات السلبية المجال الاجتماعي بشكل جدي ، وتكون ( مبدا التفضل ) الذي تخصص بواسطته او طبقا له الاموال لتطوير المجال الثقافي – الاجتماعي ، اي ان هذا المجال كان يعطي له ما يتبقى من القطاعات الاخرى المنتجة وبرز نوع خاص من التصميم تجاه المسائل الاجتماعية فاخذ مجالها يتخلف من حيث تجهيزاته التقنية وكفاءة كوادره وبوجه خاص من حيث نوعية عمله ، وهنا يجد غورباتشوف بعض المفارقات فقد نجح مجتمعه في حل مسائل تشغيل المواطنين وامن لهم ضمانات اجتماعية ذات طابع مبدئي ولكنه في الوقت نفسه لم يتمكن من تحقيق امكانات الاشتراكية على النحو الكامل في تلبية الحاجات المتنامية لتحسين الظروف السكنية وفي نوعية المواد الغذائية فضلا عن كميتها وكذلك في تنظيم عمل وسائل النقل والخدمات الصحية والتعليم بالمستوى المطلوب وفي حل المشاكل الاخرى التي ولدت بصورة طبيعية في سياق تطور المجتمع ([[514]](#footnote-515)).

لقد تكون وضع اخرق في البلاد – حسب غورباتشوف – فمن ناحية ثمة انتاج عظيم للفولاذ ومواد الوقود والطاقة – وهذا قطاع لم ينافس فيه الاتحاد السوفيتي منذ زمن بعيد ومن ناحية اخرى نجد نقصا وعدم كفاية فيها نتيجة لاستثمارها هدرا وبشكل غير فعال ، فالبلاد احد اكبر مراكز انتاج الحبوب في العالم ومع ذلك فثمة ضرورة لشراء ملايين اطنان الحبوب للعلف سنويا وفيها يوجد اكبر عدد من الاطباء في المستشفيات لكل الف نسمة من السكان ومقابل ذلك هناك ثغرات جدية وتدني في مستوى الخدمات الطبية ، اما اكبر المركبات الفضائية فتحدد بدقة بالغة مذنب هالي وتطير نحو الزهرة ولكن بمقابل هذه الانجازات والانتصارات التي حققها الفكر العلمي والهندسي يلمس غورباتشوف تخلفا جليا في استخدام المنجزات العلمية بما يخدم الاقتصاد الوطني وتخلفا كثيرا في الاجهزة البيتية والمعيشية اليومية عن المستوى العصري ، وليس هذا كل شيء بل بدات القيم الفكرية والاخلاقية تتقوض وبدا الانخفاض الحاد علنا عند الجميع في وتائر النمو وتردي مركبات المعايير النوعية وعدم تقبل جديد العلم والتقنية وتباطوء نمو المستوى المعيشي وصعوبات طالت التموين والسكن والخدمات وسلع الاستهلاك الواسع ، اما الية الكبح التي بلغت مبلغا كبيرا من القوة حتى في الايديولوجيات فقد ادت الى ان محاولات التحليل البناء لمشكلات نضجت وباتت قابلة للحل على اساس من افكار جديدة قد اصبحت وجها لوجه امام مقاومة متزايدة واخذ الترويج الاعلامي يتصاعد للنجاحات الفعلية منها والمزيفة وتم التعود على الاستخفاف بالمطالب المشروعة للكادحين افراداً ومؤسسات اجتماعية وكذلك الاستخفاف بارائهم وازدهر في العلوم الاجتماعية التنظير المدرسي وتم استبعاد الفكر المبدع منها ، في حين اصبحت التقويمات والاحكام السطحية حقائق لا تخضع للشك ولا تحتاج الا الى مجرد التعليق عليها وافرغت الحوارات والمناقشات العلمية والنظرية من مضامينها وهي امور يستحيل تطور الفكر من دونها كما يستحيل كذلك وجود الحياة الابداعية ولم تصل الاتجاهات السلبية الى الثقافة والفن والنشر فقط بل وصلت حتى التربية والطب وظهرت على السطح الشكلية وبهرج الكلام الفارغ ([[515]](#footnote-516)).

وادى عرض الواقع المجرد من اي مشكلات، خدمة سيئة للغاية ، اذ تكونت فجوة بين القول والفعل بين النظرية والتطبيق ، تمخضت بدورها عن سلبية اجتماعية وانعدام الثقة بالشعارات المطروحة ،ومن المفهوم انه في مثل هذا الوضع بدات الثقة تتراجع حيال ما كان ينادي به ويعلن من على المنابر وينشر في الصحف وفي الكتب المدرسية وبدا انحطاط الخلق الاجتماعي وضعف ذلك الشعور العظيم بالتضامن الذي نشا في خضم الزمن البطولي الثوري وفي ابان الخطة الخمسية الاولى والحرب الوطنية العظمى وفي خلال مرحلة البناء التي تلت الحرب ، وبدلا من ذلك ازداد الادمان على الخمور والمخدرات وارتكاب الجريمة وقوي تغلغل انماط من ( ثقافة جماهيرية ) غريبة عن المجتمع بكل ما تتميز به من تفاهة وذوق بدائي وفقر روحي ، واصاب الضعف القيادة الحزبية وانعدمت روح المبادرة في بعض الممارسات الاجتماعية المهمة وغدا الجمود في القيادة ظاهرا للعيان فاخل بعملية تغيرها الطبيعية وفي احدى المراحل ادى ذلك الى ضعف في قدرة المكتب السياسي وسكرتارية اللجنة المركزية للحزب على العمل وضعف القدرة على العمل هذه طالت حتى اللجنة المركزية نفسها ومجمل الجهازين الحزبي والحكومي ، كما استعاض عن الاهتمام الجدي بالمواطنين وظروف حياتهم وعملهم وكرامتهم الاجتماعية بالاعيب سياسية شملت توزيعا جماعيا للمكافات والالقاب والجوائز وتكونت حالة من التسامح وهبط مستوى الحزم والنظام والمسؤولية ولقد بذلت المحاولات لتغطية كل ذلك باتخاذ تدابير وحملات استعراضية فضلا عن الاحتفالات بيوبيلات عديدة سواءاً في المركز ام في المناطق وهكذا فقد ابتعد عالم الواقع الفعلي اليومي وعالم النجاحات الاستعراضية احدهما عن الاخر اكثر فاكثر ([[516]](#footnote-517)).

**العودة الى لينين – المنبع الفكري للبيريسترويكا**

لقد اوصل التحليل الواقعي والعميق والنزيه غورباتشوف الى استنتاج صارم فالبلاد على حافة ازمة وقد توصل الى هذا الاستنتاج في اجتماع اللجنة المركزية الذي جرى في نيسان عام 1985 والذي حدد نقطة الانعطاف نحو النهج الاستراتيحي الجديد ، نهج البيريسترويكا واسس مفاهيمها ، كما يشير غورباتشوف الى ان هذا النهج وهذا التحليل كان قد بديء به قبل انعقاد دورة نيسان بوقت طويل ولذا فقد جاءت نتائجه عميقة فلم يكن ذلك ارتجالا بل موقفا مدروسا وموزونا بدقة وقد يكون من الخطا الاعتقاد ان مجموعة من الاشخاص ظهرت فجاة بعد مضي شهر على انعقاد دورة اللجنة المركزية ، اي في شهر اذار 1985 لتدعي انها تعرف كل شيء وان هؤلاء الاشخاص القو الضوء كاملا على كل المشاكل الموجودة ، كان نبض ثورة اكتوبر العظيمة ذا قدرة عظيمة لدرجة انه تمكن من منع الشعب والحزب من مهادنة الظواهر التي هددت بضياع كل انجازاتها وظلت اعمال لينين ، المثال اللينيني للاشتراكية لغورباتشوف المصدر الذي لا ينضب للفكر الديالكتيكي المبدع والغنى النظري وبعد النظر السياسي ، اما شخصيته فقد بقيت مثالا لا تنطفيء جذوته مجسدا القوة الخلقية السامية والثقافة الروحية الشاملة والولاء المتفاني لقضية الشعب ، وجميع الكادحين والاشتراكية واستمر لينين يعيش في عقول ملايين الناس وقلوبهم وكان الاهتمام بالتراث اللينيني يتعاظم ومعه يتعاظم عطش جذري ومتكامل وخطير لمعرفته من ينابيعه الاصلية كلما تفاقم تراكم الظواهر السلبية في المجتمع مخترقا كل الحواجز التي وضعها المدرسيون السطحيون البيروقراطيون , ولعب الرجوع الى اعمال لينين في الحزب والمجتمع دورا حافزا كبيرا في البحث عن اجوبة وتفسيرات للمسائل الناجحة كما حظيت اعماله التي وضعها في سنوات حياته الاخيرة باهتمام خاص من قبل غورباتشوف وجسدها في تجربته الخاصة ([[517]](#footnote-518)) .

ففي التقرير الذي القاه غوربا تشوف في 22 نيسان 1983 في الجلسة الافتتاحية للاحتفالات المكرسة للذكرى 113 لميلاد لينين اورد بالتحديد الموضوعات اللينينية في ضرورة الاخذ بعين الاعتبار المتطلبات التي تنجم من القوانين الاقتصادية الموضوعية وكذلك الموضوعات المتعلقة بالتخطيط ونظام الادارة الاقتصادية المستقلة والاستخدام الصحيح للعلاقات السلعية – النقدية والحوافز المادية والاخلاقية كما شعرغورباتشوف ان هواجسه تتفق ومزاج الرفاق في الحزب والدولة وكثير من الناس المتالمين اشد الالم من النكبات التي حلت بالبلاد والممتلئين رغبة في تصحيح الامور و وضعها في نصابها , والذين احسوا بضرورة تجديد المجتمع وباستحالة تاجيل التحولات , ان غوربا تشوف يفهم مضمون اعمال لينين بشكل افضل , كما يفهم اسباب ظهورها التي كونت الحقيقة في وصيته السياسية ، ففي اثناء مرضه الشديد كان مفعما بالخوف على مصير البلد ومصير الاشتراكية اذ راى الخطر يتهدد البناء الجديد , لذى يرى غورباتشوف انه ينبغي فهم حقيقة ذلك الخوف لقد راى لينين ان الاشتراكية تصطدم بمشكلات كبيرة جدا وان عليها ان تتصدى لحل الكثير منها , مما لم تستطع الثورة البرجوازية حله ومن هنا كان استخدام الاشكال التي لم تكن مميزة للاشتراكية نفسها او هي في الاقل بعيدة عن التصورات التي كانت شائعة عن البناء الاشتراكي , لذا يؤكد غورباتشوف ان المرحلة اللينينية مهمة جدا وثمة شيٌ كبير يمكن التعلم من قوة ديالكتيكيتها الماركسية – اللينينية المستندة في استخلاصاتها الى تحليل واقعي للوضع التاريخي لذلك ادرك غوربا تشوف والعديد من رفاقه قبل انعقاد دورة نيسان للحزب بوقت طويل انه يجب اعادة التفكير مرة اخرى في كل شيٌ وعلى نحو تطبيقي يتناول جميع مجالات الحياة وتحديدا الاقتصاد والثقافة الديمقراطية والسياسة الخارجية والاهم ان تجري ترجمة ذلك الى لغة الحياة العملية ([[518]](#footnote-519)).

 **نقد ستالين – الدافع الاول للبيريسترويكا**

 لعل من يقلب صفحات كتاب غورباتشوف , يخرج بنتيجة للوهلة الاولى هو ان الرجل شديد التمسك والانتماء الى ذلك التراث الماركسي اللينيني فغالبا ما يعود بين الفينة والاخرى الى ماركس وانجلس ولينين ومن الصعوبة بمكان ان نعرف حقيقة الرجل اهو صادق في مسعاه ام انه يحاول بذلك ان يعطي مشروعية لطرحه ونقده او اصلاحه كما يزعم لان الماركسية اصبحت من السمو والرفعة بحيث ان كل نقد او اصلاح او تعديل او تبديل او اجتهاد لارائها او اطروحاتها لا ينطلق الا منها اي من ماركس وانجلس ولينين واذا كان هناك من يرى في البريسترويكا نقدا للماركسية ، فهو نقد للسياسات الستالينية وليست نقدا لماركس وانجلس ولينين ، بل ان اغلب النقود توجه لتلك السياسات الستالينية لذلك يرى غوربا تشوف انه بعد وفاة لينين انصب البحث عن اشكال وطرائق لبناء المجتمع الجديد ،ذلك البحث الضروري تاريخيا والذي جرى في خضم صراع فكري وسياسي عنيف ولقد استغل ستالين بمهارة اندفاع الجماهير الثوري والنزعات الطوباوية والطموحات كافة الى المساواة المطلقة التي تميز اية حركة جماهرية وكذلك سعي الطليعة الى بلوغ الاهداف المنشودة في اقرب وقت ممكن كل ذلك ادى – حسب غوربا تشوف – الى الحدّ كثيرا من امكان المناقشة البناءة للبدائل والقضايا التي برزت والى تعميم لم يبق فيه مكان لتعدد الاراء ووجهات النظر القائمة على اساس النظرية الماركسية ضمن اطر برنامج الحزب واقتربت فكرة الاشتراكية اكثر فاكثر من نمط النظام الاداري البيروقراطي المتسلط ، واسفرت هذه العملية عن نتيجة اخرى تمثلت في الهوة التي اتسعت شقتها باستمرار بين النظرية الماركسية وواقع الامور وبين المثل الانسانية والتطبيق وعمل النظام الاقتصادي السياسي البيروقراطي ذو المركزية الصارمة طبقا لقوانينه الخاصة ،هذا بينما تعين على النظرية القيام بوظيفة ايديولوجية مشوهة وخلق وهم وتوهم في ( سلامة) هذه الممارسات وتعليل التطبيق برسم نموذج كامل لملاح الاشتراكية يتفق مع مبادئ الماركسية اللينينية كما زعم في الوعي الاجتماعي وباسم بلوغ الغاية العظيمة ،جرى تبرير شتى الوسائل واكثرها لا انسانية ووضعت الجدوى السياسية رسميا فوق (الشرعية ) مما حرم السياسة من المبادئ الاخلاقية واذ انتهكت قواعد ومبادئ العدالة والسلوكيات البشرية حاول النظام البيروقراطي التسلطي تعزيز موقعه بغرس دؤوب لقواعد (خاصة ) متميزة عن قواعد السلوك والتعايش البشرية العامة في الوعي الاجتماعي([[519]](#footnote-520)).

ويرى غورباتشوف انه برغم كل التشويهات ، احتفظ الشعب في اعماق وعيه بالمفهوم الانساني للاشتراكية وسعى في اي فرصة سنحت له لفتح الطريق امام هذا المفهوم ، واتسم باهمية بالغة المؤتمر العشرون للحزب الشيوعي السوفيتي الذي فضح الظواهر التي اطلقت عليها تسمية (عبادة الفرد) ونزع مجد ستالين وادان طرقه و املى هذا نظرة على نحو جديد الى الطريق التي قطعها البلد والحزب بيد ان هذا المؤتمر برغم رفضه للجوانب السوداء في نظام ستالين وتطرفه وادانتها لم يغير عموما من النظام البيروقراطي ذاته فلقد استطاع هذا النظام الصمود وساعده في ذلك الوهم الجديد في ان القضاء على تطرف نظام ستالين كاف لكي تستطيع طاقة الاشتراكية التي فك عقالها الارتقاء بمجتمعنا في المستقبل المنظور حتى اعلى مرحلة للشيوعية وتقييم الحالة التي بلغها المجتمع (بوصفها اشتراكية متطورة ) تضمن عناصر (البراغماتية ) ولكن كان نصيب الطوباوية والمبالغة عظيما جدا والشىء الرئيس هو ان النظام البيروقراطي ذاته بقي على ما كان عليه دون تغيير ، لقد ادت تشويهات ستاليين الى تضييع الشيء مما تضمنه مفهوم ماركس وانجلس ولينين للاشتراكية ، مفهوم الانسان كغاية لا كوسيلة وبدلا من فكرة التطور الحر لكل فرد كشرط لتطور الجميع , ظهر تصور عن الانسان " كلولب " في الة الحرب والدولة وعن منظمات العمال " كاحزمة لنقل الحركة " في هذه الالة وفيما بعد بقي هذا الميكانيزم كاساس بل اكثر من ذلك فالنظام البيروقراطي اكتسب في الحقيقة قوة متنامية مما اسفر عن عواقب بالغة السوء للجميع وقادته في نهاية المطاف الى الركود و الى حافة الازمة ([[520]](#footnote-521)) .

 ويسمى غورباتشوف تلك المدة من السنين " بحقبة الركود " كما يصفها بحقبة تضيع الفرص , حقبة الحقت اضرارا خطيرة بقضية الاشتراكية ويشرح غورباتشوف كيف استخف انذاك باهمية المنعطف الذي شهده العالم في مجال العلم والتقنيات ولم تتخذ خطوات عملية في هذا الاتجاه برغم الكثير مما ذكر عن ضرورة الربط بين منجزات الثورة العلمية التقنية – وبالذات بين احدث مراحلها – وبين افضليات الاشتراكية ، و نتيجة لذلك , من المفهوم الحضاري العام , بقت البلاد السوفيتية في عدة مجالات واصعدة مهمة في حقبة تكنلوجية ماضية , ان جاز القول , بينما دخلت بلدان الغرب حقبة اخرى , اي حقبة الطرائق التكنلوجية العالية الدقة والروابط الجديدة مبدئيا بين العلم والانتاج , حقبة اشكال جديدة لضمان مناحي حياة الناس كافة بما فيها المعيشة , ويذهب غورباتشوف ابعد من ذلك فهو ياخذ على الكثيرين الذين يحاولون دوما البحث عن جذور مصائب وصعوبات البلاد انذاك في الخيار الاشتراكي نفسه ويبحثون في ذلك لا في طرق الثورة وانما في بدايتها ومبادئها ولكنه يرى كذلك انه هو وحزبه الشيوعي انذاك يعودون الى منابع ومبادئ الثورة لا لكي ينزعوا مجد الاوائل انما لياخذوا على عاتقهم كامل المسؤولية عن قضية الثورة وعن وعودها وانجازاتها وديونها التي لم تف بها , والحزب بوصفه منظم الثورة لا بد وان يتذكر دوما هذه الديون , فمواصلة التقدم على طريق الاشتراكية غير ممكن دون هذا التذكر وما لم ينجز او ينفذ لا بد من انجازه وتنفيذه , ان النظرية الماركسية - حسب غوربا تشوف – قد تنبات باحتمال العودة اكثر من مرة لبدء الامور من جديد في سياق البناء الاشتراكي ([[521]](#footnote-522)).

####  البيريسترويكاوالرؤية الجديدة للاشتراكية

 يبين غورباتشوف ان اسس مفاهيم البيريسترويكا قد نضجت بالتدريج فقد عمدت مجموعة من قيادة الحزب والدولة قبل انعقاد دورة نيسان الى العمل على تحليل شامل لحالة الاقتصاد وهو التحليل ذاته الذي شكل فيما بعد اساس وثائق البيريسترويكا ولقد اعتمدت توصيات العلماء والاختصاصيين , كما افاد من الامكانات والقدرات المتوفرة ومن افضل ما انشاه الفكر الاجتماعي , ثم اعدت الافكار الاساسية ومسالكها المؤدية الى السياسة التي بدا بتحقيقها , وهكذا كانت " ترسانه " الافكار الجديدة والبناءة تتراكم لذلك فقد تمكن غوربا تشوف من اقتراح برنامج مدروس ومنظم جرى تقديمه في دورة نيسان فضلا عن تمكنه من صياغة استراتيجية مقبلة لتطور البلاد وتكتيك الممارسة ولم تكن هناك اية شكوك في انه لابد من اصلاحات تجميلية واعمال ترميم وترقيع , كما انه لابد من اجراء تعديلات جدية , وتصدرت المقام الاول مسالة انعاش الوضع الاقتصادي و وقف الاتجاهات المسيئة والضارة في هذا المجال وكسرها وكان من الطبيعي – حسب غورباتشوف- ان يسترعي الاهتمام اجراء تنظيم اولي للاقتصاد و ادارة المؤسسات وتعزيز الانضباط ورفع مستوى التنظيم والمسؤولية ومد يد المساعدة للقطاعات المختلفة , وكان ذلك يتطلب عملا كبيرا وبوتائر عالية وقد اثمر هذا العمل نتائج اولى اذ توقف التناقص في وتائر النمو الاقتصادي بل لوحظ فيه بعض الارتفاع ومع ذلك ينبغي ادراك انه بمثل هذه التدابير فقط من المستحيل تغيير الاقتصاد ([[522]](#footnote-523)) .

ان مسيرة البيريسترويكا الثورية بدات بمبادرة من الحزب وقيادته وعلى هذا الاساس باتت تقيم احيانا في الصحافة الداخلية على انها " ثورة فجرتها القمة " وتجري بصددها مختلف التشبيهات والمقارنات التاريخية , ولا يروق لغورباتشوف تصور " ثورة من القمة " فهو تصور غير مقبول لانه يقسم المجتمع الى قمة قائدة وقاعدة مقودة تنفذ افكار القمة و تعليماتها و اراؤها , وهذا المفهوم والتصور كان طبيعيا لستالين الذي استخدمه في وصف اشاعه الحركة التعاونية لانه عكس تصوره عن هرم السلطة الذي كان سواد الشعب اساسه وكان القادة قمته ، ولكن تصور كهذا لغورباتشوف قالب طبق الاصل للنظام البيروقراطي التسلطي الذي يرفضه , كما انه شكل للايديولوجية الستالينية المعادية للديمقراطية , اي تجسيد للفكر البائد لا للفكر الجديد ان البيريسترويكا عملية ثورية متكاملة تنفذ بطرق ديمقراطية بواسطة الشعب ومن اجل الشعب الذي يعد الحزب طليعته السياسية وما يبديه الحزب من نشاط وما يطرحه من مبادرة تاريخية هما تجسيد طبيعي لدوره الطبيعي , فالحزب لا يحتكر الحق في البحث والمبادرة فاية مبادرة مفيدة ومهما كان مصدرها ، ضرورية للبيريسترويكا , اذا ان قوتها الحيوية تتوقف سياستها على اشاعة الديمقراطية التي تتخلص وظيفتها من بين امور اخرى في تحفيز روح المبادرة لدى الجماهير , و البيريسترويكا تحول المبادئ الاولية للثورة الى نطاق المبادئ الواقعية لان اغلبها اعلن فقط في الماضي وفضلا عن ذلك تكشف بصورة جلية تماما الان .

 ان هذه المبادئ ذاتها وكذلك المعايير الاشتراكية التي تقوم عليها تتطلب تحديدا دقيقا مع الاخذ في الحسبان خبرة الاشتراكية العالمية وعمليات التنمية في البلدان الراسمالية([[523]](#footnote-524)) .

لقد اصبحت المبادئ الاساسية للتغيرات الجذرية في الادارة الاقتصادية التي طبقت خطوه مبدئية الى الامام في برنامج البيريسترويكا ومما يقع عمليا في مجال اهتمام غورباتشوف هو مجمل الجوانب الاساسية للحياة الاجتماعية وان المفهوم العام للبيريسترويكا, بل مقصدها العام واضح لغورباتشوف لا من حيث وجهة نظر جوهرها فحسب وانما من حيث عناصرها المكونه ايضا والتي فصلها كالاتي:

ان للبيريسترويكا هي القضاء الحازم على عمليات الركود وكسر لالية الكبح وخلق الية مضمونة وفاعلة لتسريع التطور الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع ومنحه قدراً كبيرا من الديناميكية و البيريسترويكا هي الاعتماد على الابداع الحي للجماهير , انها تطوير متعدد الاتجاهات للديمقراطية و الادارة الذاتية الاشتراكية , انها تعني تعميم روح المبادرة تعزيز النظام والانضباط وتوسيع العلنية والنقد والنقد الذاتي في جميع مجالات حياة المجتمع ، انها احتدام رفيع المستوى لقيم الفرد وعزته ، وهي تكثيف الاقتصاد السوفيتي في شتى الاتجاهات وبعث مبادئ المركزية الديمقراطية وتنميتها في ادارة الاقتصاد الوطني واعتماد واسع لطرق الادارة الاقتصادية ورفض للاوامر والتسيير المكتبي في الادارة وتشجيع روح التجديد والصحة الاشتراكية ،كما انها تعني الانعطاف الحازم نحو العلم واتقان ارساء اي بداية جديدة على قاعدة علمية راسخة انها تعني وحدة منجزات الثورة العلمية - التقنية والا قتصاد المبرمج و هي تطوير اولوي للمجال الاجتماعي موجه نحو تلبية اكمل لحاجات المواطنين السوفيت الى ظروف جيدة في العمل والعيش والراحة والتعليم والخدمات الطبية ؛ انها رعاية مستمرة واهتمام دائم بالثراء الروحي وثقافة كل مواطن وثقافة المجتمع باكمله ،كما تعني تخليص المجتمع بحيوية من تشويهات الخلق الاشتراكي وتطبيقا ثابتا لمبادئ العدالة الاجتماعية في الحياة وتعني وحدة القول والفعل ووحدة الحقوق والواجبات وانها تقدير للعمل المخلص في النوعية الجيدة والقضاء على النزعات المساواتية في تحديد الاجر ، كما تعني ايضا القضاء على النزعات الاستهلاكية ([[524]](#footnote-525)) .

 ولنا وقفة مع غورباتشوف لنسأله ما الذي جعل تلك الاحاديث في البيريسترويكا ([[525]](#footnote-526)) ، تأخذ هذا الشكل من التطبيق ،اي الهدم والانقسام والانفصال والانهيار؟ وهل كفت موجات العداء تجاه البلاد السوفيتية بعدما طبقت البيروسترويكا وحصدت ثمارها ؟ وهل غورباتشوف على درجة كبيرة من الغفلة إذ لا يعرف الاسباب الحقيقية لذلك العداء الغربي الراسمالى تجاه بلاده ؟ واذا كانت البيروسترويكا تعني اعادة البناء او اعادة النظر في العقائد وهي مسالة – حسب غورباتشوف – على جانب كبيرمن الاهمية ليس لروسيا فحسب ، بل لبلدان الاشتراكية عموما لانها تجتاز مرحلة ليست سهلة حسب زعمه ، فلماذا الدول الاشتراكية الوحيدة ملزمة باعادة النظر في عقائدها وبناءها ؟ وهل حملت هذه العقيدة وهذه الدول للبشرية الاما وخراب وفقر ودمار كما حملته الراسمالية ؟ لماذا لم تعيد الراسمالية النفعية البرجماتية النظر بعقائدها وبناءها الذي شيد على جماجم الملاين من الفقراء والكادحين ؟ اننا اذ نتساءل نضم راينا الى راي مدني صالح الذي راى ان غورباتشوف قام بهذا العمل ،اي الهدم مقابل مبلغ من المال ،يزداد راينا وضوحا اذا علمنا ان الناشرون الامريكان قد طلبو من غورباتشوف بتاليف الكتاب ونشره ([[526]](#footnote-527)) .

كان الاجدر بغورباتشوف ان يعيد النظر في نتائج السياسات الستالينة على المستويين الداخلي والخارجي ،لا ان يعيد النظر في العقائد الماركسية الاصيلة ماركسية ماركس وانجلس التي اثبتت التجربة والممارسة صحتها في حينها ، وبعد مدة في ممارسات لينين السياسة التي قادت ثورة اكتوبر العظمى ونقلت البلاد من روسيا قيصرية اقطاعية متخلفة الى اتحاد في مصاف الدول العظمى ،كل هذا بفضل عبقرية لينين التي يمكن القول انه لولا وفاته المبكرة – فقد رحل مبكرا – لما حصل ما حصل .

 ان غورباتشوف يرى ان البيرويسترويكا دفعت المجتمع كله الى الحركة ،ولعله يقصد الحركة باتجاه الراسمالية ، باتجاه التسيب والفوضى الغير مسؤولة التي عمت البلاد من رشوة واختلاس وفساد اداري وغيره ،ولا تروق لغورباتشوف تفسيرات الغرب للبيريسترويكا ولا سيما في الولايات المتحدة الامريكية ، فهم يفسرونها بصور شتى منها انهاجاءت بسبب الوضع الماساوي والكارثي للاقتصاد السوفيتي وانها تعكس خيبة الامل في الاشتراكية وانها تمثل ازمة لافكار الاشتراكية واهدافها النهائية فهذه التاويلات – حسب غورباتشوف- ايا كانت دوافع نشوئها بعيدة كل البعد عن الحقيقة ،بل ان من الامور التي ادت الى البدء بالبيروسترويكا بالدرجة الاولى هو عدم رضا غورباتشوف عن كيفية مجرى الامور في بلاده خلال السنوات الاخيرة ([[527]](#footnote-528)) ، ولنا ان نساله لماذا ينحى باللائمة على تلك التفسيرات الغربية وهو قد اكد ذلك بنفسه ؟ وهل سارت الامور في بلاده بعد تطبيق البيروسترويكا افضل مما قبلها ؟ وهل كانت المبادرات السلمية التي تعد من المهمات العظيمة التي طرحتها البيروسترويكا على الصعيد العالمي ذات مردود ايجابي على بلاده وعلى الدول الاخرى ؟ فتلك ( المبادرات السلمية العظيمة) قد ادت الى انهيار القطب الاشتراكي العالمي الذي كان يقف بوجه التوجهات الامريكية الراسمالية الاستعمارية واستفرادها بالعالم ككل واستهتارها بكل القيم الحضارية والانسانية و الاخلاقية والمواثيق الدولية ، ثم ان قول غورباتشوف ان الاتحاد السوفيتي يتبع منذ مدة طويلة نهجا سلميا يتسم بالرغبة في التعاون فضلا عن انه تقدم في السابق بالكثير من المقترحات التي لو قدر الاخذ بها في حينة لتحسن الوضع الدولي ([[528]](#footnote-529)) .

 فهذا شيء وما فعله غورباتشوف شيء اخر تلك قضيتين مختلفتين فلم يتحسن الوضع الدولي كما زعم غورباتشوف ،كما ان ما فعله كان من نتائجه انهيار الاتحاد السوفيتي وتبجح رئيس الولايات المتحدة الامريكية جورج بوش بهزيمة الشيوعية العالمية الامر الذي عدّه مفخرة ونصر لبلاده يتم توظيفه لايديولوجيا اخرى من الايديولوجيات الراسمالية المتنوعة والمتعددة الاشكال والصور .

ثم ان قول غورباتشوف ان العالم يعيش في جو الخطر النووي ([[529]](#footnote-530)) . فهل غاب هذا الخطر بغياب الاتحاد السوفيتي عن الساحة الدولية وكانما كان الاتحاد السوفيتي وحده الذي يشكل ذلك الخطر النووي على العالم كما يعود غورباتشوف الى نفس الشماعة ليعلق عليها اخطاءه كما علق عليها سابقه غارودي الا وهي الثورة العلمية والتكنولوجية فهو حسب قوله يعاني من عدم العثور على حلول لمسائل اجتماعية كبرى وضغوط جديدة ولدتها تلك الثورة ([[530]](#footnote-531)) .

هل افادت البيروسترويكا ، تلك الوصفة السحرية ، الاتحاد السوفيتي ، هل انعشت اقتصاده ،هل قضت على التناقضات الغورباتشوفية المزعومة ؟ ان الواقع السوفيتي يشير الى انتقال البلاد الى حالة اسوا بكثير من الحالة السابقة ، فمنذ العام 1992 ولغاية اليوم طبقت روسيا وصفه صندوق النقد والبنك الدوليين ،استعانت روسيا من اجل الاسراع بتطبيق هذه الوصفة بخبراء اقتصاديين دوليين ومنهم امريكان عملوا في الجهاز التنفيذي لدى اناتولي تشوبايس وزير الخصخصة في عهد الرئيس الروسي يلتسين ومنذ العام 1992 ولغاية اليوم تم تحويل الملكية العامة لوسائل الانتاج الى ملكية خاصة طفيلية ومن الجدير بالذكر ان قانون الخصخصة لم يكن قانونيا او شرعيا اي لم يحض بمصادقة البرلمان عليه ولم يصدر اي تشريع بهدف تنفيذه بل جاء بقرار رئاسي من يلتسين وهذا بحد ذاته يناقض الديمقراطية التي يقولون بها .

 ومن ثمرات هذه الوصفة خلال المدة من1992 –2002 ،هو هبوط مستمر للانتاج المادي اذ بلغ اكثرمن50% كما انخفض الدخل القومي بنسبة 63% و الانتاج الصناعي بنسبة 81% وتوقف عن العمل اكثر من 300 الف مصنع ومعمل فضلا عن تنامي المديونية الداخلية والخارجية اذ بلغت حتى عام 2001، 240 مليار دولار ناهيك من تهريب رؤوس الاموال من روسيا الى الخارج التي شكلت خطرا على الاقتصاد والمجتمع الروسيين اذ بلغت الاموال المهربة خلال المدة 1992 –2002 ما يقرب من 4 تريليون دولار ( التريليون يساوي 1000 مليار ) تعمل هذه الاموال لصالح الاقتصاد الراسمالي الغربي بالدرجة الاولى .

فضلا عن ما تقدم هناك انحطاط المستوى المعيشي للغالبية العظمى من المواطنين الروس وتنامي معدل البطالة والجريمة في المجتمع اذ يوجد اكثر من (20) مليون عاطل عن العمل فضلا عن ارتفاع نسبة الوفيات وازدياد عدد حالات الانتحار .

اذ فقدت روسيا خلال المدة 1992-2002 ما بين 13-15 مليون انسان وتفشي تعاطي الكحول المسممة والغير صالحة للاستعمال التي ساعدت في ازدياد نسبة الوفيات فضلا عن الفقر والجريمة والسلع الغذائية والدوائية الغير صالحة للاستعمال فضلا عن ازدياد نسبة الاميين وكذلك تفشي ظاهرة الرشوة في المجتمع الروسي.

 ومن ثمرات الوصفة التي اعدها صندوق النقد والبنك الدوليين والتي سميت بالاصلاح الاقتصادي منذ العام 1992 ولغاية اليوم ان روسيا تحتل المرتبة الاولى في العالم في القتل والثانية في عملية الانتحار والثالثة في تهريب وسرقة الاطفال ،اذ يصل سعر بيع الطفل الواحد بين (10-20)الف دولار .

 ان هذه الوصفة السحرية ارجعت الانتاج الصناعي الروسي الى سنوات الثلاثينيات ، اما في القطاع الزراعي فقد الغى الديمقراطيون الجدد الكولخوزات والسوفخوزات([[531]](#footnote-532)) ، الزراعية مما ادى بروسيا الاصلاحية ان تستورد (70%) من المواد الغذائية من الخارج منفقة سنويا (12) مليار دولار على ذلك ، هذا ما حصل ويحصل بالفعل في روسيا الاصلاحية ،روسيا الغنية بالمواد الطبيعية والبشرية التي تحتل المرتبة الاولى في انتاج النفط والغاز والالمنيوم .

 لقد قدرت خسارة الشعب السوفيتي الروسي من جراء برنامج البيريسترويكا –الخصخصة باكثر من(14) مرة مما خسره في حربه العادلة ضد الفاشية الالمانية ،هذا ما حصل في واقع الحال بل واشد من ذلك من جراء تطبيق اسوا برنامج عرفه التاريخ الحديث الا وهو برنامج الخصخصة .([[532]](#footnote-533))

سياسيا هناك من يرى ان ما حصل في العالم من انهيار التجربة السوفيتية لبناء الاشتراكية وانهيار الاتحاد السوفيتي ، وكذلك النموذج السوفيتي لبناء الاشتراكية في اوربا قد هزّ الكثير من القناعات وتنوعت ردود الفعل على هذا الزلزال منها رد الفعل المعاكس الذي تمثل في النظر الى انهيار النموذج السوفيتي وكانه حصيلة مؤامرة امبريالية – صهيونية ومع ذلك لم تكن هذه الطروحات ترى العوامل الحقيقية الداخلية مثل الخلل الجدي في النظرية وفي الممارسة بشان ادارة الدولة والاقتصاد وبشكل التعامل مع الناس.

ان اصحاب هذه الطروحات كانوا يدعون الى ابقاء كل شيء على ما درج عليه ، اي ان هذا التيار منشد للماضي ومحاججا بالتاريخ وامجاد الماضي ، وكان موقفه يعارض بهذا الشكل او ذلك واحيانا بصورة غير واعية كل صيغة للتجديد ، كان البعض يعد التجديد اتجاها تصفويا او مساويا للغورباتشوفية وكان البيريسترويكا هي المحاولة الوحيدة لتجديد الماركسية في حين ينبغي ان نفهم التجديد على انه لصيق بجوهر الماركسية وينبغي ان يكون عملية مستمرة ، لحن التجديد ارتفع نتيجة الازمة التي عاشها الفكر الماركسي ونموذج بناء الاشتراكية ، بما في ذلك الجمود الذي هيمن على البحوث فادى ذلك الى احياء عملية التجديد الذي اتخذ صيغة البيروسترويكا في الاتحاد السوفيتي .

وما زال هناك من يعد تلك الصيغة مشروعاً ارتدادياً او انحراف من بدايتها . والواقع ان البروسترويكا لم تكن بمعزل عن العناصر السليمة الاصيلة في تفكيرها والتي تحسست ازمة المجتمع السوفيتي ومظاهر الركود العميق في الاقتصاد والهوة العميقة بين النخبة الحاكمة والمواطنين وكانت تلك العناصر تبحث عن حلول– قبل ان يبرز غورباتشوف–في اطار التجربة السوفيتية وكان لدى البعض فهم جديد للاشتراكية وكانت تلك المحاولات تجري ضمن صراع بعكسه العديد من الوثائق والمقابلات الصحفية مع قادة حزبيين ([[533]](#footnote-534)).

**المبحث الثاني**

#  نقــد

## المقصد الاول : برتراندرسل

يرى رسل ان ماركس هو الرجل الذي يظن عادة انه طالب بجعل الاشتراكية علمية ،وانه قام باعظم ما قام به انسان لخلق الحركة القوية التي سادت ، بالجذب او النفور ، تاريخ اوربا الحديث وهو كفيلسوف وكمؤثر على فلسفة الاخرين من الصعب تصنيفه فهو من ناحية مثله مثل (هود جسكين ) نتيجة فلسفة الراديكاليين يواصل نزعتهم العقلية ومعارضتهم للرومانسيين ومن ناحية اخرى هو محيي النزعة المادية وهو الذي زودها بتفسير جديد وبارتباط جديد بالتاريخ الانساني وهو من ناحية كذلك اخر بناة المذاهب الكبار فهو قد خلف هيغل وهو يعتقد مثله , في صيغة عقلية تلخص تطور الجنس البشري والتاكيد على اي ناحية – حسب رسل – من هذه النواحي على حساب النواحي الاخرى يزودنا بنظرة باطلة ومشوهة لفلسفة ماركس ويعتقد رسل ان ماركس شانه شان بنتام وجيمس مل , لم يكن ميالا للنزعة الرومانسية , بل كان هدفه دائما ان يكون عمليا واقتصاده نتاج للاقتصاد الانجليزي الكلاسيكي مع تغيير القوة الدافعة فقط , فالاقتصاديون الكلاسيكيون يهدفون بطريقة شعورية اولا شعورية الى رفاهية صاحب راس المال في مقابل صاحب الارض و الاجير معا ، وماركس على العكس شرع في العمل ليمثل مصلحة الاجير فكان له في شبابه – كما يظهر في البيان الشيوعي - الحماسة والعاطفة الملائمة لحركة ثورية جديدة كما كان للنزعة الليبرالية على ايام " ميلتن " ولكنه كان دائما متلهفا على الاحتكام الى البينة ولم يركن الى اي حدس يتجاوز العلم ([[534]](#footnote-535)).

 ويعتقد رسل انه بالامكان تفسير مقصد ماركس من ان العملية التي اسموها الفلاسفة (متابعة المعرفة) , ليست كما ظن , عملية يكون الموضوع فيها ثابتا بينما التكيف كله من جانب العارف، على العكس , الذات والموضوع , اي العارف والمعروف كلاهما في عملية مستمرة للتكيف المتبادل وهو يسمى العملية ديالكتيكية لانها لا تستكمل البتة , كما يرى رسل ان ماركس كان اول فيلسوف نقد فكرة الحقيقة من وجهة نظر النشاط والفعل وفلسفة ماركس في التاريخ هي مزيج من هيغل ومن الاقتصاد الانجليزي فهو مثل هيغل يرى ان العالم يتطور طبقا لصيغة ديالكتيكية ولكنه يختلف تماما مع هيغل بصدد القوة المحركة لهذا التطور فعند ماركس المادة لا الروح هي القوة المحركة ولكنها المادة في المعنى الخاص الذي نظرنا فيه , لا المادة الذرية الخالية تماما من الانسان وهذا يعني انه عند ماركس القوة المحركة هي في الواقع علاقة الانسان بالمادة والجزء الهام منها هو نوع انتاجه وبهذه الطريقة تغدو مادية ماركس اقتصادا في الناحية العملية والسياسة والدين والفلسفة والفن في اية حقبة من حقب التاريخ البشري تكون طبقا لماركس نتاج لطرائقها في الانتاج والى حد اقل في التوزيع ويظن رسل ان ماركس لم يكن لياخذ بان هذا ينطبق على جميع تفاصيل الثقافة بل على حدودها الواسعة ويطلق على النظرية ( التصور المادي للتاريخ ) وهي – حسب رسل - قضية مهمة جدا وهي تعني بوجه خاص مؤرخ الفلسفة وتشمل عناصر من الحقيقة مهمة للغاية ، كما يدرك انها اثرت على اراءه في التطور الفلسفي ([[535]](#footnote-536)) .

 ويبدأ رسل بالنظر في تاريخ الفلسفة من حيث علاقته بنظرية ماركس فمن الجانب الذاتي يبدو كل فيلسوف لنفسه مرتبطا بمتابعة شيٌ ندعوه الحقيقة مع اختلاف الفلاسفة في تعريفها ولكنها–حسب رسل – شيٌ ما موضوعي , وينبغي لكل شخص ان يتقبله بمعنى ما , ولا احد سيرتبط بمتابعة الفلسفة اذا كان يظن ان كل فلسفة هي محض تعبير عن انحياز لا معقول ولكن كل فيلسوف سيوافق على ان فلاسفة اخرين كثيرون حركهم الانحياز وكانت لديهم اسباباً خارجة عن حد المعقول ،لم يكونوا في العادة شاعرين بها في الكثير من ارائهم ، وماركس مثل الاخرين يعتقد في صدق نظرياته وهو لا ينظر اليها على انها ليست الا تعبيرا عن مشاعر طبيعية عند يهودي الماني ينتمي للطبقة المتوسطة في منتصف القرن التاسع عشر ، ويرى رسل ان الفلسفة اليونانية حتى ارسطو تعبر عن العقلية الملائمة لدولة المدنية والرواقية ملائمة للاستبداد العالمي والفلسفة المدرسية تعبير فكري عن الكنيسة كمنظمة وان الفلسفة منذ ديكارت او منذ لوك تنحو نحو جميع الاراء المسبقة للطبقة التجارية المتوسطة ،وان الماركسية والفاشية هي فلسفات ملائمة للدول الصناعية الحديثة ويرى رسل ان هذا صادق ومهم معا .([[536]](#footnote-537))

ومع ذلك يرى رسل ان ماركس مخطيء في جانبين ، اولهما :الملابسات الاجتماعية التي يجب ادخالها في اعتبارنا هي ملابسات سياسية بقدر ما هي ملابسات اقتصادية ، فعليها ان تنصب على القوة التي تكون الثروة شكلا واحدا فقط من اشكالها ، وثانيهما : السببية الاجتماعية تكف عن الانطباق حيثما تغدو مشكلة ما مشكلة تفصيلية وتقنية ، وعلى سبيل المثال يورد رسل مشكلة الكليات وهذه المشكلة نوقشت اول ما نوقشت من قبل افلاطون ثم ارسطو والمدرسيين والتجربيين الانجليز ومعظم المناطقة المحدثين ، فمن السخف – حسب رسل – ان ننكر ان الانحياز كان له نفوذه على اراء الفلاسفة في هذه المسالة فقد تاثر افلاطون ببارمنيدس والنزعة الاورفية وكان يبغي عالما ازليا ولم يكن يسعه ان يعتقد في الحقيقة الواقعية النهائية للتيار الزماني وكان ارسطو اكثر تجريبية ولم يكن يزدري عالم كل يوم ، وينحاز التجريبيون المتطرفون في الازمنة الحديثة انحيازا يتعارض مع انحياز افلاطون ،فهم يجدون ان فكرة عالم فوق الحسي فكرة بغيضة وهم عازمون على ان يسيروا اشواطا طويلة ليتجنبوا الاعتقاد فيها بيد ان هذه الانواع المتعارضة من الانحياز مستمرة ودائمة وليس لها الا ارتباط بعيد فقط بالنسق الاجتماعي ، وقد قيل ان حب الازلي خاصية مميزة للطبقة الناعمة التي تعيش على كد الاخرين ، ومع هذا يشك رسل ان يكون هذا صحيحا فابيكتا توس وسبينوزا لم يكونا من السادة المتنعمين ، بل قد يؤثر القول على العكس ان تصور السماء كمكان لا جهد يبذل فيه لهو تصور الكادحين الذين لايرومون الا الراحة ومثل هذه المناقشة يمكن السير فيها بلا حدّ ولا تفضي الى شيء([[537]](#footnote-538)) .

ويرى رسل اننا عندما ناتي الى تفاصيل الجدل بشأن الكليات نجد ان كل جانب يمكن ان يخترع حججا يسلم الجانب الاخر بسلامتها ، فبعض نقد ارسطو لافلاطون في هذه المسالة وجد قبولا كليا تقريبا ، وياخذ رسل مثل ثان هو الحجة الانتولوجية والتي ابتكرها – حسب رسل – القديس انسلم ونبذها القديس توما الاكويني ثم تقبلها ديكارت ودحضها كانت واعاد اقرارها هيغل ويظن رسل انه يمكن القول قولا حاسما تماما ان المنطق الحديث قد اثبت ان هذه الحجة غير صحيحة ، وليس هذا امرا من امور المزاج او النظام الاجتماعي ، انه امر تقني خالص ، ودحض الحجة لا يزود بالطبع باي اساس لافتراض نتيجتها – اي وجود الله – غير صادقة ، وياخذ رسل مسالة اخرى مسالة النزعة المادية فهذه الكلمة قمينة ان تشمل معاني كثيرة ، راينا ماركس يعدل مضمونها تعديلا جذريا , فالمجادلات الساخنة بشأن صدقها او كذبها تعتمد على نطاق واسع في حيويتها المتصلة على تجنب التعريف , فحين تعرف الكلمة سنجد انه طبقا لبعض التعريفات الممكنة يثبت كذب المادية وطبقا لبعض التعريفات الاخرى قد تكون صادقة وان لم يكن ثمة سبب موضوعي للتفكير على هذا النحو , بينما طبقا لتعريفات ثالثة ايضا ثمة بعض اسباب تؤديها وان تكن الاسباب غير مقنعة وكل هذا– حسب رسل-مرهون باعتبارات تقنية ولا صلة له بالنظام الاجتماعي ([[538]](#footnote-539)).

يرى رسل ان ما اصطلح على تسميته " فلسفة " يتالف من عنصرين مختلفين غاية الاختلاف فمن جانب هناك مسائل علمية او منطقية وهذه يمكن اخضاعها لمناهج يتفق عليها اتفاقا عاما ومن جانب اخر هنالك مسائل ذات اهمية عاطفية لدى اعداد كبيرة من الناس ليس لدينا عنها بينة متينة على اي نحو من الانحاء منها مسائل عملية من المستحيل ان نبقى بعيدين عنها , على سبيل المثال , حين تقع الحرب ينبغي لنا ان نؤيد بلادنا او ندخل في صراع مع الاصدقاء ومع السلطات معا وفي اوقات كيثرة لم يكن هنالك طريق وسط بين تاييد الدين الرسمي ومعارضته , فلسبب او لاخر يرى رسل ان من المستحيل ان نتخذ موقف انعزال ارتيابي في موضوعات كثيرة يقف العقل الخالص ازاءها صامتا , فالفلسفة بالمعنى المالوف جدا للكلمة هي الكل العضوي لقرارات من هذا القبيل مجاوزة للمعقول وبالنظر الى الفلسفة بهذا المعنى يكون راي ماركس الذي يناضل من اجله رايا صحيحا على نطاق واسع ولكنه حتى بهذا المعنى تتحدد الفلسفة باسباب اجتماعية اخرى كما تتحدد بتلك الاسباب الاقتصادية فللحرب بخاصة نصيبها في السببية التاريخية والانتصار في الحرب لا يكون دائما في جانب اصحاب الموارد الاقتصادية الاعظم , ولقد هيا ماركس فلسفته في التاريخ في قالب اوحى اليه الديالكتيك الهيغيلي وكان هناك ثلاث موضوعات استاثرت باهتمامه النزعة الاقطاعية متمثلة في صاحب الارض والنزعة الراسمالية ويمثلها صاحب العمل في الصناعة والنزعة الاشتراكية ويمثلها الاجير وقد ارتاى هيغل ان الامم ادوات لنقل الحركة الديالكتيكية وقد استبدل ماركس بها الطبقات وقد اخذ يقينا بان الاشتراكية متى قامت فانها تخدم الانسانية باكثر مما فعل الاقطاع او الراسمالية , هذه المعتقدات هيمنت على حياة ماركس وظلت الى حد كبير في خلفية كتاباته ومع هذا فهو يتخلى من حين لاخر عن نبوءته الهادئة الى حض قوي على الثورة والاساس الانفعالي لتكهناته العلمية المزعومة كامن في ما كتب ([[539]](#footnote-540)) .

 ويرى رسل انه اذا نظرنا الى ماركس نظرة خالصة كفيلسوف لوجدنا عنده نقائص خطيرة, فهو عملي الى حد الاغراق وهو مستغرق الى حد كبير في مشكلات عصره وهذا حسب اعتقادي يبعد عنه تهمة الميتافيزياقية والطوباوية اي انه اراد ان يقيم نظاما طوباويا كما يرى رسل ان رؤية ماركس محدودة داخل هذا الكوكب بحدود الانسان ومنذ كوبرنيقوس وقد صار جليا ان الانسان ليس له الاهمية الكونية التي عزاها لنفسه في سالف الزمان ان اي انسان يفشل في استيعاب هذه الحقيقة لا حق له في ان يدعو فلسفته علمية , ان هذا الاقتصار على الشؤون الارضية يمضي مع استعداد للاعتقاد بالتقدم كقانون كلي , هذا الاستعداد يطبع بطابعه القرن التاسع عشر ويوجد عند ماركس وجوده ,عند معاصرية وبسبب الاعتقاد بان التقدم لا مندوحة عنه ظن ماركس ان من الممكن الاستغناء عن الاعتبارات الاخلاقية , فاذا كانت الاشتراكية اتية فهي لابد ان تكون تحسينا وربما كان مستعدا للتسليم بانها لاتبدو تقدما لملاك الارض والرأسمالية ولكنها تظهر فقط انهم ابعد عن ان ينسجموا مع الحركة الديالكتيكية للعصر وقد اعلن ماركس نفسه ملحدا ولكنه احتفظ بتفاؤل كوني لا يمكن ان يبرره الايمان ([[540]](#footnote-541))

ويرى رسل ان من الواضح ان كل العناصر في فلسفة ماركس المستمدة من هيغل ليست علمية , بمعنى انه ليس ثمة سبباً كان لافتراض كونها صحيحة وربما كان الرداء الفلسفي الذي خلعه على اشتراكيته غير متلائم مع اساس ارائه ومن السهولة ان نعيد بسط اهم جزء فيما كان عليه ان يقوله دون اية اشارة الى الجدل , لقد كان ماركس متاثرا بالقسوة المروعة للنظام الصناعي كما كان موجودا في انجلترا لمائه سنة خلت وهذا ما عرفه معرفة كاملة عن طريق انجلس ومن تقارير اللجان الملكية وقد راى ان النظام – سيتطور على الارجح من المنافسة الحرة نحو الاحتكار وان ظلمه لا بد وان ينتج حركة ثورية بين البروليتاريا , وقد اخذ بان البديل الوحيد للراسمالية الخاصة في جماعة صناعية هو ملكية الدولة للارض وراس المال وليس ثمة قضية من هذه القضايا تشغل بها الفلسفة والنقطة هي انه اذا كانت هذه القضايا صحيحة فانها تكفي لاقامة ما هو مهم عمليا هي هذا النظام ومن ثم ينبغي اسقاط الزخارف الهيغلية وهذا ما يفيد . ويرى رسل ان تاريخ شهرة ماركس غريب ففي وطنه الهمت نظرياته برنامج الحزب الاشتراكي الديمقراطي الذي نما بثبات الى ان حقق في الاقتراع العام لسنة 1912 ثلث الاصوات وعقب الحرب العالمية الاولى مباشرة كان الحزب الاشتراكي الديمقراطي على راس السلطة لمدة ولكنه كف عن الانتماء الى المعتقد الماركسي وفي الغرب لم تكن اية حركة واسعة للطبقة العاملة ماركسية .وقد بدا حزب العمال البريطاني في بعض الفترات متجها ذلك الاتجاه ولكنه رغم ذلك انتمى الى نمط تجريبي للاشتراكية ومع ذك فان عددا كبيرا من المثقفين تاثروا تاثرا عميقا بماركس في انجلترا وفي امريكا معا , في المانيا كل دعوة لنظرياته حظرت بالقوة ولكن من المتوقع احياؤها بعد سقوط النازية ([[541]](#footnote-542)) .

نهاية الحديث يرى رسل انه يجب التسليم بان جوانب معينة تخضع فيها نزعة ماركس العقلانية لقيود , رغم انه ياخذ ان تفسيره لتيار التطور صحيح وستؤيده الاحداث فهو يعتقد ان الحجة ستحتكم فقط ( ماعدا استثنناءات نادرة ) الى اولئك الذين تتفق مصلحتهم الطبقية معها , وهو يامل قليلا من الاقناع فكل شيٌ ياتي من حرب الطبقات وعلى ذلك فقد تورط من الناحية العملية في قوة السياسة وفي نظرية الطبقة السائدة وان لم تكن الجنس السائد ، وصحيح انه كنتيجة للثورة الاجتماعية ،من المتوقع ان يختفي التقسيم الى طبقات في نهاية المطاف تاركا مكانه لانسجام سياسي واقتصادي كامل ولكن هذا مثل اعلى بعيد مثله مثل (البعث) وفي اثناء ذلك هنالك الحرب والديكتاتورية والالحاح على المعتقد الايديولوجي ([[542]](#footnote-543)).

وفي كتابه (صور من الذاكرة ) يعتقد رسل ان المعتقدات الشيوعية مستمدة في معظمها من ماركس الذي ياخذ عليه رسل ماخذ ذو شقين ، فمن ناحية يعد رسل ان ماركس رجل مضطرب العقل ومن ناحية اخرى هو رجل يستوحي تفكيره استحياءً كليا تقريبا من الحقد والمقت ، فنظرية القيمة الفائضة التي كان يفترض انها تظهر استغلال الراسماليين للعمال قد توصل اليها ماركس بقبوله من غير وعي نظرية مالتوس في السكان وهي النظرية التي يتبرا منها ماركس وجميع تلاميذه في العلن وبتطبيقه نظرية ريكاردو في القيمة على الاجور مع عدم تطبيقها على اثمان المصنوعات وماركس مقتنع كل الاقتناع بالنتيجة التي وصل اليها لا لانها تتسق مع الحقائق ولا لانها تتسق في ذاتها منطقيا ولكن لانها مؤدية حتما لاستثارة هياج وغضب العمال ،ويعتقد رسل ان نظرية ماركس التي ترى ان كل احداث التاريخ ناجمة عن صراع الطبقات تعميم اهوج خاطئ لبعض ملامح التاريخ الانجليزي الفرنسي في المائة سنة الاخيرة لتشمل تاريخ الانسانية كله ، واعتقاد ماركس ان هناك قوة كونية هي المادية الديالكتيكية تتحكم في تاريخ البشر بمعزل عن ارادة الانسان اعتقاد اسطوري محض ([[543]](#footnote-544)).

ويرى رسل ان نظرية ماركس في حدّ ذاتها سيئة ولكنها ازدادت سوءا بما ادخله عليها لينين وستالين من التعديلات ، فقد كان ماركس يبشر بحدوث مدة انتقال ثورية تعقب انتصار الطبقة العاملة في الحرب (الاهلية )وان الطبقة العاملة لن تسمح في هذه المدة كما هو معهود ، لاعدائها المهزومين باي قوة سياسية وتلك هي فترة دكتاتورية العمال ، ولا يجب نسيان ان رجم ماركس بالغيب في امر انتصار العمال انه لن يحدث الا بعد ان يكون العمال قد اصبحوا الاغلبية الساحقة في المجتمع ،وعليه فليست دكتاتورية العمال كما تصورها ماركس ضد الديمقراطية في جوهرها الا ان الطبقة العاملة في روسيا سنة 1917 كانت اقلية ضئيلة بين السكان وكانت الاغلبية الساحقة من الفلاحين ، فتقرر تبعا لذلك ان يكون الحزب البلشفي هو الجزء من الطبقة العاملة الذي يتمتع بالوعي الطبقي وان لجنة صغيرة من زعمائه هم الذين يعدون الجزء الواعي طبقيا بين الحزب البلشفي ، وهكذا صارت دكتاتورية العمال ، دكتاتورية اللجنة الصغيرة ثم انتهى الامر بان اصبحت دكتاتورية رجل واحد هو ستالين ، واذ زعم انه الوحيد ذا الوعي الطبقي بين طبقة العمال اخذ يحكم باعدام الملايين من الفلاحين جوعا ويحكم على ملايين غيرهم بالسخرة في معسكرات الاعتقال ، بل انه تمادى – حسب رسل- حتى اصدر قرارا بان قوانين الوراثة الطبيعية يجب ان تصير من الان فصاعدا مغايرة لما كانت عليه وان على الخلايا ناقلات الوراثة ان تنصاع للقرارات السوفيتية وليس لذلك القس الرجعي مندل ويحتار رسل كيف تاتى لاناس اذكياء ذوي مشاعر انسانية ان يجدوا شيئا يعجبهم في معسكر الرقيق الضخم الذي انشاه ستالين ([[544]](#footnote-545)) .

ومن الجدير بالذكر ان رسل يرى انه دائما على غير وفاق مع ماركس ولكن اعتراضاته على الشيوعية الحديثة اعمق من اعتراضاته على ماركس فالابتعاد عن الديمقراطية هو مايراه رسل كارثة بنوع خاص فان اقليه ترسي قوتها على نشاط البوليس السري ستكون قاسية وتعيش في الظلام , ولنا وقفة مع رسل لنساله كيف تسنى له الربط بين نظرية مالتوس في السكان الاستعمارية والتي عدت تبريرا فلسفيا للمجاعات والكوارث والحروب وبين نظرية او تطلعات ماركس الانسانية التي اراد من خلالها تحرير الانسانية من استغلال وعبودية الرأسمالية فمن المعروف ان مالتوس الاقتصادي الانجليزي اشتهر بنظرية في السكان راى فيها ان السكان يزيدون بنسبة اكبرمن زيادة المواد الغذائية , اي ان الزيادة في المواليد هي اكبر الى مالا نهاية من الزيادة في انتاج وسائل المعيشة اللازمة للسكان ، بمعنى ادق ان السكان في العالم يزيدون بالمتواليات الهندسية بينما يزيد الانتاج من وسائل المعيشة خاصة الطعام بالمتواليات الحسابية وقال ما لتوس انه بينما سيتضاعف عدد السكان كل 25 سنة فان انتاج الطعام لن يزيد الا بمقدار مرة واحدة كل 25 سنة بناءاً عليه رسم مالتوس صورة سوداء قاتمة متشائمة للمستقبل ملقيا بالمسؤولية على عاتق الشعوب وليس على عاتق النظم الاستغلالية والمتخلفة عن سد حاجات الانسان ودعا الى ضرورة عدم مقاومة الكوارث من مجاعات واوبئة وحروب وعدم تغيير النظم الاجتماعية والالتجاء الى تعقيم الناس حتى لا يتناسلوا , فالمجاعات والاوبئة والحروب هي العوامل الحتمية التي تحقق التوازن المنشود بين السكان والانتاج ([[545]](#footnote-546)) .

 ولم يقبل ماركس وانجلس بنظرية مالتوس التي أسماها جميع الاشتراكيين بالنظرية التي تنم عن كره ومعاداة البشرية ككل ، كما اخذ ماركس وانجلس على بعض الاقتصاديين الذين حاولوا استناداً الى تلك النظرية ان يثبتوا ان الاشتراكية لا يمكنها الغاء الفقر لانه بحكم الطبيعة , انما تستطيع ان تعممه وتنشره بالسوية على كل سطح المجتمع ([[546]](#footnote-547)) . كما بين انجلس في معرض محاججته لاسال ان المبررات المالتوسية للقانون الذي نقله لاسال عن مالتوس وريكاردو انما دحضها ماركس بالتفصيل في فصل تراكم الراسمال ([[547]](#footnote-548)) . فضلا عن ماركس وانجلس يعترف الاشتراكيون بضرورة تحقيق التوازن بين السكان والانتاج وهم يرون ان المهمة الاساسية هي زيادة الانتاج عن طريق رفع المستوى العلمي والتكنيكي لعملياته وزيادة كفاية العمل وتحسين وسائل الانتاج الموجودة الى اقصى حد وما يقتضيه كل هذا من تغيرات جذرية في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بين الناس وهم يرون – في الوقت ذاته – انه من الممكن تحقيق هذا التوازن بصورة نسبية دائمة وانه من الممكن انسانيا تحقيق الكفاية والعدل لشعب كل امة من الامم ولشعوب الارض قاطبة وان اي تنظيم للنسل ينبغي ان يصدرعن الاقتناع والوعي وتغير الظروف الاجتماعية , لا عن اية اجراءات قهرية كما يطالب مالتوس كما يرى الاشتراكيون ان عدم مجابهة النكبات من مجاعات او اوبئة او حروب ، جريمة انسانية وان زيادة السكان مع زيادة الانتاج في ظل الاشتراكية هو علاقة طبيعية تدل على رخاء الدولة وارتفاع المستوى المعيشي والصحي للشعب ([[548]](#footnote-549)) .

### المقصد الثاني

#####  جان بول سارتر

 ولد سارتر في سنة 1905 في منطقة الالزاس في فرنسا وهو فيلسوف وجودي معروف فمن المؤكد ان الفلسفة الوجودية على مختلف انواعها واشكالها تدين لعبقرية الفيلسوف الفرنسي الوجودي الذي جعل فلسفته وافكاره تجري كالماء الدافق على كل السنة الذين سبروا اعماق الفلسفة في العصر الحاضر وتلمس بخفه شغاف عقول الشبان والفتيات الذين عثروا في مذهبه الوجودي على الحرية الاباحية المنطلقة من كل قيد اخلاقي واجتماعي وديني ، تلك الوجودية التي لا نلمس بين طياتها اية فكرة من الافكار الفلسفية البناءة الناهدة الى توفير الخير والسعادة لابناء الانسانية ومن الجدير بالملاحظة ان سارتر قد اطلع على مؤلفات ماركس وانجلس في عام 1925 عندما كان في العشرين من عمره ، فلم يجد في تلك المؤلفات الحرية التي يطمح اليها ويحلم في تحقيقها في المجتمعات البشرية وقد صنف الفيلسوف الوجودي سارتر العديد من الكتب وكتب الكثير من المقالات الانتقادية والسياسية فضلا عن بعض المسرحيات الهادفة التحليلية والدراسات السيكولوجية ومن مؤلفاته الغثيان ،الجدار ، نظرية عامة في الانفعالات، الكينونة والعدم ، الذباب ، الوجودية نزعة انسانية ... الخ ، ولكن ما يهمنا هو كتابه نقد العقل الجدلي ، والمادية والثورة التي تناول فيهما نقد الفكر الماركسي ([[549]](#footnote-550)) . ولو انه اعلن وصرح ان ما يشتمل عليه كتاب المذهب المادي والثورة من وجوه النقد لا يتجه الى ماركس بل الى المدرسة الماركسية عام 1949 والى ماركس من خلال الماركسية المحدثة الستالينية ومن الجدير بالذكر ان الوجودية ليست مذهبا واحدا من المذاهب الفلسفية وانما هنالك فلسفات وجودية بينهما سمات مشتركة كالوجودية الدينية التي يمثلها كير كجارد وكارل يسبرز والوجودية الالحادية التي يجسدها هيد جر و جان بول سارتر وتتميز الفلسفات الوجودية بانها تجعل من الوجود سابق على الماهية وذلك على العكس من الفلسفات السابقة منذ افلاطون حتى هيغل فافلاطون يرى ان الكليات هي الاصل وان الجزيئات التي نراها في عالمنا ليست سوى صورة عن عالم المثل ، ان وجودية سارتر التي تسمى عادة بالالحادية اراد منها محاولة لتاكيد الواقع الحي للانسان الحر المسؤول ، هذا الواقع الذي لا يمكن حصره في اطر المذاهب والنظريات القائمة ، ومع ذلك فهي لا تعدو كونها موقفا فكريا لسارتر ومريديه لم يستطع ان يخرج منه بحركة اجتماعية او سياسية لها هويتها الخاصة بها ففي بحثه عن " المذهب المادي والثورة " برغم محاولته تطبيق قواعد الوجودية على الوضع العمالي وبرغم دعوته لفلسفة جديدة تركيبيه للثورة تفضل المادية وتختلف عنها , يبقى بحثه تمهيدا لهذه الفلسفة ومطالبة بها , كما يبقى عند حدود تسليط الاضواء على الطريق التي يرى انها طريق هذه الفلسفة الجديدة التي تؤدي بها الى غايتها ([[550]](#footnote-551)) .

وبرغم نقده للمادية الا انه اقرب اليها من المثالية اذ يعتقد فيها سارتر انها اسطورة تستغلها الطبقات المالكة وهي اي المثالية - حسب سارتر – ليست فلسفة قوية محكمة بل تفكير غامض وظيفته هي انه يحجب الواقع او ان يدخله في الفكرة , ويرى سارتر ان المسعى الاول للمادية يهدف الى انكار وجود الله والى انكار الغائية والمسعى الثاني يهدف الى رد حركات الفكر الى المادة والثالث يهدف الى ازالة الذاتية وهو يستنتج بناء على ما سبق المادية عقيدة ميتافيزياقية وهو يتساءل بصدد المادي الذي ياخذ على المثاليين انهم اذ يردون المادة الى الفكر يعمدون الى الميتافيزيقا , فكيف يعفى من ذلك من يرد الفكر الى المادة , كما يرى سارتر ان المادية لا تستطيع ان تفسر حرية الانسان ولا ان تفسر وعي الثوري لوضعه وتجاوزه له في نظره حرة للمستقبل ولكن سارتر عندما ينتقل الى عرض نظريته في الحرية وفي اهتداء العامل الالي لوضعه وحريته و مسؤوليته يسير في طريق خاصة بالرغم ما فيها من ذكاء ووعي لكنها تبقى برغم هذا كله مقتصرة على تجربة معينة ولا تفسر الواقع الثوري للعمال من كل نواحيه , كما تبقى نظريته تلبي حاجة سارتر الى تفسير وضع اكثر منها نظرية تلبي حاجات ثورة فعلية او تصلح لاقامة حركة ثورية على اساسها([[551]](#footnote-552)).

ويرى سارتر , بعد ذكره نص ستالين بشأن الافكار الاجتماعية الخاصة بنظام اجتماعي معين التي تختلف عن غيرها في انظمة اخرى ان الماركسية او ستالين بصورة ادق وقع في الحتمية التي لا ترى في البنية الفوقية سوى انعكاس للحالة الاجتماعية او النظام الاجتماعي السائد , وسارتر يرى ان العلاقة بين طريقة الانتاج والمؤسسة السياسية هي علاقة علة بمعلول , كما يرى ان البنى الفوقية في نظر الماركسية انعكاسات لطريقة الانتاج , بناءاً على نص لستالين فحواه , اذا كنا نرى في ظل نظام العبودية افكار ونظريات اجتماعية بعينها واراء ومؤسسات سياسية بعينها , بينما نرى غيرها في ظل النظام الاقطاعي وغيرها ايضا في ظل النظام الرسمالي فان ذلك لا يرجع الى طبيعة او صفات الافكار والنظريات والاراء والمؤسسات نفسها , بل يرجع الى مختلف شروط الحياة المادية التي تكتنف المجتمع في مختلف مراحل التطور الاجتماعي , فحالة المجتمع , اي شروط الحياة المادية التي تحيط بالمجتمع ، ذلك هو ما يعين افكاره ونظرياته واراءه ومؤسساته السياسية ([[552]](#footnote-553)) .

ويرى سارتر انه بالرغم من استعمال كلمة " انعكاس " او كلمة "تعيين"فان الطابع العام الذي يتميز به المقطع من كلام ستالين السابق هو اننا هنا في ميدان الحتمية ، فالبنية الفوقية تحملها وتحددها كلها الحالة الاجتماعية ، التي ليست هي الا انعكاس لها ،وان العلاقة –حسب سارتر – بين طريقة الانتاج والمؤسسة السياسية هي علاقة علة بمعلول ،بناءاً عليه يورد سارتر مثال فحواه انه على هذا الاساس تخيل احد السذج ذات مرة ان فلسفة سبينوزا انما هي الانعكاس الدقيق لتجارة الحبوب في هولندا وحاول سارتر ان يوقع ستالين في تناقض مع رايه السابق حين وجد (اي سارتر) ان حاجات الدعاية الماركسية تقتضي في الوقت نفسه ان يكون للعقائد نوع من الاكتفاء الذاتي وان يكون لها تاثير على الوضع الاجتماعي الذي يحددها ، بناءاً على نص لستالين الذي راى ان الافكار والنظريات الاجتماعية الجديدة لا تنبثق الا حين يفرض تطور حياة المجتمع المادية مهمات جديدة على هذا المجتمع ، فاذا انبثقت افكار ونظريات اجتماعية فذلك يرجع الى انها ضرورية للمجتمع ، كما يعني ذلك ان حل المشكلات الملحة التي يقتضيها تطور الحياة المادية في المجتمع يكون مستحيلا ما لم تقم هي بما تقوم به من وظيفة التنظيم والتعبئة والتبديل ([[553]](#footnote-554)) .

ويرى سارتر ان الضرورة اصبح لها وجه اخر اذ يوحي نص ستالين السابق بان فكرة من الافكار انما تنبثق لانها ضرورية لتحقيق مهمة جديدة ،اي ان المهمة تستدعي من قبل ان تنجز الفكرة التي ستسهل انجازها ، فالفكرة يفرضها ويحض عليها فراغ تاتي لتسده ، ويتساءل سارتر كيف نستطيع ان نؤمن معا بهذين الرايين اللذين قال بهما ستالين ؟ فهل الفكرة تحددها الحالة الاجتماعية ؟ ام تحض عليها المهمات الجديدة التي يجب انجازها ؟ وهل علينا ان نعتقد مع ستالين ان حياة المجتمع الروحية هي انعكاسا للواقع الموضوعي انعكاس للوجود ؟ !ام نقول مع لينين خلافا لذلك بان الافكار تصبح وقائع حية حين تعيش في وعي الجماهير ؟ يتسائل سارتر هل نحن امام علاقة سببية تسير على خط مستقيم وتعني ان المعلول ليس له تاثير ،اي ان الانعكاس ليس له تاثير ؟ ام اننا امام علاقة ديالكيتكية تركيبة تعني ان المركب الاخير يعود الى المركبات الجزيئية التي ولدته فيعانقها ويضمها اليه وان الحياة الروحية وان كانت تنبع من حياة المجتمع المادية فانها تعود اليها وتمتصها كلها ؟ ان الماديين – حسب سارتر – لا يحزمون امرهم في هذا بل يتارجحون من احد الرايين الى الاخر ([[554]](#footnote-555))  .

ويعلق سارتر على نص لينين بشان الوعي كانعكاس للوجود وهو في احسن الاحوال انعكاس صحيح على وجه التقريب ، متساءلا من الذي سيقرر ما اذا كانت الحالة الراهنة او الوعي المادي خاصة هو احسن الاحوال ؟ ويرى سارتر انه لابد للجزء ان يكون في داخل نفسه وفي خارجها في ان واحد حتى يستطيع المقارنة ولما كان هذا مستحيلا اذا ما تقيدنا بمنطوق هذا الراي ذاته فاننا لانملك والحالة هذه اي معيار يمكن ان نتحقق به من صدق الانعاكس الا المعايير الداخلية الذاتية كانطباق الانعكاس على انعكاسات اخرى او كوضوحه وتميزه وثباته وتلك هي المعايير المثالية بعينها وهي لا تعين حقيقة من الحقائق الا للانسان ولما كانت هذه الحقيقة لا ينشئها الانسان بل يخضع لها فانها لن تكون الا ايمانا لا اساس له وعادة من العادات , ان المادية وهي مذهيبة – حسب سارتر – حين تؤكد ان المادة تولد الفكر ما تلبث ان تصير الى الريبية وبشان الديالكتيك , يرى سارتر ان الماديين يرون ان هيغل قد قلب الامر وان الديالكتيك هو في الواقع من شان المادة , فاذا سالتهم , اي الماديين , والسؤال لسارتر , اي مادة تعنون , اجابوك ليس ثمة مادتان انها المادة التي يتكلم عنها العلماء ولكن الماديين – حسب سارتر – غفلوا عن ان ما يميز هذه المادة هو عطالتها التي تعني انها عاجزة عن ان تخلق شيئا بذاتها , انها قاطرة تحمل على ظهرها حركات وطاقة تاتيها دائما من خارجها انها تستمدها وتتخلى عنها ([[555]](#footnote-556)).

###### المقصد الثالث

كارل بوبر

ولد كارل بوبر عام 1902 في فيينا وقد شغل جل اهتمامه دراساته في العلم والفلسفة مع اهتمامات اخرى بعلم النفس والموسيقى وفي مرحلة الشباب تاثر بالافكار الماركسية تاثراً شديدا غير انه ما لبث ان انتقل الى صفوف الاشتراكيين الديمقراطيين وله مؤلفات عديدة منها , منطق الكشف العلمي , المجتمع المفتوح واعداؤه , بؤس التاريخية , ومنطق الكشف العلمي الذي صدر 1934 والذي يحمل فيه بوبر على المنهج الاستقرائي الذي ننتقل بموجبه من قضايا جزئية الى قضايا كليه ([[556]](#footnote-557)) . مؤكدا انه لا يوجد اي مسوغ للتمسك بهذا المنهج مقترحا معياراً جديد بديلا عن الاول وهو معيار القابلية للتكذيب وهو معيار نميز بموجبه القضايا العلمية التي يمكن اختبارها عن الانساق النظرية الاخرى مثل الانساق الميتافيزيقية او المنطقية , ومبدا القابلية للتكذيب هو البديل الذي انتخبه بوبر وهو يفيدنا في التمييز بين القضايا العلمية واللاعلمية , فالنظرية العلمية – حسب بوبر – هي النظرية القابلة للتكذيب ([[557]](#footnote-558)) .

الا ان فلاسفة العلم بعد بوبر وفي مقدمتهم (كون ) يرفضون راي بوبر عن مبدا التكذيب الذي يضعه في مقابل مبدا التحقق عند الوضعية المنطقية ويجدون ان التكذيب مستحيل منطقيا كما ان التحقيق مستحيل منطقيا([[558]](#footnote-559)).

وتتمثل المشكلة الجوهرية التي واجهت كارل بوبر في نظريات ثلاث جذبت اهتمام المثقفين خلال الربع الاول من القرن العشرين وحتى يومنا هذا وهذه النظريات هي النظرية التاريخية لكارل ماركس ،ونظرية التحليل النفسي لفرويد ، والنظرية النفسية لادلر ،ان الاطروحة التي ينطوي عليها كتاب بوبر (بؤس التاريخية)ترى ان الاعتقاد بالقدر التاريخي مجرد خرافة ولا يمكن ان يكون هناك تنبؤ بمسيرة التاريخ البشري بطرق علمية او بطرق عقلانية اخرى ويرى بوبر ان مذهب التاريخية منهج بائس ،منهج لا يقدم اي ثمار وانه لاسباب منطقية صرفة يستحيل علينا التنبؤ بمسيرة التاريخ المستقبلية ،ولقد اوجز كارل بوبر دحض مذهب التاريخية وذلك بتلخيص المجادلة على النحو الاتي :

1. يرى بوبر ان مسيرة التاريخ الانساني تتاثر تاثرا قويا بنمو المعرفة الانسانية كما يوصي يجب ان يعترف بحقيقة هذا الاساس حتى الذين يرون بافكارنا المشتملة على الافكار العلمية انها مجرد نواتج ثانوية للتطورات المادية من ضرب من الضروب
2. لا يمكننا ان نتنبا بالطرق العقلانية او بالطرق العلمية بالنمو المستقبلي لمعرفتنا العلمية .
3. بناءًا عليه لا يمكننا ان نتنبا بالمسيرة المستقبلية لتاريخ البشرية
4. ويعني هذا انه يجب علينا رفض امكان التاريخ النظري ،اي رفض امكان وجود علم اجتماعي تاريخي بما يماثل الفيزياء النظرية ، ولا يمكن ان تكون هناك نظرية علمية للتطور التاريخي تكون اساسا للتنبؤ التاريخي([[559]](#footnote-560)).

ويمكن تعريف المذهب التاريخي بانه الرؤية التي تعد التطور التاريخي او التغير الاجتماعي يخضع لقوانين التعاقب التي تعطي التاريخ اتجاها معينا ويتم اقتران هذا المذهب التاريخي الذي يسمى احيانا (التاريخانية) بالنظريات التاريخية لافلاطون وابن خلدون وهيغل وكونت وماركس وغيرهم ،ويقول بوبر ان ما يعنيه بمذهب التاريخية هو منهج العلوم الاجتماعية الذي يزعم ان التنبؤ التاريخي هو هدفه الرئيس ويفترض امكان تحقيق هذا الهدف باكتشاف "الايقاعات" او "الانماط" ،اي "القوانين " او " الاتجاهات" مما قد تبطن تطور التاريخ ([[560]](#footnote-561)) .

اما التاريخانية فيمكن تعريفها بانها الرؤية التي تعد ان التغير الاجتماعي او التطور التاريخي يخضع لقوانين التعاقب غير المشروطة التي تعطي التاريخ وجهة او اتجاها ([[561]](#footnote-562)) .

ويؤكد بوبر ان هذه النظريات ليست الا ميولا او اتجاهات يتمنى اصحابها ان تتحقق بحسب المجرى الذي يرغبون به ، فمثلا اعتقد كونت ان البشر يملكون ميلا بطبيعتهم قد يدفعهم دائما الى التحسين والتقدم المستمرين وقد استنتج من هذا الغرض او الميل قانون الاطوار الثلاثة ويعتقد جون ستورات مل ان هناك قوة دافعة تدفع الانسان باتجاه معين وهي الرغبة في مزيد من الرفاهية المادية ويصوغ ماركس قانونا له اذ يعتقد فيه انه سوف يتحقق بالتاكيد ، وهو ان التاريخ هو تاريخ صراع بين الطبقات وهكذا ،ان هذه النظريات عموما تهدف الى ايجاد قوانين تسمح بالتغير المستمر اي التغير الاجتماعي ، بموجب الاتجاه الذي يرغبه او يميل اليه هذا الفيلسوف او ذاك .

 ان مثل هذه النظريات– حسب بوبر – لا يمكنها ان تعثر على قوانين حركة المجتمع مثلما عثر نيوتن على قوانين حركة الاجسام،هذه النظريات ليست الا وجهات نظر عن التاريخ ولا يمكن اختبارها لانها لاتقبل التكذيب او التفنيد وقد اطلق بوبر على وجهات النظر التاريخية هذه باسم (التاويل التاريخي) ويمكن عد النظريات التاريخية نظريات غير علمية وذلك لانها فروض جزئية مفردة ، ولا يمكن صياغة قوانين كلية تبعا لذلك الفروض كما انها ليست الا وجهات نظر لا تقبل التكذيب او التنفيذ او التفنيد([[562]](#footnote-563)).

من الجدير بالذكر ان اصحاب المذهب التاريخي والمعارضون له يشتركون في التفكير بالنزعة الكلية ومصدرها الفهم الخاطئ لمنهج العلوم الطبيعية ومحاولة تقليدها فقد انعكس اثر ما احرزته العلوم الطبيعية من تقدم منذ القرن السابع عشر على العلوم الانسانية ولما كان من اسباب هذا التقدم انتهاء العلوم الطبيعية الى المنهج التجريبي تساءل علماء الانسانيات عن مدى امكان تطبيق منهج العلوم الطبيعية على علوم الانسان لتحرز بدورها تقدما مماثلا ([[563]](#footnote-564)) .

 ان محاكات هذه المناهج هو نوع من التعالمية كما يسميها بوبر([[564]](#footnote-565)) والتقليد الاعمى لمنهج العلم ولغته ، فالتاريخي يعتقد بانه مطلوب من العلوم الاجتماعية والتاريخ الكشف عن قانون تطور المجتمع من اجل التنبؤ بمستقبله ، هذه هي الدعوة المركزية للمذهب التاريخي والمتمثلة في تصور تاريخ المجتمع بعده سلسلة من المدد المتعاقبة وهذه اول نقطة اختلاف بين العالم الاجتماعي المتغير والطبيعي اللامتغير([[565]](#footnote-566)) فاذا قارنا بين التاريخ وبين الفيزياء مثلا ، فسنجد اختلافا كبيرا ، ففي الفيزياء عادة تطرح النظرية الفيزيائية والتي يمكن تجربتها بالقيام بابحاث للحصول على حقائق جديدة بينما في التاريخ فان الامر ليس بتلك السهولة لذلك يرى بوبر ان النظريات التاريخية تتناقض مع النظريات العلمية ، ومن ابرز الجوانب التي تاثر بها المذهب التاريخي هو التطور البيولوجي فالتشيع للمذهب التاريخي يمكن اعتباره جزءا لا اكثر من التشيع لمذهب التطور([[566]](#footnote-567)) .

ويتساءل بوبر ، هل للتطور التاريخي قانون ؟ ينفي بوبر ان يكون للتطور التاريخي وللتطور البيولوجي قانونا كليا فلا يمكن البحث عن قانون للتطور لانه ليس في متناول البحث العلمي في كلا العلمين وحجة بوبر في ذلك تطور الحياة على الارض او تطور المجتمع الانساني هو عملية فريدة ، اي ان البحث عن قانون للنظام الثابت في التطور لا يمكن ان يكون بحال من الاحوال في متناول المنهج العلمي سواء في علم الحياة ام علم الاجتماع ([[567]](#footnote-568)) .

وعلم التاريخ يحاول كذلك ان يقلد علم الاجتماع الذي يدعى انه قام بوضع قوانين للتطور الاجتماعي ،ويدعى المذهب التاريخي ان علم المجتمع ما هو الا علم التاريخ ولكن ليس بصورته التقليدية التي هي تسجيل للوقائع التاريخية ، فالتاريخ الذي يبحث عنه التاريخيون او التاريخ الذي يريدونه ، كعلم الاجتماع إذ تكون له القدرة على استرجاع الماضي واعطاء نظرة شاملة على المستقبل ، ان علماء التاريخ يدرسون القوى المؤثرة في التطور الاجتماعي ولكن هل يستطيعون صوغ قوانين للصيرورة والتغير والتطور ؟ ان عالم الاجتماع يحاول الوصول الى اتجاهات عامة واسعة من خلال ادراك العلل او القوى المسببة للتغير اي انهم يحاولون صياغة الفروض الخاصة للاتجاهات العامة القائمة فيما وراء التطور الاجتماعي ،حتى يستعد الناس لاستقبال التغيرات الوشيكة الوقوع باستنباط التنبؤات من تلك القوانين ([[568]](#footnote-569)) .

ويرى بوبر ان هذه الاتجاهات في تفسير التاريخ تظل حلما طوباويا لا يمكن تحقيقه في الواقع فالثورات الاجتماعية لا تحدث نتيجة للخطط العقلية بل نتيجة للقوى الاجتماعية والصراع من اجل المصالح ، فالتطور التاريخي لا يتشكل فقط نتيجة للخطط النظرية مهما برعت ([[569]](#footnote-570)) ونظريات التاريخ منذ افلاطون تعتقد بوجود معنى خفي للتاريخ ويطلب اصحابها ابرازه لكي تفهم سير التاريخ او التنبؤ بمستقبل الجنس البشري بينما يرفض بوبر التحدث عن معنى التاريخ وكان هناك شيئا كامنا في داخله او كان هناك درسا اخلاقيا باطنا في تراجيديا التاريخ المقدسة او كان ثمة اتجاها تطوريا للتاريخ او قوانينا له او عن معنى اخر قد يكتشفه مؤرخ كبير او فيلسوف او زعيم ديني([[570]](#footnote-571)) يرى بوبر ان المذهب التاريخي لا يمكن له ان يكون علما كالعلوم الطبيعية التي هي نفسها ليست دقيقة دقة مطلقة ويقصد بوبر باصحاب المذهب التاريخي افلاطون وماركس واجست كونت اشبنجلر ، وغيرهم وتعد نظرياتهم نظريات ميتافيزيقية ، ليست علمية تجريبية ويسميها نزعات او ميول او اتجاهات او تاويلات ، فمن الممكن – حسب بوبر تاويل التاريخ بعده تاريخ الصراع بين الطبقات او تاريخ الصراع بين الاجناس البشرية من اجل السيادة ومن الممكن تاويله تاريخ الصراع بين الافكار الدينية ،او بعده تاريخ التقدم العلمي والصناعي ،ولكن التفاؤل التاريخي الساذج عند هيغل وكونت وماركس ليس اقل وهما من المذهب التاريخي المتشائم عند افلاطون واشبنجلر ويعد هذا امرا سيئا جدا بسبب الادعاء بالقدرة على التنبؤ بتاريخ البشر وهو تصور للتاريخ يتصف بالغرور([[571]](#footnote-572)) .

 ولا يعترض بوبر على عد هذه الافكار وجهات نظر لكنه يرفض هذه النظريات لان عرضها يتم على اساس انها نظريات علمية تعبر عن حقيقة موضوعية فاصحاب هذه التاويلات يعرضونها على انها مذاهب او نظريات فيقرون ان كل تاريخ هو تاريخ صراع بين الطبقات او ما الى ذلك وهم اذا اكتشفوا شيئا من الخصوبة في وجهة نظرهم وتبينوا ان كثيرا من الوقائع يمكن تنظيمها وتاويلها في ضوئها فهموا ذلك خطا على انه تاييد لمذهبهم ،بل برهان على صدقه ويشير بوبر دائما الى ان هذه النظريات الحديثة والمعاصرة في التاريخ قد تاثرت بالتطور العلمي وما نتج عنه من قوانين علمية في العلوم الطبيعية فتصور اصحاب هذه النظريات بانهم ينشاون قوانين للمجتمع شبيهة بالقوانين الطبيعية فلقد تاثر التاريخيون المحدثون تاثيرا عظيما بنظرية نيوتن وخاصة بما لها من قدرة على التنبؤ بمواضع الكواكب السيارة بعد زمان طويل([[572]](#footnote-573)) . ان اصحاب المذهب التاريخي يستخدمون الفاظا مثل فكرة الديناميكا , والحركة التطورية للمجتمع , وهذه الالفاظ – حسب بوبر – منقولة كلها من علم الطبيعة والاجتماع وقد كان استخدامها سببا في ظهور سلسلة من الاراء الخاطئة المدهشة , وهي من خصائص ذلك التقليد الاعمى لعلم الطبيعة وعلم الفلك , ولهذا رفض بوبر القول باننا سوف نظفر بقوانين حركة المجتمع كما عثر نيوتن على قوانين حركة الاجسام الطبيعية , فمثل هذه القوانين لن يكون لها وجود , كما ان هذه الاراء تستند الى سوء فهم جسيم لمنهج العلم وخصوصا الى تجاهل التمييز بين التنبؤ العلمي والنبؤة التاريخية([[573]](#footnote-574)) ، لذلك منذ البداية هاجم بوبر الاتجاهات التجريبية في مذهب التاريخ لانه راى ان لها تاثيرا خبيثا في فلسفة المجتمع والسياسة كما اكد انه حاول ان يظهر دلالة المذهب التاريخي بعّده بناءاً عقلياً يستحوذ على الاهتمام وحاول ان يحلل منطقه , الذي كثيرا ما يكون دقيقا , قويا خادعا كما حاول التدليل على انه يعاني من نقص متاصل فيه ولا سبيل الى اصلاحه ([[574]](#footnote-575)) .

 ان علوم الطبيعية هي العلوم القابلة للتكذيب ويمكن ان تصاغ في قانون ؟ يقول بوبر ان المعيار قد اوضح ان علماء الطبيعة يصوغون فروضا ثم يحاولون تفسيرها في ضوء الوقائع , اما العلوم التاريخية فليس ممكنا ان يضع المؤرخ فرضياته ثم يعمل على تفسيرها في ضوء الاحداث التاريخية , كما يوجد اختلاف بين طبيعة العلمين , فاحداث التاريخ فردة ما يهمنا فيها اسبابها وتفسيرها و نتائجها وهي مناقضة للعوم الطبيعية فهي علوم تعميمية لا يهمها الاحداث الفردة بل تهتم بالقوانين الكلية العامة التي تحكمها ، ان النظريات التاريخية غير قابلة للاختبار – حسب بوبر- وما هي الا " اشباه النظريات " وهي مختلفة تماما عن النظريات العلمية القابلة للاختبار والتكذيب وهي مجرد سرد للحوادث التاريخية , كان وضعها من قبل المؤرخ ومن الاستحالة اذن اختبارها او تكذيبها ([[575]](#footnote-576)) .

 لذلك لايمكن للتاريخ ان يكون علما وسمى بوبر هذه النظريات التاريخية باسم تاويلات وليست نظريات علمية فهي نظريات غير قابلة للتكذيب , الا انه من الممكن لوقائع تاريخية ما ان تلائم تاويلات عدة , لكن من جهة اخرى من المستحيل الحصول على وقائع اكثر تمثل تجربة فاصلة كالوقائع التي تكذب النظريات الطبيعية كنظرية كبلر ونيوتن , على سبيل المثال ، فالتاريخ بدون معنى – حسب بوبر – ومن الممكن ان نجعل له معنى فمثلا يمكن ان نؤول التاريخ من اجل المجتمع المفتوح ومن اجل اعطاء الحرية للعقل ومن اجل العدالة والمساواة ومن اجل التحكم في الجرائم الدولية والتي تعرف باسم الحروب اي اننا ندرس التاريخ لاننا نهتم به رغبة منا في ان نتعلم منه شيئا نستفيد منه في حل مشاكلنا([[576]](#footnote-577)) . فعلى سبيل المثال في العلوم الفيزيائية على الرغم من امتلاك العلماء نسبة كبيرة من الوقائع يظلون محتاجون الى وقائع جديدة لاختبار النظرية القديمة اما في التاريخ او علم الاجتماع فمن المستحيل الحصول على تاويل واحد لوقائع تاريخية محددة مسبقا اذ ان هناك انواع من التاويلات لا تتفق مع السجلات المقبولة فهناك تاويلات بحاجة الى فروض عديدة مساعدة لتفادي التكذيب بواسطة السجلات الموجودة وهناك تاويلات بمقدورها الربط والشرح بين مجموعة كبيرة من الوقائع التاريخية وهي التاويلات الاكثر قبولا وعليه فالتاويلات او التفسيرات للتاريخ لا تخضع لقواعد معيار القابلية للتكذيب وبالتالي لا يمكن جعل التاريخ علما قابلا للتكذيب اي ان الغالب على هذه التاويلات – حسب بوبر – لا يمكن اختبارها اذ انها لا تقبل التفنيد , عليه فكل الشواهد التي يبدو انها تؤيدها لا قيمة لها ولو بلغت نجوم السماء عددا مثل هذه النظرية الانتخابية او هذه البؤرة التي نركز فيها اهتمامنا التاريخي واذا كان يستحيل التعبير عنها في صورة فرض قابل للاختبار يمكن ان نطلق عليها عبارة تاويل تاريخي([[577]](#footnote-578)) .

لقد لاحظ كارل بوبر خطا التنبؤات التي افترضتها النظرية الماركسية ذلك ان كارل ماركس استنادا الى قوانين تطور المجتمع التي بتدعها تخيل انها صحيحة ودقيقة , تنبا بحدوث ثورة اشتراكية في المجتمعات الراسمالية الاكثر تطورا , لقد اعتقد كارل ماركس ان الاشتراكية تمثل عهدا يلي عهد الراسمالية في التطور التاريخي وان بريطانيا هي اول دولة في التاريخ تدخل عهد الراسمالية , فاستنادا الى نظرية ماركس يجب ان تكون بريطانيا اول دولة تدخل عهد الاشتراكية بسبب القوانين الموضوعية التي ستقودها حتما للاشتراكية بيد ان الواقع الموضوعي الملموس المتحقق اثبت خطا نظرية ماركس , اذ لم تحدث ثورة اشتراكية في بريطانيا بسبب من وجود عوامل جوهرية لم ياخذها ماركس في حساباته ، وقد حاول لينين ان يسوغ هذا الاخفاق لا سيما عندما لاحظ ابتعاد افكار كارل ماركس عن تطورات الاحداث في القرن العشرين بتاكيده ان قوانين ماركس لا تزال صحيحة وان سبب توقفها عن العمل يعود لاسباب موسمية وقد قام لينين بتنظير مثل هذه التسويغات في كتابه الموسوم " الامبريالية اعلى مراحل الراسمالية " حيث ذكر لينين ان سبب توقف قوانين ماركس عن العمل يعود الى دخول الدول الراسمالية مرحلة الاستعمار وما ترتب عليها من نهب لثروات العالم الثالث , الامر الذي مكن الطبقة الراسمالية من تخدير البروليتاريا بمنحها مكاسب مادية كانت السبب في التوقف الوقتي لحركة المجتمع نحو الامام بيد ان لينين تجاهل حقيقة دخول الدول الراسمالية مرحلة الاستعمار منذ القرن الثامن عشر وليس القرن العشرين , ان تسويغات لينين الهمت بوبر ان يبدا بدراسة المعرفة العلمية وتمييزها عن المعرفة غير العلمية او ما يمكن تسميته ميتافيزيقا , لقد لاحظ بوبر ان الماركسيين باختلاف فئاتهم يبحثون دائما عن اعذار يسوغون بها توقف قوانين ماركس عن العمل ([[578]](#footnote-579)) .

ولم ترق اطروحات بوبر السابقة للفلاسفة الماركسيين الذين صنفوا بوبر ضمن الفلاسفة الوضعيين الجدد والبرجوازيين المعاصرين الذين ينفون عموما امكانية التوصل الى معرفة صحيحة لا تدحض استنادا الى مبدا القابلية للتكذيب بل وسخروا اي الماركسيين , من بوبر , وراوا اذا طبقنا افكار بوبر حتى النهاية لتوصلنا الى نتيجة تقول ان على العلماء ان يضعوا النظريات التي يمكن دحضها بشكل اسهل واسرع وفي مثل هذه الحالة يمكن ان نعتبر ان اي هاو او حتى اي جاهل هو عالم كبير وذلك لانه بامكانه وضع نظرية تدحض بسرعة , هذا هو الهراء – حسب الماركسيين – الذي تؤدي اليه النسبوية المعاصرة ([[579]](#footnote-580)) .

 ولعلنا نلمس بعض التشابه بين طروحات بوبر وبين طروحات لينين وماركس ، فلينين هو الاخر لم يقبل ببعض المحاولات التي حاولت الربط بين علوم الطبيعة وعلم الاجتماع خصوصا محاولة نقل المفاهيم العلمية الى مجال العلوم الاجتماعية ووصفها بانها محاولة عقيمة من اولها الى اخرها , ذلك ان مفاهيم ( الاصطفاء ) و (تمثل وعدم تمثل) و(الطاقة ) و( الميزان الطاقي) – حسب لينين – عندما تطبق في مجال العلوم الاجتماعية لا تعدو كونها جملا جوفاء , وفي حقيقة الامر لا يمكن الانقطاع الى بحث الظواهر الاجتماعية , وايضاح الطريقة في العلوم الاجتماعية بمساعدة هذه المفاهيم , فليس اسهل من ان نلصق لصاقة ( طاقية ) او (حيوية – سوسيولوجية ) على ظواهر مثل الازمات والثورات وصراع الطبقات .. الخ , لكن ليس ما هو اعقم واكثر مدرسية واشد مواتا من هذا العمل , وماركس هو الاخر كان اساس نقده للانج ليس في ان الاخير يحشر المالتوسية بصورة خاصة في علم الاجتماع , بل في ان نقل المفاهيم البيولوجية على العموم الى مجال العلوم الاجتماعية تشدق خالص وسواء , كان الباعث على هذا النقل نوايا ( طيبة) ام الرغبة في دعم الاستنتاجات السوسولوجية الخاطئة فان التشدق يظل تشدقا مع ذلك([[580]](#footnote-581)) .

 في الختام تجدر الاشارة الى ان عنوان كتاب بوبر ( بؤس التاريخية ) قد حير بعض المراجعين الذين هم اكثر فطنة , فالمراد منه ان يكون تلميحا لعنوان كتاب ماركس الموسوم ( بؤس الفلسفة ) الذي كان بدوره يلمح لكتاب (فلسفة البؤس ) لبرودون . ([[581]](#footnote-582))

الخاتمة

لقد قاربت او اوشكت هذه المرحلة الاستكشافية في تاريخ الفكر الفلسفي على الانتهاء ، ولعل السؤال الذي يطرحه القارئ الكريم ، ما الفائدة وما هي النتائج التي تم التوصل اليها بعد هذه المرحلة الطويلة والشاقة ، وحينما يكون العمل في حقل المعرفة والبحث الاكاديمى ، كما هو حال اطروحتنا هذه فان السؤال ينصرف الى البحث عن المغانم المحققة والفائدة المرجوة والجدوى الفعلية المفترضة من الدراسة البحثية وقدرة تلك الدراسة على اثارة الاهتمام بالمشكلات المبحوثة لا سيما والاطروحة تناقش موضوع على جانب عظيم من الاهمية والخطورة في الوقت الراهن ، كما ان موضوع الاطروحة كان وما زال ذو حساسية مفرطة ، فهو على علاقة سواء كانت سلبا ام ايجابا مع الفكر الديني والفكر السياسي لا سيما المعاصر .

كذلك تبدو خطورة الموضوع لانه يناقش فلسفة تاريخ البشرية ككل واضعا النقاط فوق الحروف لا سيما فيما يتعلق بمصائرنا ومصائر ابناء جلدتنا ، فنحن لا نعيش في الكهف الافلاطونى منعزلين بل نحن على صلة بغيرنا وبالاخر سواء شئنا ذلك ام ابيناه ، ولا تدعي هذه الاطروحة انها جاءت بالحلول الجاهزة والاخيرة والتي لا يرقى اليها الشك من بين يديها ومن خلفها ، بل هي لا تعدو كونها تساؤلات ومشاريع لمقترحات قد تكون صائبة وقد تكون مخطئة ولكن المهم في المسالة هو ان تلك المشاريع تهدف الى خدمة البشرية ككل بغض النظر عن هويتها وجنسيتها ولونها وديانتها وقوميتها .

هذا وقد توصلنا بعد الدرس والتحليل والنقد والمقارنة الى استخلاص نتائج منها ، فيما يخص مفهوم المادة لغةً راينا ان هناك تشابها كبيرا بينا بين الفلاسفة بشانها ، اما اصطلاحا فقد اختلف معنى المفهوم حسب التوجهات الفكرية والمنطلقات الفلسفية لهذا الفيلسوف او ذاك ، وقد تعرض مفهوم المادية الى تحريف وتشويه وخلط قديما ولحد هذه اللحظة ، واصبح اساس الهجوم على الفلسفة المادية عموما والماركسية خصوصا وهو القول ان الفلسفة الماركسية فلسفة مادية ويقوم هذا الهجوم على تشويه كلمة مادية فيختفي معناها الفلسفي الصحيح ليضفي عليها معنى اخلاقيا للطعن فيها فتصبح المادية هي اللااخلاقية او الرغبة الجامحة في المتع واقتصار الانسان على حاجاته المادية فقط مع ان هذا المعنى للمادية في الحقيقة ينطبق على كثير من الفلسفات غير الماركسية ، كالبراجماتية فلسفة الراسمالية بوصفها طبقة مستغلة تقيم راحتها على شقاء المستغلين ، الامر الذي بينه انجلس ، بقوله ان الضيق الافق يفهم من المادية الشره ، والشهوة ، والملذات الجسدية والبخل والطمع وحب المال في حين يفهم من المثالية الايمان بالفضيلة وحب الانسانية جمعاء والايمان بعالم افضل ، ويوضح انجلس ان هذا الوهم القائل بان جوهر المثالية الفلسفية يتالف من الايمان بمثل اخلاقية ، اي اجتماعية قد ولد خارج الفلسفة ، كما بين انجلس المعنى الصحيح للمادية وهو النظرة للعالم اي طريقة في فهم ظواهر الطبيعة اعتمادا على مبادئ محددة وكذلك فيما يتعلق بالحياة الاجتماعية ، كما تصح هذه النظرية للعالم في جميع الظروف فهي اساس عدد من العلوم وهي بهذا تكون تفسيرا عاما للعالم يجعل للاعمال العالمية اساسا متينا وهي بذلك نظرية .

فضلا عن مفهوم المادة ، تعد المفاهيم المستخدمة في حقل الدراسات التاريخية مفاهيم ملتبسة وغامضة ومصدرا للكثير من الارباك والتشوش وذلك بسبب تبدل الظاهرة التاريخية وتغيرها وتطورها وعدم ثباتها على حال واحد ، على عكس الظاهرة الطبيعية ، كما ان جزءا من غموض والتباس مفهوم التاريخ يعود الى الخلط بين التاريخ وقواه التي هي الحضارة المدنية والثقافة وان عدم الاكتراث بمناقشة الالفاظ يصاحبه في المعتاد تشوش في الافكار حول الاشياء ومفاهيمها ، بناءا عليه تكون الفهرسة الصحيحة للتاريخ وقواه تقوم في ان التاريخ هو مجمل الخبرة الانسانية في الحضارة والثقافة والمدنية وان الحضارة سياسة واخلاق وتشريع هي القوة التنظيمية في التاريخ وان الثقافة علما وادبا وفنا هي قوة التاريخ الابداعية وان المدنية زراعة وصناعة وعمارة هي القوة المادية في التاريخ .

اما عن فلسفة التاريخ فقد تضاربت بين تفسيرات مثالية للتاريخ منها التفسير الديني للتاريخ او جماعة القول بالعناية الالهية بالتاريخ الذي يرى اصحابه ان التاريخ عبارة عن سيناريو كتبه الله ويمثله البشر وان هناك عناية الهية بالتاريخ ، واخرين يرون في الافكار القوة الدافعة والمسيرة للتاريخ ، كل هذه التفسيرات المثالية للتاريخ سواءاً من فسرته بالروح العالمي ام الكلي ام الفكرة المطلقة وغيرها من التفسيرات لم تمس كبد الحقيقة وهي بعيدة كل البعد عنها ويعد البحث والتحليل والمقارنة راينا ان لا وجود لعناية الهية مقدسة او روح للعالم او اي شيء من هذه التجريدات التي افترض في وقت ما انها توجه مجرى الاحداث ، بل الصحيح هو ما راه ماركس ، ان التاريخ لا يصنع شيئا ، فليس لديه ثروة طائلة وهو لا يحارب اي معارك فالواقع ان الذي يفعل كل شيء هو الانسان الذي يحيا حقا والذي يملك والذي يحارب ([[582]](#footnote-583)).

اي ان التاريخ واقعي مادي لا مثالي ، انساني لا الهي ، دنيوي لا اخروي ، اي بصورة ادق لا ميتافيزيقيا ، الامر الذي اكده ماركس بقوله ، من السهل جدا صنع تاريخ العالم لو كان النضال لا يقوم الا ضمن ظروف تؤدي حتما الى النجاح ومن جهة اخرى قد يتسم التاريخ بطابع صوفي غيبي لو كانت الصدف لا تضطلع باى دور ، فان هذه الصدف تدخل هي ذاتها كجزء لا يتجزا في المجرى العام للتطور وتوازنها صدف اخرى ، ولكن التسارع والتباطؤ رهن بمقدار كبير بهذه الصدف التي ترد بينها ايضا صدف اخرى ، مثل طبع الناس الذين يقفون في البدء على راس الحركة([[583]](#footnote-584)) .

فمن غير المجدي لاى طالب علم ان يجيب على كل مسالة في التاريخ بالقول انها ترجع الى اصابع الله ، ان وجه الغرابة في هذه النظرة هو انه يبدو انها تنظر الى الدين مثل ( الجوكر ) في ورقة اللعب الذي نحتفظ به من اجل الالعاب التي لا يمكن كسبها باتباع اي وسيلة اخرى ، كما ان هذه النظرة تناقض القول بالمكانة المستقلة للتاريخ وتكامله فمن الصعب التوفيق بين تكامل التاريخ والاعتقاد في قوة فوق التاريخ يتوقف عليها معناه واهميته سواء اكانت القوة اله شعب مختار او اله مسيحي او روح العالم لهيغل ، فينبغي ان يحل المرء مشكلته دون رجوع لاي اله الي او ان التاريخ لعبة ليس بين اوراقها(جوكر) كما يقال ([[584]](#footnote-585)).

وبشأن التاريخ الماضي راينا ان ولع الانسان بمعرفة ما حدث في الماضي جعله ينظر الى ذلك الماضي نظرة تقديس وتعظيم حتى جعله مرجعا ومعيارا يقيس به الحاضر ويستشرف به المستقبل ولا يرى غير ذلك مرجعا لا سيما تاريخنا العربي الاسلامى ، لذلك يكثر في الوقت الحاضر ولحد هذه اللحظة تداول كلمات مثل امير وخليفة ، وامارة وخلافة وغيره من القاب التاريخ الماضي ونحن نعيش في القرن الواحد والعشرين ، كما يكثر النقاش ويحتدم الجدال حول مشاكل وخلافات جرت سابقا في تاريخنا الاسلامى ويراد سحبها الى الوقت الحاضر ، وفي حقيقة الامر نحن لا نستطيع ان نطلب من التاريخ الماضي اجابات مباشرة وحلول عن اسئلة ومشاكل لم تطرح فعلا عليه ([[585]](#footnote-586)).

وفي الفلسفة اليونانية وجدنا ان تلك الفلسفة لم تجعل من التاريخ موضوعا لتاملها ، كما اهتمت بطبيعة الكون وحركته وان النظرة اليونانية للزمن كانت على اقتناع راسخ بان الاحداث لا تقع اعتباطا وانما طبقا لدورة متكررة من الميلاد والحياة والاضمحلال وان هذه النظرة الدورية للكون كله هي النظرة الميتافيزيقية التي سيطرت على الروح اليونانية وان الشذرات والاضاءات البسيطة التي ظهرت في فضاء الفكر اليوناني والتي اهتمت بالانسان والمجتمع والتاريخ عند السفسطائيين وسقراط وربما افلاطون وارسطو ظلت مغلوبة على امرها في البنية الكلية للفلسفة الطبيعية اليونانية ، اي ان الفلسفة اليونانية ولا سيما الطبيعية منها كانت تنظر الى الخارج اي خارج الذات اكثر منها نحو الداخل اي داخل الذات او نحو النفس الانسانية ولم تنشغل بالانسان الا بعده جزءا من الطبيعة ، ولقد راينا ان الفلسفة اليونانية قد بدات مادية فكان الجواب عن التساؤل بشان الحقيقة القصوى على لسان طاليس ليضع طبيعة هذه الحقيقة في الشيء المادي الحسي ( الماء ) ، اما الفيلسوفان الاخران انكسمندر وانكمانس فهما ماديان ايضا وقد سادت في هذه الفلسفة نظرة احادية مادية او مادية احادية نبعت اصولها من مدرسة ملطية اذ عد فلاسفتها ان اصل الاشياء واحد ودعوة بالعنصر او المادة او الاصل الاول وعدوه قديما حيا ولهذا يطلق على مذاهبهم باسم حيوية المادة ويدعون تبعا لذلك باصحاب المادية الحية ويمكن تسمية المادية اليونانية بالمادية الساذجة او العفوية وهي كانت تعكس علوم تلك المدة من الزمن .

وتساءلنا كيف امكن لطاليس التوصل الى القول بالماء اصلا للكون وسبقه للاسلام في ذلك ، في قوله تعالى ( وجعلنا من الماء كل شيء حي ) ([[586]](#footnote-587)). وتاسيسا على تلك المنطلقات الفلسفية راينا ان الانسانية التي توصلت في شخص طاليس وغيره من الفلاسفة الطبيعيين الى جملة من المعارف العلمية ، تستطيع قراءة الواقع قراءة صحيحة او اقرب الى الصحة كما تستطيع اعطاء الحلول لمشاكل الواقع المعاش و ادارة شؤونها بمعزل عن الاديان او الالهة ، الامر الذي تطرحه الاحزاب العلمانية بفصلها الدين عن الدولة والسياسة بوصفه خطوة اولى على طريق الديمقراطية والحرية الانسانية ، ولعل القارئ يرى في هذا الصدد وللوهلة الاولى ان اطروحتنا جاءت بمثابة مباركة فلسفية للعلمانية ولكن في حقيقتها لا تعدو كونها استنتاج مبني على تحليل لواقع العراق المليء بالتعددية الدينية والطائفية والقومية ، كما لا تعدو كونها فلسفة لتاريخنا تخدم كمنطلقات من اجل تغيير الواقع بشكل يخدم الانسان العراقي ، فالتغيير الذي اراده ماركس للواقع لا يكون صحيحا وبناءا الا متى قام على تفسير صحيح لذلك الواقع ، اي ان التغيير مبني على التفسير .

وراينا ان هناك اتجاهان رئيسان في الفلسفة لا ثالث لهما ، هما الاتجاه المادي والاتجاه المثالي سادا في التاريخ الفلسفي العام وكان لكل منهما موقف متميز في مباحث الفلسفة ، مبحث الوجود والمعرفة ومبحث القيم وكذلك فلسفة التاريخ المادية او المادية التاريخية وهي الجانب التطبيقي للمادية الجدلية في مجال دراسة المجتمعات ، والمادية الجدلية هي منطق وانطولوجيا وابستمولوجيا الماركسية والمادية التاريخية هي اخلاقها وعلمها السياسي وفلسفتها في التاريخ و حاولنا الرجوع الى المنابع الاصلية للفكر الماركسي اي ما كتبه ماركس وانجلس ولينين لنبين اصالة هذا الفكر ونوضح التشويه والتحريف الذي لحق به على مدى القرون ، اما عن قصد وغير قصد ، لدرجة يمكن القول معها ان التشوهات والتحريفات سواءاً كانت عن قصد ام غيره كانت ملازمة للماركسية منذ كتب ماركس كتبه الاولى ، فبعد اكمال ماركس لكتابه راس المال شوهت افكاره وفهمت خطا ، فعلى سبيل المثال لا الحصر بين ماركس الاخطاء الفادحة التي وقع بها لاسال باستعارته من كتب ماركس عبارات وكلمات بصورة حرفية لهدف الدعاية ([[587]](#footnote-588)).

وبعد كتابة البيان الشيوعي ظل التشويه والتحريف على حاله ، فافرز لنا ان الماركسيين يدعون الى هدم الاسرة والى شيوعية النساء وقلنا في حينه ان الدعوة الى شيوعية النساء ترجع الى افلاطون كما راينا كيف بين ماركس ان هذا الفهم الخاطئ قد وقع فيه الراسماليون عندما سمعوا اننا ندعوا الى ان تكون ملكية وسائل الانتاج عامة مشتركة بين الجميع ففهم الراسمالى ان المراة يسري عليها هذا القانون ، اي ان تكون مشتركة بين الجميع لانها عند الراسمالى عبارة عن وسيلة انتاج ، كما راينا ان العلاقة بين الرجل والمراة قد تطورت بشكل كبير ومتنوع على طول التاريخ البشري لدرجة تجعل تلك الثورة ضد الماركسية في هذا الجانب تخفو بعض الشيء ووجدنا في تاريخنا العربي الاسلامى انواع من العلاقات بين الرجل والمراة اقسى بكثير من شيوعية النساء المزعومة ، وليس دفاعا عن ماركس ، يجب ان لا يغيب عن بالنا ونحن نناقش هذه المسالة العامة والخطيرة في الفكر الماركسي ، اي شيوعية النساء ، ما يدور من احاديث وفتاوى كثيرة ومتنوعة حول الانكحة وتعدد انواعها بتعدد ظروف الحياة وتعقدها وتنوعها ، بين زواج شرعي تقليدي وزواج متعة واخر سري واخر عرفي واخر مسيار وغيره وتضارب الاراء الفقهية بين شرعية هذا او ذاك .

اما عن موقف الماركسية من الدين فقد وجدنا ان تلك الكلمة التي ظلت ترددها الببغاوات الدينية والاجتماعية والسياسية ، الدين افيون الشعوب ، كانت مبررة تاريخيا ولا يقصد بها الاسلام واستنادا الى الرسائل الكثيرة التي تبادلها ماركس وانجلس حول العرب والدين الاسلامى راينا ان ماركس وانجلس لم يتناولا الدين الاسلامى من هذا الجانب ، اي كونه افيون ام لا بل تناولاه من جوانب اجتماعية واقتصادية واصفين ما جاء به الرسول محمد  بالثورة الدينية والثورة المحمدية الامر الذي يوضح بجلاء ان لرجال الدين بمساعدة رجال السياسة قد لعبوا دورا كبيرا في هذا التحريف ليضمنوا كره الجماهير للماركسية وليقيموا سدا كبيرا فيما بينهما وذلك لاغراض مادية اقتصادية بحتة ، لذلك ينبغي ان لا يغيب عن بالنا ونحن نناقش هذه المسالة الهامة في حياتنا ، اي نظرة الماركسية للدين ما يجري على الساحة العراقية من قتل وابادة وتدمير للشعب العراقي ، حسب فتاوى دينية وافدة من خارج العراق ، تلك الفتاوى التي تعكس وتخدم تطلعات وتوجهات الدولة الام التي صدرت منها ، فعلى سبيل المثال لا الحصر ، هذه الفتوى للقرضاوي المصري ، وتلك لعبد الله بن باز السعودي ، واخرى لفلان السوري واخرى لفلان الايرانى ، وكل يغني على ليلاه .. لقد ضاع الشعب العراقي المظلوم والبريء ودفع من دماء ابناءه وبناته وشيوخه واطفاله ثمنا ، تبعا لتلك الفتاوى الدينية الوافدة والتي تعكس وتخدم تطلعات وتوجهات ومصالح دولة المفتى ، مما يؤكد ان الدين اذا اصبح مطية لرجاله وللسياسيين خصوصا يؤدي الى نتائج كارثية عظمى مما يدعونا والحالة هذه الى القول ان الدين يوارنيوم الشعوب الامر الذي يطرح البديل الاخر اي العلماني بفصله الدين عن الدولة والسياسة احتراما وتقديسا له وحفاظا عليه من الانزلاق في الاعيب السياسية الخبيثة وكذلك حفاظا لحريات افراد الشعب المتعدد الالوان والاطياف والاديان والمذاهب والاعراق .

ومن هذه النقطة اي نظرة الماركسية للدين لنا وقفة مع الاحزاب الشيوعية العربية فقد اخفقت تلك الاحزاب في تقدير هذه المسالة ، فيرى احد الباحثين العرب ان الاحزاب الشيوعية العربية لم تفعل شيئا من اجل تطوير هذا الجانب من الماركسية ، وظلت عبارة ماركس ( الدين افيون الشعوب ) هي المسيطرة على الاذهان ، كما اسهمت تلك الاحزاب باهمالها لكل جهد في شرح الفكر الماركسي وموقفه من القيم الروحية بابقاء الماركسية في موقع الهجوم ، كما جعلتها لا تملك وسيلة للدفاع عن نفسها ، فبدت الماركسية في نظر الكثير من الذين نظروا اليها من هذا الجانب – اي رايها بالمسالة الدينية – نزعة الحادية مادية ترمي الى القضاء على الدين وعلى القيم الروحية ، وكان على تلك الاحزاب بوصفها مسؤولة عن نشر الفكر الماركسي وتطويره ان تعطي بعض التفسيرات الماركسية التي تساعد على تبديد جانب كبير من سوء التفاهم مع الفكر الماركسي ومع نظرته للقضية الدينية ([[588]](#footnote-589)).

واننا نتساءل لماذا اخفق الماركسيون او الشيوعيون العرب في تقدير الواقع العربي ، لماذا لم يعكسوه بصورة صحيحة او بصورة تقريبية ، وذلك اضعف الايمان ، ذلك الواقع بوصفه واقعا دينيا ، فاكثر الاقطار العربية كانت تدين بالدين الاسلامي او غيره من الاديان كالدين المسيحي ، الم يعرفوا او الم تصلهم ان الفلسفة الماركسية ترى ان المعرفة انعكاس للواقع في ذهن الانسان ، انعكاس الواقع بما يحويه من القوانين التي تسيره وتحركه ، فلو استطاعوا عكس الواقع العربي الديني عكسا امينا لاخذوا صيغة معلمهم بالتحوير او التعديل او التطوير او التبديل تلك الصيغة التي كانت بحد ذاتها انعكاسا لمدة تاريخية منصرمة عايشها ماركس وكانت السبب وراء قوله بتلك الصيغة ، ام انهم ارادوا في غمرة الحماس والاندفاع والاعجاب الباهر بالنظرية ان يقصوا الواقع العربي لكي يتلائم مع النظرية ، فوقعوا في احضان المثالية التي حاربها ماركس وانجلس ولينين مرارا وتكرارا وحذروا من الوقوع في تلك المثالية المشدودة دوما الى الفكر او الوعي او النظر مفصولا ومعزولا عن الواقع .

فذروة المثالية تكمن في عجز المفهوم عن ادراك العياني المشخص في صيرورته واقعا خاصا ، وعليه فان عجز الماركسيين العرب عن ادراك الخاص اي واقعهم ذاته انما يسجل مثالية مفهومية في قالب فكر عملي وهذا نتيجة اعتمادهم على الماركسية كفلسفة ، كفكرة ، كاساس ، اي انهم اعتمدوا على الفكرة وليس على الواقع ([[589]](#footnote-590)). فمن خلال هذا الفهم يتم التوصل الى نتائج مثالية بالرغم من الجزم بالمادية والجدل ، فما دام الامر بحثا عن تجلي الفكرة في الواقع ، لا بد من اجبار الواقع على القصور لياخذ مكانه في القالب المحدد ، فتحذف عناصر الواقع غير المناسبة ويؤول الباقي بشكل مصطنع ([[590]](#footnote-591)).

الم يقرأ الشيوعيون العرب التراث الماركسي ، فلو قرأوه لوجدوا ان فلسفتهم الماركسية لم تتهاون مع كل الوان المثالية على مر التاريخ ، فقد بين انجلس في معرض تقويمه لخطا هيغل هو انه اراد للكون شاء ام ابى ان يتناسب مع اطار فكري او نظري اعد مسبقا ، اي ان يتلائم قسريا مع الفكر او النظر وهذا هو جوهر المثالية ام ان السبب وراء اخفاقهم في شرح عبارة ماركس هو لشدة اعجابهم بماركس لم يستطيعوا التلاعب او التحوير او التعديل بفلسفته ومبادئه وتحولت الماركسية على يدهم الى دوغما طيقية قطعية وعقيدة جامدة ، وهم بهذا السياق تعاملوا مع الماركسية ، كنص لاهوتي غير قابل للنقاش والملزم في الوقت نفسه بعده صحيحا مطلقا كما اتبعوا منهجا لاهوتيا ينطلق من اطلاقية الفكرة وينسى نسبيتها وينطلق من الفكرة المجردة فينسا اساسها الواقعي ليصبح الفكر هو محدد الواقع وليس عكسه وهم بهذه العملية كانما يعيدون المرحلة تراجعيا من ماركس الى هيغل بعد ان قطعها ماركس متجاوزا هيغل ومندفعا واقعيا الى الامام ([[591]](#footnote-592)).

فالدوغما طيقية محاربة ومرفوضة ومنتقدة من ماركس وانجلس ولينين وهذا واضح من كون فلسفتهم الماركسية فلسفة ديالكتيكية وواقعية ، فقد بين انجلس ان نظريتهما في التاريخ هي قبل كل شيء مرشد للدرس وليست اداة بناء وفقا لاسلوب جماعة الهيغليين ([[592]](#footnote-593)). وهذا يبعد عن الماركسية كونها نظرية ثابتة وجامدة ، فالنظرية الصحيحة هي النظرية التي تغتني وتتطور بتطور الواقع وعلى اساس الممارسة والتطبيق ، بناءا على ما تقدم ، فالمسالة الاساسية في الماركسية والتي غابت عن الشيوعيين العرب هي منهجية ماركس العلمية فهي اساس العلم الماركسي اللينيني والتي تميز الماركسي من الدوغمائي ، كما ان الجوهري في الماركسية والذي غاب عنهم ايضا ، هي انه لا يمكن اعتبار اية فكرة على انها فكرة مطلقة ، او يجب اعادة تاسيس الايديولوجية في كل لحظة والا وقعنا في الدوغمائية ([[593]](#footnote-594)).

اما عن الاشتراكية الماركسية فنحن نرى انها نزعة اخلاقية ، فهي نزعة خيرية انسانية احتوت على قيم اخلاقية ذهبية تجسدت في فكرة نكران الذات باعلى واجل صورها والتي اقتربت من مضمون اكثر الاديان ، يقول الرسول محمد  ( لا يؤمن احدكم حتى يحب لاخيه من الخير ما يحب لنفسه ) ([[594]](#footnote-595)). فالرسول  ربط الايمان بالله واليوم الاخر بمساعدة المسلم لاخيه المسلم كما يشير الحديث الشريف ، الى ان من لا يساعد اخيه المسلم ليس بمؤمن ، كما قيل في الاسفار ما غصصت بلقمة الا لان غيري كان احق بها مني ، ما احوجنا الى تلك النزعة الاشتراكية ونحن نعيش فارقا طبقيا بين الاغنياء والفقراء مما افرز وجود طبقتين متناقضتين متنافرتين في قطبين يزدادان بعدا واتساعا ، فلو لا مساوئ استغلال الانسان لاخيه الانسان لما كان هناك جوع وفقر في مكان وبطر وبطنة في مكان ([[595]](#footnote-596)). فهذه النزعة الاشتراكية الانسانية هي الدواء الناجع لكل امراض المجتمع المادية الاقتصادية والمعنوية ، اي الاخلاقية ، لا سيما اذا علمنا ان الثانية تتعلق بالاولى تعلقا مبنيا لا انفصام له .

و راينا كيف فشلت الراسمالية في اسعاد البشرية وبينا كيف كانت التناقضات ملازمة لها منذ بداية نشوئها كما راى ماركس ، بل ولحد هذه اللحظة وما يبدو لنا نصرا ظاهريا للراسمالية هو في حقيقته يعكس خيبة امل في هذا النموذج البائس الذي لا هم له سوى الربح السريع وقد حاول ساسة الدول الراسمالية تلافي هذا العجز بين مدة واخرى لكنهم كانو يقعون في اخطاء اكبر فمرة من اجل نشر الديمقراطية وحقوق الانسان ومرة بمحاربة الارهاب واخرى بالبحث عن اسلحة الدمار الشامل وغيرها من الاقنعة التي هيهات ان تخفي وجه الراسمالية البشع فكل هذه الالاعيب السياسية وغيرها كالعولمة على سبيل المثال والتدخلات العسكرية لا تعدو كونها بناءا فوقيا سياسيا يعكس توجهات القاعدة المادية التحتية للراسمالية وفي هذا الصدد ينبغي الاشارة الى الاختلاف بين تخبطات حقيقية اصيلة في بنية الراسمالية كنظام وبين ما يبدو لنا من فوضى في ادارة شؤون البلدان التي احتلتها امريكا كالعراق وافغانستان ، فما يبدو لنا ظاهريا فوضى هو في حقيقته وباطنه وتبعا لمريديه من الساسة الامريكان هو فوضى بناءة وهي عبارة عن محاولة احداث تغيرات جوهرية وجذرية في البنية الاجتماعية والاقتصادية لبعض الدول عن طريق التدخل من الخارج ([[596]](#footnote-597)). الامر الذي سيفضي مستقبلا الى تحقيق اهداف استراتيجية عولمية راسمالية ، وتعد نظرية الفوضى البناءة وغيرها من النظريات والطروحات التي يطلقها الساسة الامريكان بين الحين والاخر بناءا فوقيا سياسيا يعكس تطلعات وتوجهات القاعدة المادية التحتية اي المراكز الراسمالية ، ولعلنا نرى ان فكرة تقسيم العراق الى اقاليم وما يستتبعه من سياسات التنافر والتباعد بين مكونات الشعب العراقي وما يجري من محاولة مسح للذاكرة التاريخية العراقية عن طريق تحطيم وتدمير الرموز التاريخية التي تعد احدى معالم الهوية العراقية ، كالقضاء على بعض النصب التاريخية كنصب ابي جعفر المنصور وتفجير المقامات الدينية وغيرها من الرموز التاريخية ، ما يعد غزوا ثقافيا عولميا يريد هدم الذات العراقية وتغييرها بما يخدم مصالح وتوجهات الراسمالية العالمية ([[597]](#footnote-598)).

اما النقد العالمي فقد راينا ان هناك نقدا ذاتيا اي نقد الفكر الماركسي نفسه وهو نقد توجه به فلاسفة ماركسيون واكثر تلك النقود انما كانت رد فعل للسياسات الستالينية لان اكثر المنتقدين ، ان لم نقل معظمهم انطلق في نقده ذاك من ماركس وانجلس ولينين ، وهناك اسباب اخرى لنقدهم هو اعجابهم بالثورة العلمية اي ثورة المعلوماتية والالات الحاسبة وعدم استفادت الفكر الماركسي انذاك من تلك الثورة في توجهاته الاشتراكية ، فقد بقي ذلك الفكر – حسب زعمهم – راكدا محافظا ، وهناك نقد خارجي توزع بين نقد المذهب التاريخي عموما الذي تنتمي الماركسية اليه واخر ينطلق من فشل التجربة الاشتراكية السوفيتية وراينا ان فشل نموذج في التطبيق لا يعني فشل النظرية ككل واكثر الاراء اكدت ان سبب فشل النموذج السوفيتي راجع الى البيروقراطية في الحكم فضلا عن اسباب اخرى بعضها ذاتي واخر موضوعي .

# المصادر

# قائمة المصادر

### ما بعد القران الكريم

1. ابراهيم ، د . زكريا : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ط1 ، القاهرة 1968
2. ابن تيمية : الزهد والورع والعبادة ، تحقيق : حمادة سلامة ، اشراف : د. محمد عويضة مكتبة المنار ، ط 1 ، الاردن – الزرقاء 1987 .
3. ابن خلدون : المقدمة ، دار القلم ، ط1 ، بيروت ، 1978 .
4. ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ، اشراف د. محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، 1988.
5. ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ط2 ، القاهرة 1960
6. ابن رشد : رسالة ما بعد الطبيعة ، تحقيق رفيق المعجم وجيرار جهامي ، دار الفكر اللباني ، ط1 ، بيروت ، 1994 .
7. ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، مراجعة وتقديم د. ابراهيم مدكور ، تحقيق د. سليمان دنيا واخرون ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، ط1 ، القاهرة ، 1960.
8. ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، السماع الطبيعي ، تصدير ومراجعة د . ابراهيم مدكور ، تحقيق سعيد زايد ، الهيئة المصرية العامة للكتب ط1 ، القاهرة 1983 .
9. احمد ، د . قيس هادي : دراسات في الفلسفة العلمية والانسانية ، مكتبة المنصور ط1 ، بغداد 2000
10. ادوارد كار : ما هو التاريخ ، ص ص 79 ، 80.
11. ار سطو : فن الشعر ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ن دار الثقافة ، ط2 ، بيروت 1973 .
12. ار سطو: علم الطبيعة ، ارسطو : الكون والفساد ، نقله من الاغريقية الى الفرنسية : بارتلمي سانتهلير، نقله من العربية : احمد لطفي السيد ، الدار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1935
13. ارسطو : الكون والفساد ، نقله من الاغريقية الى الفرنسية : بارتلمي سانتهلير نقله من العربية : احمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر ، طبعة بلا تاريخ
14. ارسطو في النفس ،ترجمة: اسحاق بن حنين ، تحقيق : د. عبد الرحمن البدوي ، دار القلم ، بيروت طبعة بلا تاريخ
15. ارسطو علم الاخلاق الى نيقوماخوس ، ترجمة من اليونانية الى الفرنسية: بارتلمي سانتهلير ، نقله الى العربية : احمد لطيف السيد دار الكتب المصرية ، القاهرة 1924
16. ارسطو : في السماء والاثار العلوية ، حققها وقدم لها : د. عبد الرحمن بدوي ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط 1، القاهرة 1961 .
17. ارنست ماندل : النظرية الاقتصادية الماركسية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الحقيقية للطباعة والنشر ، ط1 بيروت 1972 ، ﺟ 1، ص ص 98 ، 99 .
18. اسماعيل , د . ابراهيم : يسار جديد ام متجدد ؟ , طريق الشعب , العدد 48 , السنة 71 , تشرين الثاني 2005 .
19. اشبنجلر ، اوزفلت : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة احمد الشيباني ، افاق الفكر المعاصر ، ط1 ، بيروت ، 1964 .
20. اغروس , روبرت م وستانسيو , جورج ن : العلم في منظوره الجديد , ترجمة كمال خلا يلي , اصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون و الادب ط1 , الكويت 1989
21. افلاطون : الجمهورية ، نقله الى العربية : حنا خباز ، مطبعة بابل ،ط2 ، بغداد ، 1986
22. افلاطون : الطيماوس واكريتيس ، ترجمة الاب فؤاد جرجي بربارة ، تحقيق وتقديم البيرريفو ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي ، دمشق 1968
23. افلاطون : برتو جوراس ، ترجمها الى الانكليزية : بنيامين جويت ، ترجمة ودراسة : د.محمد كمال الدين يوسف ، راجعها : د. محمد صقر خفاجة ،طبعة بلا تاريخ
24. افلاطون : فيدوس ( في خلود النفس ) ترجمة : د. عزت قرني ، مكتبة الحرية الحديثة ، ط2 ، القاهرة , 1979
25. ال ياسين , جعفر : فلاسفة يونانيين . من طاليس الى سقراط ، طبعة الارشاد ، ط1 ، بغداد , 1971
26. الاعسم ، د . عبد الامير : المصطلح الفلسفي عند العرب ، مكتبة الفكر العربي ،ط1 ، بغداد 1985
27. الالوسي ، د . حسام محي الدين : الفلسفة اليونانية ، دار الحكمة للطباعة والنشر ط1 ، بغداد 1991 .
28. الالوسي ، د . حسام محي الدين : الفلسفة والانسان ، دار الحكمة للطباعة والنشر ط1 ، بغداد 1990
29. الالوسي ، د . حسام محي الدين : بواكير الفلسفة قبل طاليس او من المثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان ، دار الشؤون الثقافية العامة ط3 ، بغداد 1986
30. الالوسي ، د . حسام محي الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط2 ، بغداد 1986 .
31. الاهواني ، د . احمد فؤاد : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتاب العربي ، ط1 ،القاهرة ، 1954
32. البراوي ، د . راشد : التفسير الاشتراكي للتاريخ . ( مختارات من انجلس ) ، دار الاتحاد العربي ، ط2 القاهرة ، طبعة بل تاريخ .
33. البغدادي ، ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، مكتبة التحرير ، بغداد ، 1988
34. البلادي س ، صادق : البيان الشيوعي عربيا ، الثقافة الجديدة ، العدد 282 ، ايار – حزيران 1998 دمشق .
35. البوريده ، عبد الهادي : رسائل الكندي الفلسفية ، مطبعة حسان ، ط2 ، القاهرة 1978
36. البوطي ، د . محمد سعيد رمضان : نقض اوهام المادية الجدلية ، دار الفكر ، ط2 ، دمشق ، 1979
37. البير كامو : الانسان المتمرد ، ترجمة نهاد رضا ، منشورات عويدات ، ط1 ، بيروت 1963 ، ص ص 253 ، 254 .
38. التكريتي ، د . ناجي : الجدار (رواية ) ، تقديم : د. علي جواد الطاهر ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط1 ، بغداد 1997 .
39. التكريتي ، د. ناجي : الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام ، دار الاندلس ، ط2 ، بيروت ، 1982 .
40. التوسير ، لوي : التناقض ولا احادية التحديد ، في كتاب : قراءات في المادية الجدلية ، تحرير : قيس الشامي ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1971
41. التوسير ، لوي : حول علاقة ماركس بهيغل ، ترجمة : جوزيف سكاف ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، السنة الثامنة ، العدد 7 ، ايار ،1972
42. الجابري ، د . محمد عابد : تهافت التهافت ، انتصارا للروح العلمية وتاسيسا لاخلاقيات الحوار ، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 ، بيروت 1988 .
43. الجابري ، د. علي حسين : العرب والمسلمون اكثر المجتمعات تضررا بالعولمة ، مجلة الخليج ، العدد 8242 ، 12 ديسمبر 2001.
44. الجابري ، د. علي حسين : فلسفة التاريخ بين التراث الخلدوني والفكر الاوربي المعاصر ، مجلة افاق عربية ، العدد، 11 – 12 ، تموز – اب ، السنة السابعة ، 1982.
45. الجزائري ، د. مفيد : نص الكلمة التي القاها في افتتاح مؤتمر المثقفين العراقيين في 12 نيسان 2005 على قاعة المسرح الوطني ، طريق الشعب ، العدد 54 ، السنة 70 ، 15 كانون الثاني 2005 .
46. الجميل ، د. سيار : العلمنة لا تقاطع السماء ، طريق الشعب ، العدد 87 ، السنة 70 ، 31 ايار 2005 .
47. الحصري ، ساطع : دراسات في مقدمة ابن خلدون ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، 1963 .
48. الحلو ، كريم : فصل اشكالي بين الديمقراطية والعلمانية ، طريق الشعب ، العدد 86 ، السنة 71 ، 29 كانون الاول 2005 .
49. الخضري ، محمد : محاضرات في تاريخ الامم الاسلامية ، الدولة الاموية ، المكتبة التجارية ، ط1 ، القاهرة ، 1969 .
50. الديراوي ، عمر : الحرب العالمية الاولى ، دار العلم ، ط1 ، بيروت ، 1964 .
51. الرازي : القول في الهيولى ، في كتاب رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة احياء التراث العربي ، منشورات دار الافاق الجديدة ، ط5 بيروت 1982
52. الرصافي ، معروف : الادب العربي ، مطبعة المعارف ،ط2،بغداد،1952
53. الزهراني ، معيض بن عبد الله : الدر الثمين في سيرة الرسول الامين ، تقديم د. ياسين بن ناصر الخطيب ، دار طيبة الخضراء ، ط2 ، مكة المكرمة ، 2003 .
54. السلطاني ، د . خالد : عمارة ما بعد الحداثة ، المصطلح والمفهوم ، طريق الشعب ، العدد 11 ، السنة 71 ، الخميس 25 ا ب 2005 .
55. السوداني ، د . قاسم جبر: الرؤية التاريخية في كتاب فلسفة الانوار ، طريق الشعب ، العدد 53 ، السنة 70 ، الاربعاء 23 شباط 2005
56. السيوطي , الحافظ جلال الدين : تاريخ الخلفاء ، دار الفكر ، بيروت ، 1974
57. الشريف ، د. ماهر : الحديث عن ديمقراطية تنسجم مع خصوصيتنا بعني ارجاء الديمقراطية الى اجل غير معروف ، طريق الشعب ، العدد 84 ، السنة 71 ، 27 كانون 2005 .
58. الشماع ، د . صالح و التكريتي ، د . ناجي : رسائل فلسفية ، دار الشؤون الثقافية العامة ط1 ، بغداد 1989
59. الشنيطي , د. محمد فتحي : المعرفة ، دار المحامي للطباعة ، ط3 ، القاهرة ، 1962
60. الشيخ ، اسحاق : في فقه الراي والراي الاخر ، طريق الشعب ، العدد 99 ، السنة 70 ، 28 حزيران 2005.
61. الشين ، د . يوسف حامد : مبادىء فلسفة هيغل ، منشورات جامعة قاريونس ط 1 ، بنغازي 1994
62. الصدر ، محمد باقر : فلسفتنا ، دار التعارف للمطبوعات ، ط2 ، بيروت 1998
63. الطويل , د . توفيق : فلسفة الاخلاق , دار همدان للطباعة والنشر , ط3 , القاهرة 1976
64. الطويل , د. توفيق : اسس الفلسفة ، دار المحامي للطباعة ، ط7 ، القاهرة ، 1979
65. الطويل , د. توفيق : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، دار مصر للطباعة طبعة بلا تاريخ
66. الظاهر ,و رضا : محققون يزحفون وراء اسرار مليارات النفط , طريق الشعب , العدد 55 , النسة 69 ,و 31 تموز 2004 .
67. الظاهر ، رضا : في الماركسية والثقافة ، الفن والايديولوجيا ، س طريق الشعب ، العدد 46 ، السنة 70 ، 18 كانون الثاني 2005
68. الظاهر ، رضا : لماذا لا يقولون الحقيقة بشان محاكمة الطاغية ، طريق الشعب ، العدد 99 ، السنة 28 ، حزيران 2005 .
69. الظاهر ، رضا : وما ادراك ما الفساد ، طريق الشعب ، العدد 72 ، السنة 70 ، 26 نيسان 2005 .
70. العتيبي ، عبد الله بن بجاد : الخطاب الديني بين التثوير والحراسة ، طريق الشعب ، العدد 23 ، السنة 71 ، 22 ، ايلول 2005 .
71. العراقي ، محمد عاطف : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، ط2 ، مصر 1979.
72. العروي , د . عبد الله : مفهوم التاريخ , المركز الثقافي العربي ط 1 , بيروت 1992 .
73. العروي ، د . عبد الله ثقافتنا في ضوء التاريخ ، دار التنوير ط2 ، بيروت 1984 .
74. العظم ، د . صادق جلال :دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، دار العودة ط3 ، بيروت 1979
75. العهد الجديد : مترجم من اللغة اليونانية ، تصدرها جمعية الكتاب المقدس في الشرق الادنى ، بيروت ، 1975 .
76. الغزالي , ابو حامد : المنقذ من الضلال , تحقيق وتقديم جميل ابراهيم حبيب , دار القادسية للطباعة ط1 ، بغداد 1983 .
77. الغزالي ، ابو حامد : تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ط4 ، القاهرة 1960.
78. الغزالي ، ابو حامد : فيصل التفرقة ، ضمن كتاب القصور العوالي للامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي ، تحقيق فضيلة الشيخ محمد مصطفى ابو العلا ، دار الطباعة المحمدية ط2 ، 1970 .
79. الفارابي ، ابو نصر : اراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، تقديم وتبويب وشرح د . علي بو ملحمة ، دار مكتبة الهلال ، ط1 بيروت 1995
80. القران الكريم : سورة الاعراف ، اية 24 ، وسورة البقرة اية 36 .
81. الكندي : رسالة في الفلسفة الاولى الى المعتصم بالله ، تحقيق د . احمد فؤاد الاهواني ، دار التقدم العربي للطباعة والنشر والتوزيع ط2 ، بيروت 1986
82. الكيالي ، د. عبد الوهاب واخرون : موسوعة السياسة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، القاهرة ، 1979 ، ج1 .
83. المادية الديالكتيكية ، تاليف : جماعة من الاساتذة السوفيت ، نقلها عن الروسية : فؤاد مرعي – عدنان جاموس – د . بدر الدين السباعي ، دار الجماهير ، دمشق ، طبعة بلا تاريخ .
84. المانع ، د. صالح عبد الرحمن : شرق اسيا وغربها ، هل هما قارتان منفصلتان ، طريق الشعب ، العدد 1 ، السنة 71 ، الثلاثاء ، 2 اب 2005 .
85. المزوغي ، د. محمد : فردريك نيتشة ، فيلولوجيا المستقبل ومستقبل الفلسفة ، مجلة النهج ، مركز الدراسات والابحاث الاشتراكية في العالم العربي ، دمشق ، السنة 20 ، العدد 73 ، 2004 .
86. المطلبي ، د. مالك : النقد الادبي العراقي الى اين ؟ الفرد والمؤسسة ، طريق الشعب ، العدد 54 ، السنة 70 ، 15 كانون الثاني 2005 .
87. المقدايدي ، د. كاظم : الصحة النفسية للطفولة العراقية ، بين الواقع والمتطلبات ، طريق الشعب ، العدد 53 ، السنة 70 ، 23 شباط 2005 .
88. الملاح ، د . هاشم يحيى : دراسات في الفلسفة التاريخ ، دار الكتب ط1 ، الموصل
89. النشار ، د . علي سامي : ديمقراطيس ، فيلسوف الذرة ، الهيئة المصرية العامة للاليف و النشر ، الاسكندرية ، طبعة بلا تاريخ .
90. النشار ، د . علي سامي : نشاة الفكر الفلسفس في الاسلام ، دار المعارف ط8 ، القاهرة 1981
91. النشار ، د . علي سامي : هيرا قليطس ، فيلسوف التغيير واثره في الفكر الفلسفي ، دار المعارف ط1 ، القاهرة 1969 .
92. امام , د. امام عبد الفتاح : توماس هوبز ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة , 1985
93. امريك شوبراد :ك جيوساسية الطاقة , البترول من منظور مستقلي , طريق الشعب , العدد 18 , السنة 70 , 9 تشرين الاول 2004 , ص 5 : وكذلك رند تقي الدين : احتياطات الشرق الاوسط اساسية لتلبية الطلب لـ 25 سنة , طريق الشعب , و العدد 52 , السنة 70 , 9 تشرين الثاني 2005 ، ص 9 .
94. امين , احمد – وزكي ونجيب محمود : قصة الفلاسفة اليونانية ، لجنة التاليف والترجمة و النشر ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ
95. امين , احمد : ظهر الاسلام ، دار الكتاب العربي ،ط5 ، بيروت ، 1969 ، الجلد الاول , الجزاين الاول والثاني
96. امين ، د . عثمان : ديكارت ، مكتبة القاهرة الحديثة ط5 ، القاهرة 1965
97. امين احمد : فجر الاسلام ، دار الكتاب العربي ، ط10 ، بيروت ، 1969
98. انجلس , فريدريك : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ،في سلسلة :ماركس انجلس ، مختارات ، دار التقدم ،موسكو ،1970 ،مجلد 4
99. انجلس ، فريدريك : حرب الفلاحين في المانيا ، في سلسلة : ماركس انجلس ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1969، مجلد 2
100. انجلس ، فريدريك : الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية ، في سلسلة : ماركس انجلز ، مختارات م دار التقدم ، موسكو ، 1970 ،مجلد 3
101. انجلس ، فريدريك : انتي دوهرنغ ،ترجمة : د.فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ط1 ، دمشق ، 1965.
102. انجلس ، فريدريك : جدليات الطبيعة ، ترجمة من الالمانية الى الانكليزية : كليمنس دوت ، ترجمة الى العربية عن الطبعة الانكليزية الثالثة المنقحة : محمد اسامة القوتلي ،منشورات دار الفن الحديث العالي ، دمشق ،1975 .
103. انجلس ، فريدريك : دور العنف في التاريخ ، ترجمة د . فؤاد ايوب ، دار دمشق ط1 ، دمشق 1973 .
104. انجلس ، فريدريك : كارل ماركس ،في سلسلة :ماركس انجلز ، مختارات ،دار التقدم ، موسكو ،1970 ،مجلد 3 .
105. انجلس ، فريدريك : مبادىء الشيوعية ، في كتاب : فريدريك انجلس ، نصوص مختارة ، ترجمة وصفي البني ، اختيار وتعليق :جان كانابا ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1972 .
106. انجلس ، فريدريك :كلمة على قبر ماركس ،في سلسلة : ماركس انجلز، مختارات ،دار التقدم ،موسكو ،1970،مجلد 3 .
107. انجلس ، فريديريك : حول تاريخ عصبة الشيوعيين ، ضمن سلسلة ماركس وانجلس ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1968 ، مجلد 3 .
108. انجلس فريدريك : مبادئ الشيوعية ، في كتاب : المراة في التراث الاشتراكي ، نصوص مختارات لفلاسفة ماركسيين ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط1، بيروت ، 1977
109. انجلس فريديريك : اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ضمن سلسلة ماركس وانجلس ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1968، مجلد 3.
110. انطوان جرمانوس: ثمانون في المائة من مخزون الطاقة موجودة في المنطقة , طريق الشعب , العدد 49 , السنة 71 , 2 تشرين الثاني 2005 , ص 8 .
111. ايكن ، هنري : عصر الايديولوجية ، ترجمة : محي الدين صبحي ، منشورات وزارة الثقافة ،دمشق ،1971
112. باتريك سيل : الاحتفال الستيني وجدوى الامم المتحدة ، طريق الشعب ، العدد 23 ، السنة 71 ، 22 ايلول 2005 ، ص 5 .
113. باركلي : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيولونوس ، ترجمة وتقديم د . يحيى هويدي ، دار الثقافة ط2 ، القاهرة 1976
114. بدوي , د . عبد الرحمن : الاخلاف النظرية , وكالة المطبوعات , ط 1 الكويت 1975
115. بدوي ، د . عبد الرحمن : افلوطين عند العرب ، وكالة المطبوعات ط3، الكويت 1977
116. بدوي ، د . عبد الرحمن : المنطق الصوري والرياضي ، وكالة المطبوعات ط4 ، الكويت 1977.
117. بدوي ، د . عبد الرحمن : النقد التاريخي ، وكالة المطبوعات ط3 ، الكويت 1977.
118. بدوي ، د . عبد الرحمن : امانوئيل كنت ، وكالة المطبوعات ط1 ، الكويت 1977
119. بدوي ، د . عبد الرحمن : خريف الفكر اليوناني ، دار القلم ،ط5 ، بيروت ،1979
120. بدوي ، د . عبد الرحمن : ربيع الفكر اليوناني ، وكالة المطبوعات ،ط5 ، الكويت ، 1979
121. بدوي ، د. عبد الرحمن : دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ، مكتبة الانجلو مصرية ، ط2 ، القاهرة ، 1967 .
122. برتليمي ، جان : بحث في علم الجمال ، ترجمة د . انور عبد العزيز ، مراجعة د . نظمي لوقا ، دار نهضة مصر ، ط1 ، القاهرة 1970
123. برهيية ، اميل : تاريخ الفلسفة – القرن التاسع عشر ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1983
124. برهيية ، اميل : تاريخ الفلسفة – القرن الثامن عشر ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ،ط1 ، بيروت ،1983
125. برهيية ، اميل : تاريخ الفلسفة – القرن السابع عشر ، ترجمة :جورج طرابيشي ، دار الطليعة ،ط1 ، بيروت ، 1983
126. بليخانوف ، جورج : تطور النظرة الواحدية للتاريخ ، ترجمة : محمد مستجير مصطفى ، مراجعة : د . مراد وهبة ، دار الكتاب العربي ،ط2 ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ.
127. بن جار الله ، حمادي : دراسات فلسفية ، العلم في الفلسفة ، دار الشؤون الثقافية العامة ط1 ، بغداد 1986
128. بنكال ، جان : برودون ، مؤلفات مختارة ، ترجمة عمر شخاشيرو ، منشورات وزارة الثقافة ، ط1 ، دمشق 1969 .
129. بوبنر ، روديجر : الفلسفة الالمانية الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مراجعة وتقديم د . عبد الامير الاعسم ، دار الشؤون الثقافية العامة ط1 ، بغداد 1986 .
130. بوبوف ، س . ي : نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ، نرجمة نزار عيون السود ، تقديم د . طيب تيزيني ، دار دمشق ط1 ، 1971 .
131. بودستنيك ، فاسيلي . وافشي ياخوت : الف باء المادية الجدلية ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ،ط1 ، بيروت ، 1979
132. بوليتزر ، جورج : اصول الفلسفة الماركسية ، تعريب : شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ،صيدا – بيروت ، طبعة بلا تاريخ .
133. تاريخ الديالكتيك ، الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، تاليف : مجموعة من المؤلفين ، ترجمة : د . نزار عيون السود ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ط1 ، دمشق ، 1986 .
134. تونغ ، ماوتسي : في التناقض ، ضمن المؤلفات المختارة ، دار النشر باللغات الاجنبية ، ط1 ، الصين الشعبية ، 1968 ، مجلد 1 .
135. تونغ ، ماوتسي : في الممارسة العلمية ، ضمن المؤلفات المختارة ، دار النشر باللغات الاجنبية ، ط1 ، الصين الشعبية ، 1968 ، مجلد 1
136. توينبي : مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة محمد شبل ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1966 .
137. جب ، هاملتون : دراسات في حضارة الاسلام ، ترجمة د . احسان عباس واخرون ، دار العلم ط1 ، بيروت 1964.
138. جبارة ، عبد الرضا : مقاربة اولية في سوسيولوجيا النص ، طريق الشعب ، العدد 94 ، السنة 70 ،16 حزيران 2005
139. جدانوف : حول تاريخ تطور الفلسفة ، دار دمشق للطباعة ، سوريا ، طبعة بلا تاريخ .
140. جعفر ، د. نوري : التاريخ مجاله وفلسفته ، مطبعة النهضة ، ط1، بغداد ، 1955 .
141. جلبي ، د. خالص : جدلية القوة والفكر والتاريخ ، دار الفكر ، ط1 ، دمشق ، 1969 .
142. جماعة : الاقتصاد السياسي للاشتراكية ، ترجمة خيري الضامن ، دار التقدم ، ط1 ، موسكو 1972
143. جماعة : العراق في التاريخ ، مطبعة النهضة ، ط1، بغداد ، 1983.
144. جماعة : دائرة المعارف الاسلامية ، طهران ، طبعة بلا تاريخ ، مجلد 4 .
145. جماعة : طبيعة الميتافيزيقيا ، ترجمة د. كريم متي ، مطبعة الارشاد ، بغداد ، طبعة بلا تاريخ.
146. جماعة : ما قبل الفلسفة ، ترجمة جبرا ابراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط3 ، بيروت 1982
147. جميس هاركسين : ديمقراطية مفروضة ... يا لها من فكرة كبيرة , ترجمة , عبد علي سلمان , طريق الشعب , العدد 49 , السنة 71 , 2 تشرين الثاني 2005, ص 8 .
148. جميل ، جميل محمد : السعر وفائض القيمة ، طريق الشعب ، العدد 72 ، السنة 70 ، 26 نيسان 2005 .
149. جوتشلك ، لويس : كيف نفهم التاريخ ترجمة د . عائدة سليمان عارف و د. احمد مصطفى ابو حاكمة ، دار الكتاب العربي ط1 ، بيروت 1960.
150. جون رالستون : انهيار العولمة و اعادة تشكيل العالم ، ترجمة ، ثامر الصفار ، طريق الشعب ، العدد 95 ، السنة 70 ، 19 حزيران 2005 ،ص10.
151. جيرية ، ويد : المذاهب الكبرى في التاريخ ، ترجمة ذوقان قرقوط ، بيروت ، 1972.
152. جيمس ، وليم : البرجماتية ، ترجمة د . محمد علي العريان ، مراجعة د . زكي نجيب محمود ، دار النهضة العربية ط، القاهرة 1965
153. جيمس بيتراس : الامبريالية بين الماضي والحاضر طريق الشعب ، العدد 96 ، السنة 70 ، 21 حزيران 2005 ، ص4 .
154. حازم صاغية : افاق التجربة الصينية ... واسئلتها ، طريق الشعب ، العدد 108 ، السنة 71 ، 8 شباط 2006، ص5
155. حازم صاغية : افاق التجربة الصينية واسئلتها ، طريق الشعب ، العدد 108 ، السنة 71،8 / شباط / 2006 ، ص 5 .
156. حسن ، د . فريال : الدين والثورة عند ماركس ، مجلة الجمعية لفلسفية المصرية ،عدد2 ، القاهرة ، 1993
157. حسون الوسطى : الفرصة الذهبية , طريق الشعب , العدد 82 , السنة 71 , 25 / كانون الاول / 2005 , ص 8 .
158. حسين ، طه : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط1 ، القاهرة ، 1925 .
159. حسين علوان حسين : المتغيرات في التشكيلة الاجتماعية – الاقتصادية في العراق 1990 – 2003 وبعض افرازات ومعالم المرحلة الراهنة , طريق الشعب , العدد 2 السنة 70 , 14 / اب / 2004 , ص 3 .
160. حمزة الجواهري : النفط والدستور , معالجة مفهوم الاحتياطي دستوريا , طريق الشعب , العد 102 السنة 70 5 , تموز , 2005 , ص 8 : كذلك حمزة الجواهري : النفط والدستور – الاستثمار في الصناعة النفطية والغازية , طريق الشعب العدد 101 السنة 70، 3 تموز 2005 , ص 9 .
161. حنا ، جورج : ضجة في صف الفلسفة ، دار العلم ط1 بيروت 1952 .
162. حنا ، جورج : قصة الانسان ،دار العلم ط 3 ، بيروت 1959س
163. حنان علي عواضة : النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر ، دار الهادي ، ط1 ، بيروت 2002 ، ص 117.
164. حنفي ، د. حسن : الاشتباه في فكر ابن رشد ، مجلة عالم المعرفة ، العدد 4 ، ابريل ، الكويت ، 1999.
165. خالد الفيشاوي : ضربة لبرامج الخصخصة في امريكا اللاتينية ، طريق الشعب ، العدد 167 ، السنة 71 ، 17 / ايار / 2006 ، ص 9 .
166. خرطبيل ، سامي : التراث والمنهج الماركسي ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، العدد 10 ، السنة السادسة عشرة ، اب 1980
167. خضر ، سعد الدين : المسرح الصهيوني ، توظيف الوهم تسييس الخرافة ، مجلة الموقف الثقافي ، العدد 40، تموز – اب 2002 ، السنة السابعة .
168. خليل , د . عماد الدين , مؤشرات اسلامية في زمن السرعة , دار الانبار ط الرمادي 1989.
169. خليل ، د. بكري : الايدولوجية والمعرفة ، دار الشروق ، ط1 ، عمان ، 2002 .
170. خليل ، د . ياسين : منطق البحث العلمي ، اصدار جامعة بغداد ، 1974
171. خورخي بنشتاين : مستنقع على مقياس الامبراطورية ، نهاية العولمة السعيدة ، ترجمة ، هشام الميلوي ، طريق الشعب ، العدد 71 ، السنة ، 24 نيسان 2005 ، ص 9 .
172. د . ابراهيم اسماعيل : يسار جديد ام متجدد ؟ طريق الشعب العدد 48 ، السنة 71 ، تشرين الثاني 2005 ، ص9 .
173. د . برهان غليون : سؤال التكتل والاتحاد , طريق الشعب , العدد لا , السنة 70 , 17 اب 2004 , ص 3 : كذلك راجع عبد الوهاب بدر خان : برلمان عربي ... لماذا ؟ طريق الشعب العدد 87 , السنة 71 , 31 كانون الاول 2005 , ص 5 .
174. د . رائد فهمي : الضمانات الدستورية اللازمة لوقاية عوائد النفط من سوء الادارة طريق الشعب ، العدد 4 ، السنة 71 ،9 اب2005،ص9 .
175. د . رغيد الصلح : لماذا يستهزئ البعض بالبرلمان العربي ؟ طريق الشعب ، العدد 87 ، السنة 71 ، 31 كانون الاول 2005 ، ص 5 .
176. د . سمير امين : الراسمالية الوهمية والراسمالية القائمة بالفعل ، طريق الشعب ، العدد 54، السنة 70 ، 27 شباط 2005 ، ص 10 .
177. د . سمير امين : الفحوة بين الفقراء والاغنياء الاشكاليات ، الاليات ، المستقبل طريق الشعب ، العدد 107 ، السنة70 ، 17 تموز2005 ، ص8 .
178. د . صالح عبد الرحمن المناع : شرف اسيا وغربها ، هل هما قارتان منفصلتان ، طريق الشعب ، العدد 1 ، السنة 71 ، 2 اب 2005 ، ص5
179. د . صالح ياسر : ابن تمكن اسباب النحو العاصف الاسعار النفط الخام في الفترة الاخيرة ؟ طريق الشعب العدد 5 السنة 70 , 24 , اب 2004 .
180. د . صالح ياسر خطاب واستراتيجية الخصخصة ... هل هما قدر العراقيين الوحيد اليوم ؟ طريق الشعب ، العدد 104 ، السنة 71 ، 2 شباط 2006 ، ص 8 : كذلك د . صالح ياسر: موازنة العراق الفيدرالية لعام 2006 بين محاولة بلورة استراتيجية تنموية وملاءات صندوق النقد الدولي ، طريق الشعب ، العدد 91 ، السنة 71 ، 15 كانون الثاني 2006 ، ص 8 .
181. د . عبد الله المدني : النفط وراء الدعم الصيني لايران ، طريق الشعب ، العدد 102 ، السنة 71 ، 30 كانون الثاني 2006 ، ص 5 .
182. د . عبد المجيد نعمان الهيتي: الثورة النفطية... من اداة للدكتاتورية الى قاعدة ممكنة للديمقراطية , الثقافة الجديدة , العدد 312 , نيسان 2004 , ص ص 7 , 8 .
183. د . عصام الزعيم : السمات المييزة لنظام العولمة الجديدة ، طريق الشعب ، العدد 88 السنة 70 ، 2 حزيران 2005 ، ص9 .
184. د . عصام الزعيم : اهمية الاستثمارات الاجنبية في الاقتصادات العربية في ظل العولمة , طريق الشعب , العدد 56 , السنة 70 , 6 اذار 2005 , ص 10 .
185. د . عصام الزعيم : دور الدولة الاقتصادي في عصر العولمة ، طريق الشعب ، العدد 12، 71 ، 28 اب 2005 ، ص 8 .
186. د . عصام الزعيم : ركنان اساسيان للعولمة ، تحرير التجارة العالمية وتحرير راس المال عالميا ، طريق الشعب ، العدد 76 ، السنة 70 ، 5 ايار 2005 ، ص 8 .
187. د . عمار علي حسين : الاصلاحوفوبيا ، طريق الشعب ، العدد 100 ، 70 ، 30 / حزيران / 2005 ، ص 5 .
188. د . منذر خدام : الليبرالية وحذلقة المثقفين ، ص8 .
189. د . منير الحمارنة : الجوهر الحقيقي للاصلاحات المتوقعة في البلاد العربية ، طريق الشعب ، العدد 94 ، السنة 70 ، 16 حزيران2005 ، ص 5 ، د . منير الحمارنة الامين العام للحزب الشيوعي الاردني .
190. د . منير الحمش الاقتصاد السياسي للعولمة والحرب ، طريق الشعب ، العدد 82 ، السنة 70 ، 19 ايار 2005 ، ص 4 .
191. دي بور ، ت . ج : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقاه الى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي ابو ريدة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط5 ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ .
192. ديكارت ، رينيه : التاملات في الفلسفة الاولى ، ترجمة : عثمان امين ، دار الحمامي للطباعة ط3 ، القاهرة ،1965
193. ديكارت ، رينيه : المقال عن المنهج ، ترجمة : محمود محمد الخضيري ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ،ط2 ، القاهرة ،1968
194. ديلين , جون : كيف سيواجه العالم عصر نفاذ النفط ؟ طريق الشعب , العدد 24 , السنة ايلول 2005 .
195. ديورانت ، ول : قصة الفلسفة ، ترجمة د . فتح الله المشعشع ، مكتبة القاهرة الحديثة ط1 القاهرة 1960
196. رالف ميليباند : الاشتراكية العصر شكلك ، ترجمة ، نوال لايقة ، دار المدى للثقافة والنشر ،ط 1 ، دمشق 1998 ، ص 48 .
197. رالف ميليباند : الاشتراكية لعصر شكاك ، ص ص 35،37 .
198. راندل ، جون هرمان و جوستاس بوخلر : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة د . ملحم قربان ، دار العلم ط1 ، بيروت 1963 .
199. رايش , ويلهلم : ما الوعي الطبقي , ترجمة جورج طرابيشي , دار الطليعة ط 2 , بيروت 1979.
200. رسل , برتراند : صور من الذاكرة , ترجمة احمد ابراهيم الشريف , مراجعة د . زكي نجيب محمود , دار الفكر العربي , ط1 , القاهرة 1963
201. رسل ، برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية ، الفلسفة الحديثة ، ترجمة د . محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1 ، القاهرة 1977 .
202. رسل ، برتراند : حكمة الغرب ن ترجمة : د . فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، 1983 ،ج1
203. رضا الظاهر : ابمثل هذا النهج تقام ديمقراطية نموذجية ؟! , طريق الشعب العدد 102 , السنة70 , 5 تموز 2005 ، ص 9 .
204. رضا الظاهر : الديمقراطية والثقافية الوطنية ، طريق الشعب ، العدد 53 ، السنة 70 ، 23 شباط 2005 ، ص7 .
205. رضا الظاهر : هل يبقى الشعب الغائب الوحيد , طريق الشعب , العدد 18 , السنة 70 , 9 / تشرين الاول / 2004 ص 9 .
206. رضا الظاهر:كانت او كارا للجواسيس والقتلة , فماذا , ينبغي ان تكون؟ طريق الشعب , العدد 2 , السنة 70 , 14 / اب 2004 ص 9 .
207. رمزي زكي : الليبرالية المستبدة ، دار سينا للنشر ، ط1 ، القاهرة 1993 ، ص 153 .
208. ريد ، هربت : حاضر الفن ، ترجمة سمير علي ، دار الشؤون الثقافية العامة ط2 ، بغداد 1986
209. زريق , قسطنطين : نحن والتاريخ , دار العلم ط 3 , بيروت 1974 .
210. زكريا ، فؤاد : التفكير العلمي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ط3 ، الكويت 1988
211. زهير كاظم عبود : خراب الروح وتزوير التاريخ , طريق الشعب , العدد 20 , السنة70 , 16 تشرين الاول 2004 , ص 9 .
212. زيادة ، د. معن : الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الانماء العربي ، ط1 ، بيروت ، 1988.
213. سارتر ، جان بول : نقد العقل الجدلي ، ترجمة : د. عبد المنعم الحفني المركز العربي لثقافة والعلوم ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ
214. سارتون ، جورج : تاريخ العلم ، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان ، ترجمة الى العربية مجموعة من المترجمين ، دار الفكر المعارف ط1 ، القاهرة 1963 .
215. سبنلة ، جان ادوار : الفكر الالماني من لوثر الى نيتشه ، ترجمة : تيسير شيخ الارض ، مراجعة : د . اسعد درقاوي ، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي ، دمشق 1968
216. سبيركين وياخوف : اسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة : محمد الجندي ،دار التقدم ، موسكو ،طبعة بلا تاريخ
217. ستيس ، و ولتر تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة : د . مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1984
218. سلوم , د توفيق : ديالكتيك الطبيعة لانجلس ، دار الفارابي ، ط 1 ، بيروت ، 1976
219. سمير امين : الفجوة بين الفقراء والاغنياء ، ص8 .
220. سنغ كفالجيت : عولمة المال ، ترجمة ، ثامر الصفار ، دار الفارابي ، ط1، بيروت ،2001 ، ص 77 وما بعدها .
221. سومرفيل , جون : المادية الجلدية ، في كتاب فلسفة القرن العشرين ، مجموعة مقالات نشرها : راجوبرت د. رونز ، ترجمة : عثمان نوية ، مراجعة : د. زكي نجب محمود ، دار الكتب العربي، القاهرة ، 1963
222. سيغال ، ل : لمحة عن تطور المجتمع منذ بدء التاريخ ، دار دمشق ط 3 ، دمشق 1971 .
223. شرف الدين ، خليل : ابن خلدون ، مكتبة الهلال ، ط1 ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ .
224. شعوط ، د. ابراهيم علي : اباطيل يجب ان تمحى من التاريخ ، المكتب الاسلامي ، ط5 ، بيروت ، 1983 .
225. شعيبي , د. عماد فوزي : الماركسية والتوفيقية المحدثة , مدخل الى العقل العربي في تجلياته الاشكالية ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة بيروت ، العدد 4 ، السنة السادسة و العشرون ، شباط 1990
226. شيلر , هيرمان : الماركسية والحرب الامبريالية , ترجمة ابراهيم كبة , الثقافة الجديدة , ط 1 , بغداد 1960
227. صالح , مدني : في مهب عواصف التاريخ , مجلة الموقف الثقافي , دار الشؤون الثقافية العامة , بغداد 2002 , العدد 40 .
228. صالح ، مدني : الثقافة والحضارة والمدنية ، مجلة الموقف الثقافي ، دار الشؤون الثقافية العدد 21 ، بغداد 1999 .
229. صالح ، مدني : الحرب وابن خلدون ، التناقض والاضطراب ، مجلة افاق عربية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، السنة العشرون ، كانون الثاني ، 1955 .
230. صالح ، مدني : نت تصوف الوجودية الى وجودية التصوف ، مجلة الموقف الثقافي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، السنة 3، 1988، العدد 16.
231. صالح البديري : سلامة عيون بوش ، طريق الشعب ، العدد 46 ، السنة 71 ، 30 /تشرين الاول / 2005 ،ص12.
232. صالح ياسر : جدل العلاقة بين الاستراتيجية والتكتيكات الملموسة ، اربعة دروس مهمة من تجربة الحزب الشيوعي الاندنوسي ، طريق الشعب ، العدد 80 ،السنة 70 ، 15 ايار 2005 ، ص 8 .
233. صبحي ، د. احمد محمود : في فلسفة التاريخ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ط1 ، الاسكندرية ، طبعة بلا تاريخ .
234. صبري ، محمود : حول المفهوم المادي للتاريخ ، الثقافة الجديدة ، العدد 282 ، ايار – حزيران 1998
235. صلاح وهابي : هل الخصخصة تملا سلة العائلة ، طريق الشعب ، العدد 156 ، السنة 71 ، 2/ ايار / 2006 ، ص 9 .
236. طلير ، ا . ا : المعلم الاول ، ترجمة محمد زكي حسن ، مكتبة الخانجي ، ط1 ، القاهرة 1954
237. ظاهر ، مسعود : الحلول الطائفية تعيق بناء الدولة العلمانية ، طريق الشعب ، العدد 54 ، السنة 71 ، 11 اب 2005.
238. عبد الحميد , د . عرفان : الفلسفة في الاسلام , دراسة و نقد , دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع , ط 1 , بغداد , طبعة بلا تاريخ .
239. عبد الرحمن , د. عبد الهادي : المعاصرة العربية . معاصرة ام تبعية ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة بيروت ، العدد 4 السنة السادسة والعشرون ، شباط 1990 .
240. عبود ، زهير كاظم : الدين الاسلامي ، المصدر الوحيد للتشريع ان انه احد مصادر التشريع ؟! طريق الشعب ، العدد 102 ، السنة 71 ، 5 تموز 2005 .
241. عزيز , د . الفونس : ضرورة تنقية الفكر السياسي من الشوائب , طريق الشعب , العدد 95 , السنة 71 , 19 كانون الثاني 2006 .
242. عطية ، د . احمد عبد الحليم : الزمان في فلسفة فيورباخ الانتروبولوجية ، مجلة افاق عربية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد 1990 ، العدد 5 ، السنة 15 .
243. عفلق , ميشيل : في سبيل البعث ،دار الطليعة ، ط19 ، بيروت ، 1967
244. عفيفي , د. ابو العلا : التصرف ،دار الشعب ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ.
245. علم الجمال الماركسي اللينيني : تاليف : جماعة من الاساتذة السوفيت ، تعريب : د. فؤاد مرعي ، دار الجماهير ، الطبعة الثانية ، دمشق ، 1978 ، ج1 .
246. علي , د. ما هو عبد القادر محمد : فلسفة العلوم , المنطق الاستقرائي , دار النهضة العربية للطباعة والنشر ط1 , بيروت 1984 جـ 1 .
247. علي حسوني شاكر : الضمانات الدستورية للثورة النفطية , طريق الشعب العدد 10 السنة 71، 23 اب 2005 ، ص 9 .
248. عمارة ، محمد : المعتزلة والثورة المكتبة العالمية ط2 ،ن بغداد 1984 سنغ ، جاسجيت :الدور الامريكي الجديد في جنوب اسيا , طريق الشعب , العدد 73 , السنة 70 , 28 نيسان 2005
249. عمارة ، محمد : المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ، المكتبة العالمية ط 2 ، بغداد 1984 .
250. غارودي , روجية : النظرية المادية في المعرفة ، تعريب : ابراهيم قريط ، دار الحقيقة للطباعة و النشر ، دمشق ، طبعة بلا تاريخ .
251. غارودي , روجية : ما هي الاخلاق الماركسية ، ترجمة : ماهر لقينة ، دار الحقيقة للطباعة و النشر ، بيروت ، دمشق طبعة بلا تاريخ .
252. غارودي ، روجيه : فكر هيغل ، ترجمة وتقديم الياس مرقص ، دار الحقيقة ط1 ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ .
253. غازي الصوراني : المظهر الاقتصادي للازمة في الوطن العربي ، طريق الشعب ، العدد 4 ، السنة 71 ، 9 اب 2005 ، ص 8 وكذلك راجع د . ابراهيم العيسوي : سياسة الانفتاح – التجربة المصرية ، ثلاثون عاما من سياسة اقتصادية فاشلة ، ابن المشروع الوطن لتنمية مصر ، طريق الشعب ، العدد 20 السنة 70 ، 16 / تشرين الاول / 2004 ، ص 10 .
254. غولت , جون : امريكا ووهم استقلال الطاقة , الطريق الشعب , العدد 167 , السنة 17 , 17 ايار 2006 .
255. غولد مان ، لويسان : المادية الجدلية وتاريخ الادب ، ترجمة : محمد برادة ، من كتاب البنيوية التكوينية والنقد الادبي ، مجموعة مقالات مترجمة ، راجع الترجمة : محمد سبيلا ، مؤسسة الابحاث العربية ،ط1 ،بيروت ، 1984 .
256. فاروق محمد صادق : كيفية الاستفادة من ثرواتنا الوطنية ، طريق الشعب العدد 156 ، السنة 71 ، 2 ايار 2006 ، ص9 .
257. فال ، جان : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة : مارون خوري المخلصي ، منشورات عويدات ،ط1 ، بيروت ،1968
258. فانا سيف , ف : اسس الفلسفة الماركسية ، ترجمة : عبد الرزاق الصافي ، دار الفارابي ،ط4 ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ
259. فرح ، د . الياس : تطور الفكر الماركسي (عرض ونقد )، دار الطليعة ط3 ، بيروت ، 1974.
260. فروم ، اريك : الخوف من الحرية ، ترجمة د. مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، بيروت ، 1972.
261. فقية , شادي : بوش ويوم الرب العظيم , تقديم سعادة النائب وناصر قنديل , دار العلم ط1 , بيروت 2003 .
262. فلوطرخس : في الاراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ، ترجمة : قسطا بن لوقا ، في كتاب النفس لارسطو ، حقق الكتابين : الدكتور عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات الكويت ، طبعة بلا تاريخ .
263. فهمي ، د. رائد : المعارضة ليست صناعة امريكية ولا يجوز ادانة الضحية ، طريق الشعب ، العدد 6 ، السنة 70 ، 28 اب 2004 .
264. فوكوياما ، فرنسيس : نهاية التاريخ والانسان الاخير ، ترجمة د. حسين الشيخ ، دار العلوم ، ط1، بيروت ، 1993.
265. فولغين ، ف : فلسفة الانوار ، ترجمة هنريت عبودي ، دار الطليعة ط1 ، بيروت 1981 .
266. فيين , بول : ازمة المعرفة التاريخية , ترجمة ابراهيم فتحي , دار الفكر ط 1 , القاهرة 1993 .
267. قاسم ، د. محمود : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط3 ، القاهرة ، 1969 .
268. قربان , د . ملحم : اشكالات , المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ط2 , بيروت 1980
269. قربان ، د. ملحم : خلدونيان ، المؤسسة الجامعية ، ط1 ، بيروت ، 1985 .
270. قمير ، يوحنا : ابن رشد والغزالي ، التهافتان ، دار المشرق ط1 ، بيروت 1986
271. كاليفز , جان ايف : تفكير كارل ماركس – نقد الدين والفلسفة ، ترجمة : سامي الدروبي و جمال الاتاسي ، دار اليقظة العربية للتاليف .
272. كانت ، عمانوئيل : نقد العقل المجرد ، نقلة الى العربية احمد الشيباني ، دار اليقضة العربية للتاليف والترجمة والنشر ، ط1 ، بيروت، طبعة بلا تاريخ .
273. كرابيفين : ما هي المادية الديالكتيكية ، ترجمة : الياس شاهين ، دار التقدم موسكو ، 1986 .
274. كرم ، د . يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ،دار المعارف ،مصر ،1957.
275. كرم ، د . يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط3 ،القاهرة ، 1953 .
276. كرم ، د، يوسف : تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، دار المعارف ، ط3 ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ .
277. كريسون ، اندريه : اسبينوزا ، ترجمة تيسير شيخ الارض ، دار الانوار ط1 ، بيروت 1966
278. كريم مروة : العراق الانتقالي والثمن الباهض للحرية ، طريق الشعب ، العدد 81 ،السنة 70 ، 17 ايار 2005 ، ص 5 .
279. كليابيتش ، ي : نظرة ماركسية في تاريخ الفلسفة ،ترجمة : حنا عبود ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ،1971 .
280. كلير , مايكل : حزب الموارد ,و الصراع علىالنفط , ترجمة سحر بماصيري , مجلة رسالة العراق , العدد 94 , السنة 8 ,وو تشرين الثاني 2002 .
281. كورنفورث ، مزريس : مدخل الى المادية الجدلية ، ترجمة : محمد مستجير مصطفى ، دار الفارابي ،ط2، بيروت ،1981 ، ج3 .
282. كورنفورث ، موريس : البراغماتية والفلسفة العلمية ، ترجمة :ابراهيم كبة ،مطبعة الرابطة ، بغداد ،1960.
283. كورنو ، اوغست : اصول الفكر الماركسي ، ترجمة : د . مجاهد عبد المنعم مجاهد ،دار الاداب ، ط2 ، بيروت ، 1970.
284. كول ، ج . د . ﻫ : رواد الفكر الاشتراكي ، ترجمة منير بعلبكي ، دار العلم ط1 ، بيروت 1961
285. كول ، ج . د . هـ : مهنى الماركسية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، بيروت ، 1972 .
286. كولبة ، ازفلد : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة : د . ابو اعلا عفيفي ، لجنة التاليف والترجمة و النشر ، القاهرة ،1942 .
287. كولنجود , ر . ج : فكر التاريخ محمد بكير خليل , لجنة التاليف والترجمة والنشر ط1 , القاهرة 1961 .
288. كومبف ، ف- وارود جيف : المنطق الديالكتيكي ، ترجمة وتقديم : احمد نسيم برقاوي ،دار دمشق ، طبعة بلا تاريخ .
289. كوهن ، توماس : الصراع الجوهري ، ترجمة المهندس فؤاد الكاظمي ، مراجعة خليل الشكرجي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط1 ، بغداد ، 1989.
290. كير ، ادوارد : الجيولوجيا البيئية ، ترجمة غسان محمد السبتي واخرون ، مطابع التعليم العالي ، جامعة صلاح الدين ، ط3 ، سنة 1982 .
291. كيلة ، سلامة : الدفاع عن الاهوت والدفاع عن الماركسية ،مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، العدد 4 ، السنة السادسة والعشرون ، شباط ، 1990
292. لاسكي ، نيقولاي : تاريخ الفلسفة الروسية ، ترجمة : فؤاد كامل ، مراجعة : د . زكي نجيب محمود ، دار المعارف ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ .
293. لاسكي ، هارولد : الشيوعية ، تعريب : خيري حماد ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ،1961 .
294. لاوند ، رمضان : الحرب العالمية الثانية ، دار العلم ، ط8 ، بيروت ، 1981 .
295. لطفي حاتم : الاحتلال الامريكي للعراق وتناقضات المرحلة الانتقالية ، طريق الشعب ، العدد 94 ، السنة 70 ، 16 حزيران 2005،ص8 .
296. لطفي حاتم : العولمة الراسمالية وفعالية التناقضات الوطنية ، طريق الشعب ، العدد 111 ، السنة 70 ، 31 تموز 2005 ، ص 5 .
297. لو كاتش ، جورج : التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة د. حنا الشاعر ، دار الاندلس ، ط2 ، بيروت ، 1982.
298. لينين ، فلاديمير ايليتش : المادية والمذهب التجريبي النقدي ، ترجمة : د . فؤاد ايوب ،دار دمشق للطباعة والنشر ، ط2 منقحة ، دمشق ، طبعة بلا تاريخ .
299. لينين ، فلاديمير ايليتش : دفاتر عن الديالكتيك ، ترجمة ، ترجمة وتقديم : الياس مرقص ، دار الحقيقة ، ط1 ، بيروت ، 1971 .
300. لينين ، فلاديمير ايليش : الماركسية والنزعة التحريفية : المختارات ، دار التقدم موسكو ج 1.
301. لينين ، فلاديمير ايليش : ماركس ، انجلس . الماركسية ، دار التقدم ، موسكو ، 1968 .
302. لينين ، فلاديمير ايليش : مصادر الماركسية الثلاثة والمكونة الثلاثة و اقسامها المكونة الثلاثة ،في سلسلة : لينين ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، طبعة بلا تاريخ ، ج1 .
303. م. ليفشتز : كارل ماركس وازمة الثقافة المعاصرة ، ترجمة : سامي كعكي ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، العدد 8 ، السنة السابعة عشرة ، حزيران ، 1981 .
304. ماركس : موضوعات عن فيورباخ ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 40 .
305. ماركس ، كارل : الاجور والاسعار والارباح ، ضمن سلسلة ماركس وانجلس مختارات ، دار التقدم ، موسوكو ، 1968 ، مجلد 2 .
306. ماركس ، كارل : الاجور والاسعار والارباح ، ضمن سلسلة ماركس وانجلس ، مختارات ، دار التقدم ، موسوكو ، 1968 ، مجلد 2 .
307. ماركس ، كارل : الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ، في سلسلة : ماركس انجلز ، مختارات ، دار التقدم ،موسكو ، 1968 ، مجلد 1
308. ماركس ، كارل : العمل الماجور والراسمال ، ضمن سلسلة ماركس وانجلس ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1968 ، مجلد 1 .
309. ماركس ، كارل : بؤس الفلسفة ، ترجمة : حنا عبود ، دار دمشق للطباعة ، سوريا ، طبعة بلا تاريخ .
310. ماركس ، كارل : راس المال ، دار اليقظة العربية للاليف والترجمة والنشر ، دمشق ، 1958، ك1 ، مجلد 1 .
311. ماركس ، كارل : راس المال ، دار اليقظة العربية للتاليف والترجمة والنشر ، دمشق ، 1958 ، ك1 ، مجلد 2 .
312. ماركس ، كارل : مخطوطات عام 1844 الاقتصادية والفلسفية ، ترجمة : محمد مستجير مصطفى ، دار الطباعة الحديثة م القاهرة ، 1974 .
313. ماركس ، كارل : موضوعات عن فيورباخ ، في سلسلة : ماركس انجلز ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1968 ، مجلد 1.
314. ماركس ، كارل : نقد الاقتصاد السياسي ، ترجمة : د . راشد البراوي ، دار النهضة العربية ، ط1 ،القاهرة ،1969
315. ماركس ، كارل : نقد برنامج غوتا ، ضمن سلسلة ماركس وانجلس مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1968 ، مجلد 1.
316. ماركس و انجلس : الايديولوجية الالمانية ، ترجمة : د . فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ط1 ، 1969 .
317. ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، في سلسلة : ماركس انجلز ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1968 ، مجلد 1.
318. ماركس وانجلس : حول الدين ، نقلة الى العربية : زهير حكيم ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت 1974.
319. ماركس وانجلس : مراسلات ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1973.
320. ماركس وانجلس : مراسلات ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ط1 ، بيروت 1973
321. مجلة رسالة العراق , العدد 94 ، السنةالثامنة: تشرن الثاني 2002 , ص 22 .
322. مجهول ، د. فيصل غازي : نقد ابن رشد ، لالهايات ابن سينا ( مخطوط ) اطروحة دكتوراه ، اشراف مدني صالح ، قسم الفلسفة ، كلية الاداب ، جامعة بغداد ، 2000 .
323. محمد ابراهيم نقد : وضع الوطن تحت الحماية اخطر من تسلم مواطنين للمحاكمة ، طريق الشعب ، العدد 77 ، السنة 70 ، 8 ايار 2005 ، ص 5 .
324. محمد ابراهيم نقد : وضع الوطن تحت الحماية اخطر من تسليم مواطنين للمحاكمة , طريق الشعب , العدد 77 , السنة 70 , 8 ايار 2005 , ص 5 ،محمد ابراهيم نقد سكرتير الحزب الشيوعي السوداني .
325. مراد ، د. بركات محمد : تاملات في فلسفة ابن رشد ، الصدر لخدمات الطباعة ، ط1 ، القاهرة ، 1988.
326. مروة ، كريم : كيف يقرا اليسار احداث العصر ومتغيراته ؟ طريق الشعب ، العدد 6 ، السنة 70 ، 28 اب 2004.
327. مسكويه ، اب علي احمد بن محمد بن يعقوب : الفوز الالصغر ، حققه له د . صالح عظيمة ، الدار العربية للكتاب ط1 , تونس 1987
328. مسوح ، عطية : بعض المنطلقات المنهجية في الدعوة الى الديمقراطية ، طريق الشعب ، العدد 114 ، السنة 71 ، 25 اب 2005 .
329. مشاتليه ، فرانوا : هيغل ، ترجمة جورج صدقني ، راجعة الاب فؤاد جرجي بربارة ، منشورات وزارة الثقافة ط2 ، دمشق 1976
330. مشتاق ، حازم طالب : الفكر السياسي والواقع التاريخي ، مجلة كلية الاداب ، جامعة بغداد ، العدد 14 ، 1986 .
331. مطر د . اميرة حلمي : في فلسفة الجمال ، دار الثقافة ط 1 ، القاهرة 1974 .
332. منذر خدام : الليبرالية وحذلقة المثقفين ، طريق الشعب ، العدد 77 ، السنة 70 ، 8 ايار 2005 ، ص 8 ، وكذلك لطفي حاتم الليبرالية الجديدة بين المراجعة التاريخية والروح الانقلابية ، طريق الشعب ، العدد 57 ، السنة 70 ، 9 اذار 2005 ، ص 9 .
333. مور ، جورج : دحض المثالية ودفاع عن الادراك الفطري ، ترجمة د . احمد فؤاد كامل ، دار الثقافة ط1 ، القاهرة 1979
334. ميد , هنتر : الفلسفة انواعها و مشكلاتها , ترجمة د . فؤاد زكريا , دار نهضة مصر ط 1 , القاهرة 1969 .
335. ميري ، خضير : الماركسية والمنهج البنيوي – التكويني ، طريق الشعب ، العدد 54 ، السنة 70 ، 27 شباط 2005 .
336. ميري ، خضير : كيف قرا التوسير ( راس المال ) ، طريق الشعب ، العدد 39 ، السنة 70 ، 25 كانون الاول 2004 .
337. ميري،خضير : الماركسيون الجدد، طريق الشعب ، العدد 77 ، السنة 71 ، 18 كانون الاول 2005 ، ص 6 .
338. ميكافيلي ، نيوقولو : الامير ، ترجمة خيري حماد ، دار الافاق الجديدة ، ط9 ، بيروت ، 1979.
339. ناصيف حتي : الصبن ... الاعجوبة والمشكلة ، طريق الشعب العدد 9، السنة 71 ، 21 اب 2005 ، ص 5 .
340. ناصيف حتي : هل من حرب باردة جديدة ؟ ، طريق الشعب ، العدد 48 ، السنة 71 ، 1 تشرين الثاني / 2005 ، ص 5 .
341. نبيل زكي : الانتصار المدوي لليسار في بوليفا ... يسجل اهم حدث في عام 2005 ، طريق الشعب ، العدد 95 ،السنة 71 ، 19 كانون الثاني 2006،ص 4 ، كذلك راجع بول الاشقر : امريكا اللاتينية ، سنة صعود اليسار ، طريق 91 ، السنة 71 ، 15 كانون الثاني 2006 ، ص9.
342. نجاتي ، د . محمد عثمان : الادراك الحسي عند ابن سينا ، دار الشروق ط3 ، بيروت 1980
343. نصار ، ناصيف : الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، ط2 ، بيروت ، 1985 .
344. هربرت ماركوز : الانسان ذو البعد الواحد ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الاداب ، ط3 ، بيروت 1973 ، ص 67
345. هنتنغتون ، صموئيل : صدام الحضارات ، ترجمة دار الشرق الاوسط ، ط1 ، بيروت
346. هوبزبوم ، ا. ج : دراسات في التاريخ ، ترجمة عبد الاله النعيمي ، دار المدى ، دمشق ، 2002 .
347. هورو ، مارسيل بارجوني : ديكارت ، ترجمة جوزيف سماحة المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، بيروت 1974
348. هوكس ، ديفيد : الايديولوجية ، ترجمة ابراهيم فتحي ، المجلس الاعلى للثقافة ط1 ، بيروت 2000
349. هويدي ، د . يحيى : نحو الواقع ، مقالات فلسفية ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1986
350. هيبولت ، جان : دراسات في ماركس وهيغل ، ترجمة جورج صدقني ، منشورات وزارة الثقافة ، ط1 ، دمشق ، 1971.
351. هيبوليت ، جان : مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيغل ، ترجمة انطوان همصي ، منشورات وزارة الثقافة ط2 دمشق 1971
352. هيجل : موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة وتقديم وتعليق : د . امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط 1 ، بيروت ، 1983 ، مجلد 1 .
353. هيغل : الفن الرمزي ، الكلاسيكي ، الرومانسي ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعي ط2 ، بيروت 1986
354. هيغل : المدخل الى علم الجمال ، فكرة الجمال ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ط3 ، بيروت 1988
355. هيغل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، العقل في التاريخ ، ترجمة د. امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة ، ط1 ، القاهرة ، 1986 .
356. هيغل س : فن الشعر ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعي ط 1 ، بيروت 1981 .
357. هيكل ، محمد حسنين : عام 2004 عام الغيبوبة وعام 2005 عام الفزع العربي ، لقاء مع قناة الجزيرة الفضائية في 31 / 12 / 2004 .
358. ودود حمد : في نقد الحتمية التاريخية ، الثقافة الجديد ، العدد 282 ، ايار – حزيران 1998 ، ص 29 .
359. وليام فاف : " المريخ " في مواجهة " الزهرة " اتساع الشرخ في العلاقة بين امريكا واروبا , طريق الشعب , العدد 99 , السنة 7 حزيران2005 , ص 9 . قصد المؤلف بالمريخ امريكا لان المريخ يمثل اله الحرب والزهرة هي اوربا.
360. وهبة , د . مراد : محاورات فلسفية في موسكو ، دار الثقافة الجديدة ، القاهرة ، 1974 .
361. يمني طريف الخولي : فلسفة كارل بوبر ، منهج العلم ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط1 ، القاهرة 1989 ، ص 461 ، 464 .
362. يونس ، د . منذر : التاريخ بين العلم والفلسفة في الدراسات المعاصرة ، مجلة افاق عربية ، درا الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العدد 6 ، السنة الخامسة عشرة ، حزيران 1994 .

N.S Don IACH . etal . the concis oxtord English – Arabic Dictionary.Oxford University Press 2 ed,Edition 1982 , P. 236

**الموسوعات والمعاجم والرسائل**

1. ابن منظور : لسان العرب ، دار صادر ، بيروت ، 1955 ، مجلد 3 .
2. الحفني ، د . عبد المنعم : الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ
3. الرازي , محمد بن ابي بكر عبد القادر : مختار الصحاح : دار الرسالة ، الكويت ، 1983 .
4. الزبيدي ، محمد مرتضى : تاج العروس ، مكتبة الحياة ، ط1 ،بيروت ، بلا تاريخ ، ﺠ2 .
5. الطريحي ، فتحي الدين : مجمع البحرين ، تحقيق احمد الحسيني ، نشر الثقافة الاسلامية ، ط2 ،1408 ﻫ ، ﺠ4
6. الفيروز ابادي : القاموس المحيط ، بيروت ،ط1 ، ﺠ1 .
7. المعجم الوسيط ، اصدار مجمع اللغة العربية ، قام باخراجه : ابراهيم مصطفى واخرون ، مطبعة مصر ، 1961 ،ج2 .
8. الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل – جلال العشري – عبد الرشيد الصادق ، مكتبة النهضة ، بغداد ، 1983 .
9. امين ، فرات : الاتجاه المادي في المعرفة في الفلسفة المعاصرة ، الماركسية انموذجا ، دراسة ونقد ، ( مخطوط ) رسالة ماجستير ، اشراف د . حازم سليمان الناصر ، قسم الفلسفة ، كلية الاداب ، جامعة بغداد س 2000 .
10. انجلس ، فريدريك : مسالة الفلاحين في فرنسا والمانيا ، ضمن سلسلة ماركس وانجلس مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1968 ، مجلد 4 ، ط1 ، بيروت ، 1974 .
11. بدوي , عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية لدراسات والنشر ، ط1 ، القاهرة ، 1984 ، ج 1 .
12. بن عباد , اسماعيل : المحيط في اللغة ، تحقيق : الشيخ محمد حسن ال ياسين ، علم الكتب ، ط1 ، بيروت 1994 .
13. جماعة : المعجم الوجيز ، اصدار ، مجمع اللغة العربية ، دار التحرير للطباعة والنشر ط1 ، القاهرة 1989
14. رسالة انجلس الى كونراد شميدت في 5 اب عام 1890 ، في سلسلة ت: ماركس انجلز , مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 70 ، مجلد 4 .
15. رسالة انجلس الى اوتوبونيغك في 21 اب عام 1890 في سلسلة ماركس انجلز , مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ، مجلد 4 .
16. رسالة انجلس الى ف . بور غيوس في 25 كانون الثاني عام 1894،في سلسلة : ماركس انجلز ، مختارات ، دار التقدم، موسكو،1970 مجلد 4.
17. رسالة انجلس الى ف . بورغيوس في 25 كانون الثاني عام 1894 ، في سشلسلة : ماركس انجلز , مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ، مجلد 4 .
18. رسالة انجلس الى ف . لاسال ايار 1589 ، ترجمة : جان فريفيل ، في كتاب :فريدريك انجلس ، نصوص مختارة ، ترجمة : وصفي البني ، اختيار وتعليق : جان كانابا – منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1972
19. رسالة انجلس الى مارغريت هاركسن في نيسان 1888 ، ترجمة : جان فريفيل ،في كتاب : فريدريك انجلس ، نصوص مختارة ، ترجمة : وصفي البني ، اختبار وتعليق جان كانابا – منشورات وزارة الثقافة ، دمشق ، 1972 .
20. رسالة انجلس الى مهرينغ في 14 تموز 1893 ، في سلسلة : ماركس انجلز ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1970،مجلد 4 .
21. رسالة انجلس الى يوسف بلوخ في 21 –22 ايلول عام 1890 ، في سلسلة،ماركس انجلز,مختارات، دار التقدم ، موسكو ، 1970 مجلد 4.
22. رسالة ماركس الى اننكوف في 28 كانون الاول عام 1846 ، في سلسلة : ماركس انجلز , مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ، مجلد 4 .
23. رسالة ماركس الى يوسف فيد يماير في 5 اذار عام 1852 ، في سلسلة ماركس انجلز , مختارات ، دار التقدم ،موسكو ،1970،مجلد 4 .
24. شيت , سهام : نظرية المعرفة عند جون لوك و اصولها الفكرية ، رسالة ماجستير مقدمة الى كلية الاداب ، في جامعة بغداد ، قسم الفلسفة ، سنة 1984 .
25. صليبا , جميل : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1982 ، ج1 .
26. صليبا , جميل : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1982 ، ج 2 .
27. طرابيشي ، جورج : معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ،ط1 ، بيروت ، 1987 .
28. معلوف ، لويس : المنجد في اللغة ، ط35 ، طهران ،1996 .

Abstract

There are two Interpretations of history , material , ideal , Both inter petitions set out from a philosophical concepts . There are two directions , which are , material and ideal which are considered the main philosophical concepts .

Philosophy deals with Varian’s matters . In the first phases Included a lot of matter which later , became scientific specialization Despite the change of philosophy subjects , the main matters have remained the basic concept of the view of the world . These matters have answered question concerning nature , Is the world surrounding existed eternally ? or how it was evolutes .

What position the man occupies in this world? What is the relation between man’s conscious and the world surrounding ?

The main question of the world view is about the the relation between thought and the existence , which are is in advance to another , material , nature , sons , thought ? Which one preceding the anther ? Which one limits the anther ?

Whatever the view of the world is , it will set out from this answer or another , concerning the relation between spiritual and material , which is the main matter of forming the philosophical view of the world According to this matter , the philosophical the ovies are decided in to two main directions . Which are idealism , materialism .

Material philosophers recognize the priority of material . They consider the world surrounding was not left by any body , and the nature exists eternally . They also Interpret to the world setting out from the world itself , not relying on supernatural power in nature which is considered out side this world .

Material Interpretation of history which emerged in the 20th century Marks and Angels have the favor in putting it in it’s scientific form . It was proved that there was no supernatural power in nature .

**( 1 )**

Which ruling societies . but history is made by man himself . This led to more understanding of history , that history is natural process which does not need any interference from out side .

History is not made by brutal way . Human makes history according to material circumstances that they inherited from their ancestors . This means , there is no position for the conflicts of choosing and volunteering or self conflict . History is controlled by laws of nature .

According to this theory , bum an is a social producer of this living means . social production includes social relations . depending on the degree of developing social production power . These relations form the economic elements of the society . On which a huge construction is built , as systems , political and legal establish mints , thought and the manner of thought .

**( 2 )**

# The Material Interpretation

 **Of History**

**A Moden Critical Reading**

**A dessirtation Introced by the Student**

**Furat Ameen Majeed Al – Azawee**

**To the council of College of Arfs Baghdad Univesity**

It’s a part of this requirement to gain ph. D Degree of Arts in Philosophy

**Supervisor**

**Dr. Assistant**

**Sa’ade Al- Hadeethy**

**2010 1434**

**A.C A.H**

1. . ينظر ،جماعة : الموسوعة الاشتراكية ، دار الكتب ، ط1، طبعة بلا تاريخ ،ص 105. [↑](#footnote-ref-2)
2. . ينظر ،رضا ، يوسف قاسم : قالوا في لينين ،طريق الشعب ،العدد 48 ،السنة 71، 1 تشرين الثاني 2005 ،ص 7 . [↑](#footnote-ref-3)
3. . ابن منظور : لسان العرب ، دار صادر، ، بيروت 1955، مجلد 3 ، 397 ، وللمزيد ينظر جماعة : المعجم الوسيط ، اصدار مجمع اللعة العربية ، مطبعة مصر 1961،ج2، ص 864 – 865 ، وينظر ، بن عباد ، اسماعيل : المحيط في اللغة ، تحقيق الشيخ : محمد حسن ال ياسين ، عالم الكتب ، ط1 ، بيروت 1994، ج2 ، ص 273. [↑](#footnote-ref-4)
4. . ابن منظور : لسان العرب ، مجلد 3 ، ص 396 ؛ وللمزيد ينظر : الرازي ، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر : مختار الصحاح ، دار الرسالة ، الكويت ،1983، ص 618؛ وينظر ، الفيروز ، آبادي : القاموس المحيط ، ط1، ج1، ص337 ؛ وينظر ، محمد مرتضى الزبيدي : تاج العروس ، مكتبة الحياة ، ط1 ، بيروت ، بلا. ت ، ج2 ص499 ؛ وينظر ، فتحي الدين الطريحي: مجمع البحرين ، تحقيق ، احمد الحسيني ، نشر الثقافة الاسلامية ، ط2 ، 1408هـ ، ج4، ص 180. [↑](#footnote-ref-5)
5. . جماعة : المعجم الوسيط ، ج2 ، ص ص 864 ، 865 ؛ وينظر ، جماعة: المعجم الوجيز ، اصدار مجمع اللعة العربية ، دار التحرير للطباعة والنشر ، القاهرة ،1989 ، ص 575 ؛ وينظر ، لويس معلوف : المنجد في اللغة ، ط35 ، طهران ، 1996 ، ص 751 . [↑](#footnote-ref-6)
6. . ينظر، الصدر،محمد باقر:فلسفتنا ، دار التعارف للمطبوعات ، ط2، بيروت ، 1998، ص 297 [↑](#footnote-ref-7)
7. . ينظر ، هويدي ، د.يحيى : نحو الواقع ، مقالات فلسفية ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1986 ، ص 339 ؛ للمزيد ينظر، جان برتليمي ، بحث في علم الجمال ، ترجمة ، د. انور عبد العزيز ، مراجعة ، د. نظمي لوقا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1970 ، الصفحات ، 171 وما يليها اذ يتحدث المؤلف عن المادة والصورة في علم الجمال . [↑](#footnote-ref-8)
8. .المادة الواحدة التي تشترك فيها العناصر الاربعة التي هي الهواء والماء والنار والتراب هي الصولى المطلقة او المادة الاولى أي الحامل الغير معين بصفة ما وليس حاصلا على اية صورة من صور الاجاس الطبيعية ولكنه قابل لحمل جميع الصور والاجسام الطبيعية عند الفلاسفة المسلمين تنحل الى العناصر الاربعة وكل واحد فيها ينحل الى هيولى وصورة ؛ ينظر الالوسي ، د. حسام محي الدين : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط2 ، بغداد ، 1986،ص 32 . [↑](#footnote-ref-9)
9. . ينظر، صليبا ، د. جميل : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1982 ، ج2 ، ص 306 ؛ للمزيد راجع، ارسطو : الطبيعة ، ترجمة اسحاق بن حنين ، حققه وقدم له ، د. عبد الرحمن بدوي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1964 ، ص 58 – 65 ؛ وكذلك ينظر، أ.أ طيلر : ارسطو ، المعلم الاول ، ترجمة ، محمد زكي حسن ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1954، ص 67 ، وما بعدها . [↑](#footnote-ref-10)
10. . ينظر ، افلاطون : الطيماوس واكريتيس ، ترجمة ، الاب فؤاد جرجي بربارة ، تحقيق وتقديم ، البير ريفو ، منشورات ، وزارة الثقافة والسياحة والارشاد القومي ، دمشق ، 1968 ، ص 207 . [↑](#footnote-ref-11)
11. . الكندي: الحدود والرسوم ، في كتاب الاعسم ، د. عبد الامير ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، مكتبة الفكر العربي ، بغداد ، ط1، 1985 ، ص 191 ؛ كذلك راجع عبد الهادي ابو ريدة :رسائل الكندي الفلسفية ، مطبعة حسان ، ط2 ، القاهرة ، 1978 ، ص 114 . [↑](#footnote-ref-12)
12. . الكندي ، رسالة في الفلسفة الاولى الى المعتصم بالله ، تحقيق ، د.احمد فؤاد الاهواني ، دار التقدم العربي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط2 ، بيروت ، 1986 ، ص96 . [↑](#footnote-ref-13)
13. . الكندي ، رسالة في الفلسفة الاولى ، ص 92. [↑](#footnote-ref-14)
14. . هو محمد بن احمد بن يوسف ابو عبد الله ، توفي 287 ، 997 وكان معاصر لابي حيان التوحيدي وهو من مفكري القرن الرابع الهجري ، العاشر الميلادي ، له كتاب مفاتيح العلوم ؛ ينظر الاعسم د. عبد الامنير ، المصطلح الفلسفي عند العرب ، ص 43 – 44 . [↑](#footnote-ref-15)
15. . الخوازمي الكاتب : الحدود الفلسفية في كتاب الاعسم ، د. عبد الامير ، المصلطح الفلسفي عند العرب ، ص 211. [↑](#footnote-ref-16)
16. . الخوارزمي الكاتب : الحدود الفلسفية في كتاب الاعسم ، ص 210. [↑](#footnote-ref-17)
17. . ابن سينا : الحدود ، نقلا عن الاعسم ، ص 245؛ للمزيد راجع ابن سينا : الشفاء ، الطبيعيات ، السماع الطبيعي ، تصدير ومراجعة د. ابراهيم مدكور ، تحقيق سعيد زايد ، الهيئة المصرية العامة للكتب ، 1983 ، القاهرة ، ص 34 ؛ كذلك راجع د. محمد عثمان نجاتي ، الادراك الحسي عند ابن سينا ، دار الشروق ، ط3، بيروت ، 1980 ، ص227. [↑](#footnote-ref-18)
18. الفارابي ، ابو نصر : اراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، تقديم وتبويب وشرح د.علي بو ملحم ، دار مكتبة الهلال ، ط1، بيروت ، 1995، ص 57. [↑](#footnote-ref-19)
19. . مسكويه ، ابي علي احمد بن محمد بن يعقوب : الفوز الاصغر ، حققه وقدم له د. صالح عظيمة ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، 1987 ، ص 73 . [↑](#footnote-ref-20)
20. . مسكويه : الفوز الاصغر ، ص 57. [↑](#footnote-ref-21)
21. . الامدي : كتاب المبين في شرح الفاظ الحكماء والمتكلمين ، نقلا عن الاعسم ، ص 370. [↑](#footnote-ref-22)
22. . الرازي ، القول في الهيولى ، في كتاب رسائل فلسفية ، تحقيق لجنة احياء التراث العربي ، منشورات دار الافاق الجديدة ، ط5 ، بيروت ، 1982 ، ص 220 ؛ كذلك راجع د.صالح الشماع و د. ناجي التكريتي : رسائل فلسفية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1989 ، ص 18 . [↑](#footnote-ref-23)
23. . الرازي : القول في الهيولى ، ص ص 220 ، 197 . [↑](#footnote-ref-24)
24. . ينظر ، بدوي ، د. عبد الرحمن : افلوطين عند العرب ، وكالة المطبوعات ، ط3 ، الكويت ، 1977، ص ص 207 ، 208 . [↑](#footnote-ref-25)
25. . ينظر ، بدوي ، د. عبد الرحمن : افلوطين عند العرب ، ص 228. [↑](#footnote-ref-26)
26. . الغزالي ، ابو حامد : الحدود ، نقلا عن الاعسم ، ص 292 . [↑](#footnote-ref-27)
27. . ينظر صليبا ، د. جميل : المعجم الفلسفي ، ج2 ، ص 307. [↑](#footnote-ref-28)
28. . ديكارت ، رينيه : التاملات في الفلسفة الاولى ، ترجمة ، د.عثمان امين ، دار الحمامي للطباعة ، ط3، القاهرة ، 1965 ، ص 154 . [↑](#footnote-ref-29)
29. . ديكارت ، التاملات ...، ص 193 ؛ وللمزيد ، راجع د.عثمان امين ، ديكارت ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط5، القاهرة ، 1965 ، ص225 . [↑](#footnote-ref-30)
30. . ينظر، مارسيل بارجوني – هورو : ديكارت ، ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1974 ، ص 39 وما بعدها ؛ راجع ، بدوي ، د. عبد الرحمن : المنطق الصوري والرياضي ، وكالة المطبوعات ، ط4 ، الكويت ، 1977، ص 250 ؛ كذلك قارن كيف ان الميكانيكا الديكارتية ستصدم بتقدم العلم وخاصة بالنيوتنية وذلك بسبب الروح الميتافيزيقية =

= الديكارتية وتوقها الى الشمولية والاطلاقية قد نسفت عمل ديكارت العلمي ؛ راجع ، حمادي بن جار الله : دراسات فلسفية ، العلم في الفلسفة ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1986 ، ص 68 وما بعدها ، في حين يرى انجلس ان الفيزياء الحديثة باكتشافاتها التي حدثت في 1842 قد برهنت على موضوعية ديكارت القائلة ان كمية الحركة الموجودة في العالم ثابتة ، راجع انجلس ، جدليات الطبيعة ، ترجمة عن الانكليزية محمد اسامة القوتلي ، دار الفن الحديث العالمي ، ص ص 41 ، 62 ؛ كما يرى انجلس ان الرياضيات بمعالجتها المقادير المتحولة قد دخلت ميدان الجدلية وانه لامر متميز ان يكون الفليسوف الجدلي ديكارت هو الذي حقق هذا التقدم ؛ راجع ، انجلس ، انتي دوهرنغ ( أي الرد على دوهرنغ ) ، ترجمة د. فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ط1 ، 1965، ص 146. [↑](#footnote-ref-31)
31. . ينظر، ول ديورانت : قصة الفلسفة ، ترجمة د.فتح الله المشعشع ، ص ص 221،222؛ وللمزيد راجع اندريه كريسون ، ابينوزا ، ترجمة ، تيسير شيخ الارض ، دار الانوار ، ط1، بيروت ، 1966، ص 143. [↑](#footnote-ref-32)
32. . اصل هذا اللفظ يوناني ومعناه الوحدة ، اطلقه افلاطون على المثال واطلقه بعض افلاطونيي القرن الثاني عشر على الله من حيث هو واحد بسيط ، ثم اطلقه لايبنتز على الجواهر البسيطة التي تتالف منها الاشياء ، وهي ظواهر روحية متصفه بالادراك والنزوع والتلقائية ، تتحرك بنفسها وتغيراتها داخلية ؛ ينظر صليبيا ، د. جميل ، المعجم الفلسفي ، ج2 ، ص 451. [↑](#footnote-ref-33)
33. . الديناميكا قسم من علم الميكانيكا يبحث في الحركات المادية من جهة علاقتها بالقوى التي تحدثها ، ويطلق اللفظ على حالات الشعور التي تتصف بالحركة والتبدل والديناميكي او الحركي مقابل للسكوني لانه يتضمن معنى التبدل والصيرورة والديناميكية مذهب فلسفي مقابل للميكانيكية او الالية ويطلق على الفلسفة التي تفسر جميع الظواهر المادية بقوى لا ترجع الى الكتلة او الحركة كمذهب لايبنتز فهو مذهب ديناميكي يقرر ان الموجود متحرك بذاته ، بخلاف مذهب ديكارت الميكانيكي او الالي ، ينظر ، صليبا ،د. جميل : المعجم الفلسفي ،ج1، ص ص 574،575 . [↑](#footnote-ref-34)
34. . ينظر، العظم ،د. صادق جلال : دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة ، دار العودة ، ط3، بيروت ، 1979 ، الصفحات من 13 – 16 . [↑](#footnote-ref-35)
35. . ينظر ، باركلي : المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس ، ترجمة وتقديم د. يحيى هويدي ، دار الثقافة ، ط2، القاهرة ، 1976 ، كذلك قارن جورج مور ، دحض المثالية ودفاع عن الادراك الفطري ، ترجمة ودراسة د. احمد فؤاد كامل ، دار الثقافة ، ط1 ، القاهرة ، 1976 ، ص 277وما بعدها . [↑](#footnote-ref-36)
36. . ينظر؛ بدوي ، د.عبد الرحمن : امانوئيل كنت ، وكالة المطبوعات ،ط1، الكويت ،1977، ص ص 186 ، 187 ؛ للمزيد راجع عمانوئيل كانت : نقد العقل المجرد ، نقله الى العربية ، احمد الشيباني ،دار اليقضة العربية للتاليف والترجمة والنشر ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ ، ص 316. [↑](#footnote-ref-37)
37. . البراغماتية ، اسم مشتق من اللفظ اليوناني براغما ومعناه العمل وهي مذهب فلسفي يقرر ان العقل لا يبلغ غايته الا اذا قاد صاحبه الى العمل الناجح فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة ، أي الفكرة التي تحققها التجربة ، ينظر صليبا ، د. جميل ، المعجم الفلسفي ،ج1، ص 203 و هي تيار فكري امريكي من شخصياته تشارلز بيرس ( 1839 – 1914 م ) وجون ديوي ( 1859 – 1952 ) وفردينا ندشيلر ( 1864 – 1937 م) وغيرهم وتاثر بهذا التيار كثيرون في اوربا ، ينظر الحفني ، د. عبد المنعم : الموسوعة الفلسفية ، دار ابن زيدون ، ط1 ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص 93 . [↑](#footnote-ref-38)
38. . وليم جيمس : البرجماتية ، ترجمة د.محمد علي العريان ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، دار النهضة العربية ، ط1، القاهرة ، 1965 ، ص ص 113 ، 114 . [↑](#footnote-ref-39)
39. . وليم جيمس : البرجماتية، ص 129. [↑](#footnote-ref-40)
40. . وليم جيمس : البرجماتية ، ص 134... لا يحتاج القارئ الكريم عناء كبيرا في رؤية ان المشروع الراسمالي التوسعي العولمي والاستعمار الامريكي قائم على هذه الطروحات فهي بمثابة تبرير مسبق ومباركة فلسفية للاباحية التوسعية الربحية تحت اغطية ايديولوجية متنوعة ، نشر الديمقراطية ، محاربة الارهاب ، حقوق الانسان ،.... الخ ، وغيرها من الاقنعة ، فكل شيء مباح ما دامت النتائج مربحة ، للمزيد راجع ، جماعة : المادية الديالكتيكية ، نقلها عن الروسية ، د. فؤاد مرعي واخرون ، دار الجماهير ، دمشق ، بلا تاريخ ، ص 372 ؛ راجع ، هيرمان شيلر ، الماركسية والحرب الامبريالية ، ترجمة ، ابراهيم كبة ، الثقافة الجديدة ، ط1، بغداد ، 1960. [↑](#footnote-ref-41)
41. . رسل ، برتراند : صور من الذاكرة ، ترجمة ، احمد ابراهيم الشريف ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، دار الفكر العربي ، القاهرة ،1963 ، الصفحات 158 ، 16 ،179. [↑](#footnote-ref-42)
42. . رسل : صور من الذاكرة ، ص ص 173، 174 . [↑](#footnote-ref-43)
43. . رسل : صور من الذاكرة ، ص 178. [↑](#footnote-ref-44)
44. . اغروس ، روبرت م وستانسيو ، جورج ن : العلم في منظور ه الجديد ، ترجمة ، كمال خلايلي ، اصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، الكويت ، 1989، ص 19. [↑](#footnote-ref-45)
45. . اغروس ، روبرت م وستانسيو ، جورج ن : العلم في منظوره الجديد ، ص 21. [↑](#footnote-ref-46)
46. . ينظر، عبد القادر محمد علي ،د. ماهر : فلسفة العلوم ، المنطق الاستقرائي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، 1984 ، ج1 ، ص 128. [↑](#footnote-ref-47)
47. . ينظر، هيغل ، فريدريك : موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة وتقديم وتعليق د. امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط1 ، بيروت ، 1983، المجلد 1 ، ص 143. [↑](#footnote-ref-48)
48. . ينظر، انجلس: لودفع فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، في كتاب ماركس انجلس ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ، مجلد 4 ، ص 33. [↑](#footnote-ref-49)
49. . بوليتزر ، جورج : اصول الفلسفة الماركسية ، تعريب ، شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ ، ص 21. [↑](#footnote-ref-50)
50. . ينظر ، كرابيفين ، ما هي المادية الديالكتيكية ، ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم ، موسكو ، 1986 ، ص 129. [↑](#footnote-ref-51)
51. . سبيركين وياخوت : اسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة محمد الجندي ، دار التقدم ، موسوكو ، طبعة بلا تاريخ ، ص ص 26 ، 27 . [↑](#footnote-ref-52)
52. . ماركس ، كارل : مخطوطات عام 1844الاقتصادية والفلسفية ، ترجمة ، محمد مستجير مصطفى ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، 1974 ، ص 104 . [↑](#footnote-ref-53)
53. . ينظر ، ماركس، كارل : يؤس الفلسفة ، ترجمة ، حنا عبود ، دار دمشق ، للطباعة ، سوريا ، طبعة بلا تاريخ ، ص 100. [↑](#footnote-ref-54)
54. . ينظر ، انجلس : انتي دوهرنغ ، ترجمة ، د. فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ط1 ، دمشق ، 1965 ، ص 75 .. [↑](#footnote-ref-55)
55. ينظر ، انجلس : الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية العلمية ، في سلسلة ماركس انجلس ، مختارات ، دار التقدم ، موسكو ، 1970 ، مجلد 3 ، ص 47. [↑](#footnote-ref-56)
56. . ينظر ، سلوم ، د.توفيق : ديالكتيك الطبيعة لانجلس ،دار الفارابي،ط1،بيروت ،1976،ص 91 [↑](#footnote-ref-57)
57. . ينظر ، انجلس : انتي دوهرنغ ، ص 65. [↑](#footnote-ref-58)
58. . ينظر لينين : المادة والمذهب التجريبي النقدي ، ترجمة د. فؤاد ايوب ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ط2 منقحة ، دمشق ، طبعة بلا تاريخ ، ص 170. [↑](#footnote-ref-59)
59. . ينظر ، انجلس : انتي دوهونغ ، ص 56 . [↑](#footnote-ref-60)
60. . ينظر ، سبيركين وياخوت : اسس المادية الديالكتيكية والمادة التاريخية ، ص 43. [↑](#footnote-ref-61)
61. . ينظر ، غارودي ، روجيه : النظرية المادية في المعرفة ، تعريب ، ابراهيم قريط ، دار دمشق للطباعة والنشر ، طبعة بلا تاريخ ، ص ص 5 ، 6 . [↑](#footnote-ref-62)
62. . ينظر ، صليبا ، د.جميل : المعجم الفلسفي ،ج2، ص 307. [↑](#footnote-ref-63)
63. . N.S. DONIACH.etal , the concis oxford English – Arabic Dictionary .oxford university press 2ed Edition , 1982 , P.236. [↑](#footnote-ref-64)
64. . ينظر ، صليبيا ،د. جميل ، المعجم الفلسفي ، ج2، ص 308. [↑](#footnote-ref-65)
65. . نسبة الى الميتافيزيقية ، أي ما بعد الطبيعة واللفظة هنا تشير الى القضية الانطولوجية اي مبحث الوجود . [↑](#footnote-ref-66)
66. . ينظر ، جماعة : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة ، د. فؤاد كامل واخرون ، مكتبة النهضة ، بغداد ، 1983 ، ص 384 . [↑](#footnote-ref-67)
67. . ينظر ، الطويل ، د.توفيق : اسس الفلسفة ،دار الحمامي للطباعة ، ط7 ، القاهرة ، 1979 ، ص 240 ،الهامش . [↑](#footnote-ref-68)
68. . ينظر ، بدوي ،د.عبد الرحمن : خريف الفكر اليوناني ، دار القلم ، ط5 ، بيروت ، 1979 ، ص 170. [↑](#footnote-ref-69)
69. . ينظر ، جماعة : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ص 384 . [↑](#footnote-ref-70)
70. . ينظر ، بدوي ، د. عبد الرحمن : الاخلاق النظرية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، 1975 ، من ص 241 الى ص 258 . [↑](#footnote-ref-71)
71. . راجع الطويل ، د. توفيق : اسس الفلسفة ، ص 240 ؛ راجع د. توفيق الطويل : فلسفة الاخلاق ، دار همدان للطباعة والنشر ،33، القاهرة ، 1976 ، ص 479. [↑](#footnote-ref-72)
72. . ينظر ، طريق الشعب ، العدد (71 ) السنة ( 70 ) الاحد 24 نيسان 2005 ، ص 9 . [↑](#footnote-ref-73)
73. . ينظر سبيركين وياخوت ، اسس المادية الديالكتيكية ، والمادية التاريخية ، ص 122. [↑](#footnote-ref-74)
74. . ينظر ، ميد ، هنتر : الفلسفة انواعها ومشكلاتها ، ترجمة د. فؤاد زكريا ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1969 ، ص ص 203 ، 204 . [↑](#footnote-ref-75)
75. . ينظر ، صليبيا ،د.جميل : المعجم الفلسفي ، ج2 ، ص 393. [↑](#footnote-ref-76)
76. . ينظر ، صليبيا ، د. جميل : المعجم الفلسفي ، ط1 ، ص 33. [↑](#footnote-ref-77)
77. . ينظر كولبه ، ازفلد : المدخل الى الفلسفة ، ترجمة ، ابو العلا عفيفي ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1942 ، ص 37 . [↑](#footnote-ref-78)
78. . ينظر، محمود ، د. زكي نجيب : نظرية المعرفة ، مكتبة الانكلو المصرية ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ ، ص9 وما بعدها ؛ وراجع ، الشنيطي ، محمد فتحي: المعرفة ،داتر الحمامي للطباعة، ط3 ، القاهرة ، 1962 ، ص 92 ؛ وكذلك راجع ، ديكارت ، رينية : مقال عن المنهج ، ترجمة ، محمود محمد الخضيري ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، ط2 ، القاهرة ، 1968 ، ص 109؛ اذ يرى في العقل قوة الاصابة في الحكم ؛ وراجع ، شيت ، د. سهام : نظرية المعرفة عند جون لوك ، رسالة ماجستير مقدمة الى قسم الفلسفة ، سنة 1984، ص 84 . [↑](#footnote-ref-79)
79. . ينظر ، لينين : المادية والمذهب التجريبي النقدي ، ص 139 . [↑](#footnote-ref-80)
80. . ينظر ، غارودي ، روجيه : النظرية المادية في المعرفة ، ص 172 . [↑](#footnote-ref-81)
81. . ينظر ، لينين ، المادية والمذهب التجريبي النقدي ، ص 30 . [↑](#footnote-ref-82)
82. . ينظر ، عبد الحميد ، د.عرفان : الفلسفة في الاسلام ، دراسة ونقد ، دار التربية للطباعة والنشر والتوزيع ، بغداد ، طبعة بلا تاريخ ، ص ص ،131 ، 132 . [↑](#footnote-ref-83)
83. . ينظر ، الغزالي ، ابو حامد : المنقذ من الضلال ، تحقيق وتقديم ، جميل ابراهيم حبيب ، دار القادسية للطباعة ، بغداد ، 1983 ، ص 21 ؛ وكذلك راجع ، الغزالي ، ابو حامد : فيصل التفرقة ، ضمن كتاب القصور العوالي للامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي ، تحقيق فضيلة الشيخ محمد مصطفى ابو العلا ، دار الطباعة المحمدية ، ط2 ، 1970، ص 143 . [↑](#footnote-ref-84)
84. . ينظر ، الغزالي ، ابو حامد : تهافت الفلاسفة ، تحقيق ، د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط4، القاهرة ، 196 ، ص 88 ؛ وراجع ، ابن رشد : تهافت التهافت ، تحقيق ، د. سليمان دنيا ، دار المعارف ، ط2 ، مصر ، طبعة بدون تاريخ ، القسم الاول ، ص 59 ، وللمزيد راجع ، الجابري د. محمد عابد ، تهافت التهافت ، انتصارا للروح العلمية وتاسيسا لاخلاقيات الحوار ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، 1988، ص 109 ؛ وكذلك راجع ، قمير ، يوحنا : ابن رشد والغزالي ، التهافتان ، دار المشرق ، بيروت ، 1986 ، ص 17. [↑](#footnote-ref-85)
85. . ينظر ، ابراهيم ، د. زكريا : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر ، ط1، القاهرة ، 1968، ص ،10،11. [↑](#footnote-ref-86)
86. . ينظر ، بدوي ، عبد الرحمن : خريف الفكر اليوناني ، ص ص 163 ، 164 ؛ وكذلك عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني ، وكالة المطبوعات ط5، الكويت ، 1975 ، ص 75 . [↑](#footnote-ref-87)
87. . ينظر خليل ، د. ياسين : منطق البحث العلمي ، ، اصدار جامعة بغداد ، بغداد ، 1974 ، ص ص 32 ، 33 . [↑](#footnote-ref-88)
88. . ينظر ، مطر ، اميرة حلمي : الفلسفة عند اليونان ، الاتحاد الاشتراكي العربي ، القاهرة ، 1965 ، ص 28 ؛ وكذلك راجع يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط3، القاهرة ، 1953 ، ص 17 ؛ وكذلك راجع د. فؤاد زكريا : التفكير العلمي ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب ، ط3 ، الكويت ، 1988، ص ص 24 ، 25 . [↑](#footnote-ref-89)
89. . ينظر ، النشار ، د. علي سامي : ديموقريطس فيلسوف الذرة ، الهيئة المصرية العامة للتاليف والنشر ، الاسكندرية ، ، طبعة بلا تاريخ ، ص 285 ؛ راجع ، وولتر ستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ترجمة ،د. مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1984 ، ص 32 . [↑](#footnote-ref-90)
90. . ينظر ، رسل : برتراند ، حكمة الغرب ، ترجمة فؤاد زكريا ، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، 1983، ج1 ، ص 38 . [↑](#footnote-ref-91)
91. . ينظر ، افلاطون : برتوجوارس ، ترجمة ودراسة ، محمد كمال الدين يوسف ، راجعها ، محمد صقر خفاجة ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ ، ص 84 ؛ وراجع ، احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1949 ، ص 22 الهامش . [↑](#footnote-ref-92)
92. . ينظر ، ارسطو : في السماء والاثار العلوية ، حققها وقدم لها ، د. عبد الرحمن بدوي ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط1 ، القاهرة ، 1961 ، المقالة الثانية ، ص 283 ؛ وراجع ، احمد فؤاد الاهواني ، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط ، دار احياء الكتاب العربي ، ط1 ، القاهرة ، 1954 ، ص 51 ؛ وكذلك ، اميل برهية : تاريخ الفلسفة ، الفلسفة اليونانية ، ترجمة جورج طربيشي ، دار الطليعة ، ط2 ، بيروت ، 1987 ، ص 56 . [↑](#footnote-ref-93)
93. . ينظر ، الالوسي ، د. حسام محي الدين : الفلسفة اليونانية ، دار الحكمة للطباعة والنشر ، بغداد ،1991 ، ص 13 ؛ وراجع ، جماعة : ما قبل الفلسفة ، ترجمة ، جبار ابراهيم جبرا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط3، بيروت ، 1982 م، ص 280 . [↑](#footnote-ref-94)
94. . القران الكريم ، سورة الانبياء ، الاية 30 . [↑](#footnote-ref-95)
95. . قارن ، الالولسي ، د. حسام محي الدين : الفلسفة والانسان ، دار الحكمة ، بغداد ، 1990 ، ص 9 ، الذي يرى ان بداية التفلسف باسئلة طاليس تبسيط للمسألة ، فالسؤال اسبق من هذا بكثير . [↑](#footnote-ref-96)
96. . ينظر، سارتون ، جورج : تاريخ العلم ، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان ، ترجمه الى العربية مجموعة من المترجمين ، دار المعارف ، القاهرة ، 1963 ، ص ص 364 ، 365 ؛ وللمزيد راجع ، الالوسي ، د. حسام محي الدين : بواكير الفلسفة قبل طاليس او من الميثولوجيا الى الفلسفة عند اليونان ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط3 ، بغداد ، 1986 ، ص 164 [↑](#footnote-ref-97)
97. . ينظر، فلوطرخس : في الاراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ، ترجمة قسطا بن لوقا ، ضمن كتاب النفس لارسطو ، تحقيق ،د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، المقالة الاولى ، ص 97 ، وعن سبب قوله بالماء تؤكد اغلب المصادر المار ذكرها بان طاليس شاهد وراى ثم قال ان الماء اصل الاشياء . [↑](#footnote-ref-98)
98. .ينظر ، بدوي ، د. عبد الرحمن : الموسوعة الفلسفية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، القاهرة ، 1984 ، ج1 ، ص 277 ، وعن مجمل النقد الموجه الى فكرة الاله المنسوبة الى طاليس ، راجع ، عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني ، ، ص 96 ، وجعفر ال ياسين : فلاسفة يونانين ، مطبعة الارشاد ، ط1 ، بغداد ، 1971 ، ص 29 ، وبرتر اند رسل : حكمة الغرب ، ج1 ، ص 33، واكثر المصادر تؤكد ان هذه الفكرة منسوبة الى طاليس وهي ليست بالمعنىالذي تصوره اصحاب النزعات المثالية من ان طاليس يقول باله مفارق للمادة وهو ما يتعارض صراحة مع قوله بالماء الذي هو اساس مذهبه كله والذي توصل اليه بعد رؤيته الكثير من الشواهد والجزيئات في الواقع ثم ارتفع وعم القول بالماء . [↑](#footnote-ref-99)
99. . راجع ، وولترستيس ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص30، و د. علي سامي النشار ، ديمقريطس ، فيلسوف الذرة .... ، ص 336 ، و د. اميرة حلمي مطر : الفسلفة عند اليونان ، ص 20. [↑](#footnote-ref-100)
100. . ينظر ، رسل ، برتراند ، حكة الغرب ، ص 35 ، وكذلك جعفر ال ياسين ، فلاسفة يونانيون ، ص 30 ؛ د. علي سامي ، النشار ، ديمقراطي فيلسوف الذرة ، ص 275. [↑](#footnote-ref-101)
101. . ينظر، بدوي ، د. عبد الرحمن : ربيع الفكر اليوناني ، ص 100 ؛ وكذلك النشار ، د. علي سامي : ديمقريطس فيلسوف الذرة ، ص 279. [↑](#footnote-ref-102)
102. . ينظر ، بدوي ،د. عبد الرحمن : ربيع الفكر اليوناني ، ص ص 101 ، 102 ؛ وكذلك ، احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة ، ص 27 . [↑](#footnote-ref-103)
103. . ينظر ، احمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفسلفة ، ص 28 ؛ وكذلك النشار ، د. علي سامي : ديمقريطس ، فيلسوف الذرة ، ص 338 . ، [↑](#footnote-ref-104)
104. . ينظر ، كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 17. [↑](#footnote-ref-105)
105. . ينظر ، ارسطو : في السماء والاثار العلوية ، ص 332؛ راجع ، اميرة حلمي مطر : الفلسفة عند اليونان ، ص 53 ، وللمزيد راجع النشار ، د. علي سامي ، هيراقلطيس : فيلسوف التغيير واثره في الفكر الفلسفي ، دار المعارف ، ط1 ، القاهرة ، 1969 ، ص 40 وما بعدها . [↑](#footnote-ref-106)
106. . ينظر ، كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ص 36 ؛ وكذلك فلوطرخس ؛ في الاراء الطبيعية التي ترضى بها الفلاسفة ، ص 103 ؛ وكذلك راجع ارسطو : الكون والفساد ، ترجمة ، بارتلمي سانتهلير ، نقله الى العربية ، احمد لطفي السيد ، الدار القومية للطباعة والنشر ، طبعة بلا تاريخ ، الكتاب الاول ، الباب الاول ، ص 93. [↑](#footnote-ref-107)
107. . ينظر ، النشار ، د. علي سامي ، ديمقريطس ، فيلسوف الذرة ... ، ص 379 ؛ وكذلك الاهواني ، د. احمد فؤاد : فجر الفلسفة .. ، ص 185 . [↑](#footnote-ref-108)
108. . ينظر ، فلوطرخس : في الاراء الطبيعية ... المقالة الاولى ، ص 98 ، وكذلك ارسطو : الكون والفساد ، ك1 ،ب1، ص 91 . [↑](#footnote-ref-109)
109. . ينظر ، افلاطون : فيدون ، ترجمة ،د. عزت قرني ، مكتبة الحرية الحديثة ، ط2 ، القاهرة ، 1979، ص 241. [↑](#footnote-ref-110)
110. . ينظر ارسطو : علم الطبيعة ، نقله من الاغريقية الى الفرنسية ، بارتلمي سانتهلير ، ونقله الى العربية ، احمد لطفي السيد ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1935 ، ك1 ، ب5 ، ف12 ، ص 412 ، وحول محل النقد الموجه الى عقل انكساغوارس ينظر ، برتراندرسل : حكمة الغرب ، ج1 ، ص 72؛ واحمد امين وزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة ، ص 788 ؛ و د. عبد الرحمن بدوي : ربيع الفكر اليوناني ، ص 160 ، النشار ، ديمقريطس ، فيلسوف الذرة ، ص 304؛ والراي الارجح ان هذا العقل ليس علة غائية ، بل هو الي وهو مادة منظورا اليها من جهة اخرى . [↑](#footnote-ref-111)
111. . ينظر ، ارسطو : لكون والفساد ، ك1،ب1، ص91؛ وكذلك ك1، ب2، ص96؛ و ك1، ب8، ص 147؛ وراجع فلوطرخس ، في الاراء الطبيعية ... ، المقالة الاولى ، ص 118 ؛ وكذلك د. اميرة حلمي مطر :الفلسفة عند اليونان ، ص 81 . [↑](#footnote-ref-112)
112. . ينظر ، ارسطو :في النفس ، ترجمة ، اسحق بن حنين ، تحقيق ، د. عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ ، المقالة الاولى ، ص 8؛ وكذلك فلوطرخس، في الاراء الطبيعية ... ، المقالة الرابعة ، ص 158. [↑](#footnote-ref-113)
113. . ينظر ، النشار ، د. علي سامي ، ديمقريطس ، فيلسوف الذرة ...، ص ص 69 ، 73 ؛ كذلك راجع ، اميل برهييه: تاريخ الفلسفة ، الفلسفة الهلنستيةوالرومانية ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط ، بيروت ، 1982 ، ص 93 وما بعدها . [↑](#footnote-ref-114)
114. . ينظر ، السلطاني ، د. خالد : عمارة ما بعد الحداثة ، المصطلح والمفهوم ، طريق الشعب ، العدد 11 ، السنة 71 ، الخميس ،25 اب 2005 م، ص 9 . [↑](#footnote-ref-115)
115. ينظر ، كليابيتش ، ي : نظرة ماركسية في تاريخ الفلسفة ، ترجمة ، حنا عبود ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1971 ، ص 35 ؛ كذلك راجع ، امام عبد الفتاح : توماس هوبز ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1985 ، ص 117 ؛ راجع جون هرمان راندل وجوستاس بوخلر : مدخل الى الفلسفة ، ترجمة د. ملحم قربان ، دار العلم ، بيروت ، 1963 ، ص 210 . [↑](#footnote-ref-116)
116. . ينظر ، رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الفلسفة الحديثة ، ترجمة ، د. محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1977، ص 102 ، وكذلك راجع ، كرم ، يوسف : تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ، مصر ، 1957، ص 54؛ وللمزيد راجع برهييه ، اميل :تاريخ الفلسفة ، القرن السابع عشر ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1983، ص 187. [↑](#footnote-ref-117)
117. . ينظر ، فال ، جان : الفلسفة الفرنسية من ديكارت الى سارتر ، ترجمة ، مارون خوري المخلصي ، منشورات عويدات ، ط1 ، بيروت ، 1968 ، ص 52 ؛ وكذلك راجع ، برهيية ، اميل : تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، ص 156. [↑](#footnote-ref-118)
118. . ينظر ، فولغين ، ف : فلسفة الانوار ، ترجمة ، هنريت عبودي ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1981 ، ص 24 وما بعدها ؛ كذلك راجع، السوادني ، د. قاسم جبر : الرؤية التاريخية في كتاب فلسفة الانوار ، طريق الشعب ، العدد 53 السنة 70 ، الاربعاء ، 23 شباط 2005 ، ص 9. [↑](#footnote-ref-119)
119. . ينظر ، كليابيتش ، نظرة ماركسية في تاريخ الفلسفة ، ص 41؛ كذلك راجع جان فال ، الفلسفة الفرنسية ...، ص ص 53 ، 54 . [↑](#footnote-ref-120)
120. . ينظر، انجلس ، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ص 32 ؛ وكذلك لينين: المادية والمذهب التجريبي النقدي ، ص 23 – 26 . [↑](#footnote-ref-121)
121. . ينظر ، الطويل ، د. توفيق : قصة النزاع بين الدين والفلسفة ، دار مصر للطباعة ، ط2 ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ ، ص 194 ؛ كذلك راجع ، اميل برهيية ، تاريخ الفلسفة ، القرن الثامن عشر ، ص 158 . [↑](#footnote-ref-122)
122. . الراديكلية ، معناها الجذرية ، نسبة الى جذور الشيء ، فالراديكالي الجذري ، والراديكاليون الجذريون هم الذين يريدون تغيير النظام الاجتماعي من جذوره والكلمة تعبر عن أي اصلاح اساسي من الاعسماق والجذور ؛ ينظر، جماعة : الموسوعة الاشتراكية ، دار الكتب ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ ، ص 169 . [↑](#footnote-ref-123)
123. . مجموعة من الشباب الالمان انقسموا في تناولهم للهيغلية الى يمين محافظ اخذ مذهب هيغل ويسار ثوري اخذ الجانب الثوري او المنهج الديالكتيكي من فلسفتة يضم فيورباخ وماركس وانجلس واخرون . [↑](#footnote-ref-124)
124. . الشيوعية نظام اجتماعي لا طبقي ، تكون فيه الملكية عامة ومشاعةلكل افراد المجتمع ؛ينظر الحفني ، د. عبد المنعم : الموسوعة الفلسفية ، ص 269. [↑](#footnote-ref-125)
125. .ينظر، كورنو ، اوغست : اصول الفكر الماركسي ، ترجمة ،د. مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الاداب ، ط2، بيروت ، 1970 ، ص 82. [↑](#footnote-ref-126)
126. . ينظر ، كرابيفين : ما هي المادية الديالكتيكية ، ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم ، موسكو ، 1986 ، ص ص ، 96 ، 97 . [↑](#footnote-ref-127)
127. . ينظر ، عطية ، د. احمد عبد الحليم : الزمان في فلسفة فيورباخ الانتروبولوجية ، افاق عربية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1990 ، العدد 5 السنة 15 ، ص 91 . [↑](#footnote-ref-128)
128. . ينظر ، كورنو ، اوغست : اصول الفكر الماركسي ، ص ص ، 83 ، 84 . [↑](#footnote-ref-129)
129. . رسالة ماركس الى ي ب شفايتزر ، لندن 24 كانون الثاني 1865 ، ضمن كتاب ، مراسلات ماركس وانجلس ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ،1973، ص86. [↑](#footnote-ref-130)
130. ينظر، ماركس : مخطوطات عام 1844، الاقتصادية والفلسفية ، ترجمة ، محمد مستجير مصطفى ، دار الطباعة الحديثة ، القاهرة ، 1974 ، ص ص 12 ، 133 .. [↑](#footnote-ref-131)
131. . ينظر، انجلس : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ص 19. [↑](#footnote-ref-132)
132. . يراد بالتقويم اعطاء قيمة الشيء مع بيان التعديلات والاصلاحات عليه ، وهذا ما ينطبق على علاقة الماركسية بفيورباخ ، فالماركسية قيمت فلسفة فيورباخ من جهة انتقادها الفلسفة الهيغلية وانزال الفلسفة من البحث في المطلق ، الفكرة المطلقة الى البحث في الانسان ومشاكله الارضية وهو بهذا المعنى سقراطي المنهج او النظرة كما بينت الماركسية اخفاقات فلسفة فيورباخ من جهة انه لم يتصور الانسان ككائن اجتماعي بل تصوره فردا معزولا مجردا . [↑](#footnote-ref-133)
133. . ينظر : جماعة ، تاريخ الديالكتيك ، الفلسفة الديالكتيكية الالمانية ، ترجمة ، د.نزار عيون السود ، دار دمشق للطباعة والنشر ، ط1 ، دمشق ، 1986 ، ص 351 . [↑](#footnote-ref-134)
134. . ينظر : انجلس ، لودفيخ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ص ص 45 ، 46 . [↑](#footnote-ref-135)
135. . ينظر ، جماعة : تاريخ الديالكتيك ، ص 352. [↑](#footnote-ref-136)
136. . ينظر ، انجلس : لودفيخ فيورباخ ... ، ص 15. [↑](#footnote-ref-137)
137. . الاشتراكية مجموعة متكاملة من المفاهيم والمناهج والتنظيمات والوسائل التي تشترك في رفض المجتمع الراسمالي والايمان بالارادة الثورية لاقامة مجتمع اكثر كفاية وعدلا بغية تحقيق المساواة الفعلية بين جميع الناس وبين جميع الامم . ؛ راجع جماعة : الموسوعة الاشتراكية ، ص 34 . [↑](#footnote-ref-138)
138. . نسبة الى سان سيمون ( 1760 – 1825) وفورية ( 1772 – 1837 ) واوين ( 1771 – 1858 ) ويعرفون بجماعة الاشتراكية الطوباوية او الخيالية ، راجع انجلس : الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية ، المختارات ، مجلد 3 ، ص 105 . [↑](#footnote-ref-139)
139. . ينظر ، كول ، د.هـ: رواد الفكر الاشتراكي ، ترجمة ، منير بعلبكي ، دار العلم للملايين ، ط1 ، بيروت ، 1961 ، ص ص 14 ، 15 . [↑](#footnote-ref-140)
140. . ينظر ، الرازي ، محمد بن ابي بكر بن عبد القادر : مختار الصحاح ، ص 13 مادة ارخ ؛ وكذلك راجع الملاح ، د. هاشم يحيى : دراسات في فلسفة التاريخ ، دار الكتب ، ط1 ، الموصل ، 1988، ص 12. [↑](#footnote-ref-141)
141. . ينظر ، صليبيا ، د. جميل : المعجم الفلسفي ، ج1 ، ص 227 ؛ وايضا جماعة ، دائرة المعارف الاسلامية ، طهران ، طبعة بلا تاريخ ، مجلد 4 ، ص 469. [↑](#footnote-ref-142)
142. . ينظر ، جوتشلك ، لويس : كيف نفهم التاريخ ، ترجمة ، د. عائدة سليمان عارف و د. احمد مصطفى ، ابو حاكمة ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 196 ، ص ص 55 ، 56 . [↑](#footnote-ref-143)
143. . ينظر ، ارسطو : فن الشعر ، ترجمة ، د. عبد الرحمن بدوي ، دار الثقافة ، ط2 ، بيروت ، 1973، ص26. [↑](#footnote-ref-144)
144. . القران الكريم ، سورة يوسف: الآية111. [↑](#footnote-ref-145)
145. . القران الكريم ، سورة هود: الآية120. [↑](#footnote-ref-146)
146. . القران الكريم ، سورة فاطر: الآية44 [↑](#footnote-ref-147)
147. . القران الكريم ، سورة طـه: الآية99. [↑](#footnote-ref-148)
148. . القران الكريم ، سورة يوسف:الاية 7. [↑](#footnote-ref-149)
149. . القران الكريم ، سورة يونس: الآية39 [↑](#footnote-ref-150)
150. . القران الكريم ، سورة آل عمران: الآية137. [↑](#footnote-ref-151)
151. . القران الكريم ، سورةالبقرة: الآية134. [↑](#footnote-ref-152)
152. . القران الكريم ،سورة آل عمران: من الآية140 [↑](#footnote-ref-153)
153. . ينظر ، بدوي ، د. عبد الرحمن : النقد التاريخي ، وكالة المطبوعات ، ط3 ، الكويت ، 1977، ص 1؛ وايضا ، يونس ، د. منذر : التاريخ بين العلم والفلسفة في الدراسات المعاصرة ، افاق عربية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، العدد 6 ، السنة الخامسة عشرة ، حزيران 1994 ، ص 40. [↑](#footnote-ref-154)
154. . ينظر ، جب، هاملتون : دراسات في حضارة الاسلام ، ترجمة ، د. احسان عباس واخرون ، دار العلم ، بيروت ، 1964 ، ص 143 . [↑](#footnote-ref-155)
155. . ينظر ، العروي ، د. عبد الله : ثقافتنا في ضوء التاريخ ، دار التنوير ، ط2 ، بيروت ، 1984 ، ص 9. [↑](#footnote-ref-156)
156. . ينظر ، مشتاق ، حازم طالب : الفكر السياسي والواقع التاريخي ، مجلة كلية الاداب ، جامعة بغداد ، 1986 ،العدد 14 ، ص 6 . [↑](#footnote-ref-157)
157. . صالح ، مدني : الثقافة والحضارة والمدنية ، الموقف الثقافي ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد 1999 ، العدد 21 ، ص 45 . [↑](#footnote-ref-158)
158. . ينظر ، زريق ، قسطنطين : نحن والتاريخ ، دار العلم / ط3 ، بيروت ، 1974 ؛ وقارن د. ملحم قربان : اشكالات ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط2 ، بيروت ، 1980، ص 161. [↑](#footnote-ref-159)
159. . ينظر ، صالح ، ساتاذنا الفاضل مدني : في مهب عواصف التاريخ ، الموقف الثقافي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 2002 ، العدد 40 ، ص 7. [↑](#footnote-ref-160)
160. . ينظر ، فيين ، بول : ازمة المعرفة التاريخية ، ترجمة ، ابراهيم فتحي ، دار الفكر ط1 ، القاهرة ، 1993 ، ص 153 . [↑](#footnote-ref-161)
161. . ينظر ، العروي ، د. عبد الله : مفهوم التاريخ ، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت ، 1992 ، ص 19 ؛ وللمزيد حول ما هية ومفهوم التاريخ ، راجع كولنجود ، ر. ج : فكر التاريخ ، ترجمة ، محمد بكير خليل ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، ط1 ، القاهرة ، 1961 . [↑](#footnote-ref-162)
162. . راجع جعفر ، د. نوري : التاريخ مجاله وفلسفته ، مطبعة النهضة ، ط1 ، بغداد ، 1955 ، ص ص 34، 44 . [↑](#footnote-ref-163)
163. .ينظر ، هيغل : محاضرات في فلسفة التاريخ ، العقل في التاريخ ، ترجمة ، د. امام عبد الفتاح امام ، دار الثقافة ، القاهرة ، 1986 ، ص 43 . [↑](#footnote-ref-164)
164. . ينظر اشبجلر ، اوزلفت : تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة ، احمد الشيباني ، افاق الفكر المعاصر ، بيروت ، 1964 ، ص 20. [↑](#footnote-ref-165)
165. . ينظر ، لوكاتش ، جورج : التاريخ والوعي الطبقي ، ترجمة د. حنا الشاعر ، دار الاندلس ، ط2 ، بيروت ، 1982 ، ص 182 وما بعدها . [↑](#footnote-ref-166)
166. . ينظر ، ميكافيلي ، نيقولو : الامير ، ترجمة ، خيري حماد ، دار الافاق الجديدة ، ط9 ، بيروت ، 1979 ، ص 151. [↑](#footnote-ref-167)
167. . ينظر ، تويني : مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة ، فؤاد محمد شبل ، لجنة التاليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، 1966 ، ص ص 2 ، 100 . [↑](#footnote-ref-168)
168. . ينظر فوكوياما ، فرنسيس : نهاية التاريخ والانسان الاخير ، ترجمة د. حسين الشيخ ، دار العلوم ، ط1 ، بيروت ، 1993 ، ص12. [↑](#footnote-ref-169)
169. . ينظر ، هنتنغتون، صموئيل : صدام الحضارات ، ترجمة دار الشرق الاوسط ، ط1 ، بيروت ، 1995. [↑](#footnote-ref-170)
170. . ينظر ، صليبيا ، د. جميل : المعجم الفلسفي ، ج1 ، ص 227. [↑](#footnote-ref-171)
171. . يرى توماس كوهن ان تاريخ العلم اختصاص يهتم بنشاط جماعة خاصة ( العلماء ) بدلا من مجموعة من الظواهر التي يجب فصلها في البداية عن المجموع الكلي للنشاط ضمن جماعة محددة جغرافيا ؛ راجع ، توماس ، كوهن : الصراع الجوهري ، ترجمة المهندس فؤاد الكاظمي ، مراجعة خليل الشكرجي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1989 ، ص 135 . [↑](#footnote-ref-172)
172. . ينظر ، جماعة : العراق في التاريخ ، مطبعة النهضة ، ط1 ، بغداد ، 1983، ص 43 . [↑](#footnote-ref-173)
173. . ينظر ، الكيالي ، د. عبد الوهاب واخرون : موسوعة السياسة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، القاهرة ، 1979 ، ج1 ، ص 668. [↑](#footnote-ref-174)
174. . ينظر ، زيادة ، د. معن : الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الانماء العربي ، ط1 ، بيروت ، 1988 ، ص 985 . [↑](#footnote-ref-175)
175. . ينظر ، بدوي ، د. عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية ، ج1 ، ص، 252 ؛ وراجع ، يوسف : كرم ، تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ، دار المعارف ، ط3 ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ ، ص 53 . [↑](#footnote-ref-176)
176. . ينظر ، صبحي ، د. احمد محمود : في فلسفة التاريخ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، ط1، الاسكندرية ، طبعة بلا تاريخ ، ص 123 . [↑](#footnote-ref-177)
177. . ابن خلدون : المقدمة ، دار القلم ، ط1 ، بيروت ، 1978 ، ص 4 . [↑](#footnote-ref-178)
178. . ينظر ، الجابري ، ، علي حسين : فلسفة التاريخ بين التراث الخلدوني والفكر الاوربي المعاصر ، افاق عربية ، السنة السابعة ، العدد 11 ، 12 ، تموز – اب ، 1982 ، ص 52 . [↑](#footnote-ref-179)
179. . ينظر،جيرية:ويد،المذاهب الكبرى في التاريخ،ترجمة،ذوقان قرقوط، بيروت ، 1972 ، ص 199. [↑](#footnote-ref-180)
180. . ابن خلدون : المقدمة ، ص 35. [↑](#footnote-ref-181)
181. . ينظر ، قربان ، د. ملحم : خلدونيات ، المؤسسة الجامعية ، ط1 ، بيروت ، 1985 ، ص 80. [↑](#footnote-ref-182)
182. . ينظر ، بدوي ، عبد الرحمن : دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ، مكتبة الانجلو مصرية ، ط2 ، القاهرة ، 1967 ، ص 173: وكذلك راجع ، دي بور،ت ج : تاريخ الفلسفة في الاسلام ، نقله الى العربية وعلق عليه د. محمد عبد الهادي ابو ريدة، مكتبة النهضة المصرية ، ط5،القاهرة ، طبعة بلا تاريخ ، ص 409. [↑](#footnote-ref-183)
183. . ينظر ، صالح ، استاذنا مدني : الحرب وابن خلدون ، التناقض والاضطراب ، افاق عربية ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، السنة العشرون ، كانون الثاني ، 1995 ، ص 9 – 12 . [↑](#footnote-ref-184)
184. صالح ، مدني : من تصوف الوجودية الى وجودية التصوف ، الموقف الثقافي ، دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، السنة 3 ، 1998، العدد 16، ص 41. [↑](#footnote-ref-185)
185. . ينظر ، هوبز بوم ، أ.ج : دراسات في التاريخ ، ترجمة ، عبد الاله النعيمي ، دار المدى ، دمشق ، 2002 ، ص 10؛ وللمزيد حول ابن خلدون راجع ، خليل شرف الدين ، ابن خلدون ، مكتبة الهلال ، ط1 ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ ، وطه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة ، محمد عبد الله عنان ، لجنة لتاليف والترجمة والنشر ، ط1 ، القاهرة ، 1925 ؛ وكذلك ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، دار الطليعة ، ط2 ، بيروت ، 1985 . [↑](#footnote-ref-186)
186. . ينظر ، الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها ، تقديم وتعليق وشرح ، د. علي بو ملحم ، دار الهلال ، ط1، بيروت ، 1995،ص 112 ؛ وراجع ، التكريتي ، د. ناجي ، الفلسفة الاخلاقية الافلاطونية عند مفكري الاسلام،دار الاندلس،ط2، بيروت،1982 ،ص 311. [↑](#footnote-ref-187)
187. . ينظر صليبيا ،د. جميل : المعجم الفلسفي ، ج2 ، ص 110. [↑](#footnote-ref-188)
188. . ينظر ، صبحي ، د. احمد محمود : في فلسفة التاريخ ، ص 166 ؛ وكذلك راجع الجابري ، استاذنا ،د. علي حسين : فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، 1993 ، ص 65. [↑](#footnote-ref-189)
189. . خليل ، د. بكري : الايديولوجية والمعرفة ، دار الشروق ، ط1 ، عمان ، 2002، ص 291. [↑](#footnote-ref-190)
190. . ينظر ، صبحي ، د.احمد محمود ، في فلسفة التاريخ ، ص 167 ؛ وراجع ، اميل برهييه : ت0اريخ الفلسفة ، العصر الوسيط والنهضة ، ص 7 . [↑](#footnote-ref-191)
191. . ينظر الحصري ، ساطع : دراسات في مقدمة ابن خلدون ، مطبعة السعادة ، القاهرة ، 1963 ، ص 191 . [↑](#footnote-ref-192)
192. . ينظر ابن سينا : الشفاء ، الالهيات ، مراجعة وتقديم ،د. ابراهيم مدكور ، تحقيق ، سليمان دنيا واخرون ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة ، 1960 ، ص ص ص 398 ، 415 ، 416 . [↑](#footnote-ref-193)
193. . ينظر ابن رشد : الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة ، اشراف د. محمد عابد الجابري ، مركز دراسات الوحدة العربية ، ط1 ، بيروت ، 1988 ، ص ص ص ،118، 162 ، 163 ؛ راجع د. بركات محمد مراد : تأملات في فلسفة ابن رشد ، الصدر لخدمات الطباعة ، ط1 ، القاهرة ، 1988 ، ص 130 . [↑](#footnote-ref-194)
194. . راجع العراقي ، محمد عاطف : النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ، دار المعارف ، ط2 ، مصر ، 1979 ، ص 273 ، وقاسم محمود : ابن رشد وفلسفته الدينية ، مكتبة الانجلو المصرية ، ط3 ، القاهرة ، 1969 ، ص 99 ؛ وحنفي ، د. حسن : الاشتباه في فكر ابن رشد ، مجلة عالم المعرفة ، العدد 4 ، ابريل ، 1999 ، الكويت ، ص 134. [↑](#footnote-ref-195)
195. . ينظر ، جماعة : الموسوعة الاشتراكية ، ص ص 381 ، 382 . [↑](#footnote-ref-196)
196. . ينظر ، لينين:كارل ماركس ، ضمن سلسلة ماركس وانجلس ، مختارات ، المجلد الاول،ص11. [↑](#footnote-ref-197)
197. . ينظر ، ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، ضمن سلسلة ماركس ، انجلس ، مختارات ، مجلد 1 ، ص 41. [↑](#footnote-ref-198)
198. . ينظر ، ماركس : راس المال ، دار اليقضة العربية ، دمشق ، 1985 ، ك1 ، مجلد 2 ، ص 38 ، مقدمة بقلم انجلس . [↑](#footnote-ref-199)
199. . ينظر ماركس : راس المال ، ك1 ، مجلد 2 ، ص9 . [↑](#footnote-ref-200)
200. . ينظر ماركس : الثامن عشر من برومير لويس بونبارت ، المختارات ، مجلد 1، ص ص 148 – 299 ، وبرومير اسم الشهر في التقويم الجمهوري الفرنسي . [↑](#footnote-ref-201)
201. . ينظر ، ماركس : الحرب الاهلية في فرنسا ، المختارات ، مجلد 2، ص 186. [↑](#footnote-ref-202)
202. . ينظر ، ماركس : الاجور والاسعار والارباح ، المختارات ، مجلد 2، ص13 . [↑](#footnote-ref-203)
203. . ينظر ، جميل ، جميل محمد : السعر وفائض القيمة ، طريق الشعب ، العدد 72 السنة 70 ، 26 نيسان 2005 ، ص 9 . [↑](#footnote-ref-204)
204. . ينظر ، ماركس : العمل الماجور والراسمال ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 97 . [↑](#footnote-ref-205)
205. .ينظر، بنكال ، جان :برودون ، مؤلفات مختارة ، ترجمة ، عمر شخا شيرو ، منشورات وزارة الثقافة ، ط1 ، دمشق ، 1969 ، ص ص32 ، 88 . [↑](#footnote-ref-206)
206. . ينظر ، ماركس : نقد برنامج غوتا ، المختارات ، مجلد 2 ، ص 235. [↑](#footnote-ref-207)
207. . ينظر ، جماعة : الموسوعة الاشتراكية ، ص 384 ؛ راجع جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1987، ص 571. [↑](#footnote-ref-208)
208. . ينظر ، جماعة : الموسوعة الاشتراكية ، ص 10. [↑](#footnote-ref-209)
209. . ينظر ، سلوم ، د. توفيق ، ديالكتيك الطبيعة لانجلس ، ص ص 72 ، 142 . [↑](#footnote-ref-210)
210. . ينظر ، انجلس : اصل العائلة ... ، المختارات ، مجلد 3 ، ص 170 [↑](#footnote-ref-211)
211. . ينظر ، انجلس : حول تاريخ عصبة الشيوعيين ، المختارات ، مجلد 3، ص 139. [↑](#footnote-ref-212)
212. . ينظر ، انجلس : مسالة الفلاحين في فرنسا والمانيا ، المختارات ، مجلد 4 ، ص 70. [↑](#footnote-ref-213)
213. . ينظر ، كانابا، جان : فريدريك انجلس ، نصوص مختارة ، ترجمة ، وصفي البني ، منشورات ورزارة الثقافة ، ط1 ، دمشق ، 1972 ، ص ص 16 ، 18 ؛ وراجع ، لينين : ماركس انجلس ، الماركسية ، ترجمة ، الياس شاهين ، دار التقدم ، موسكو ، 1968، ص ص 9 ، 10. [↑](#footnote-ref-214)
214. . ينظر ، رسالة انجلس الى مهرينغ في 14 تموز 1893 ، المختارات ، مجلد 4 ، ص 185. [↑](#footnote-ref-215)
215. . ينظر ، انجلس ، مقدمة لكتاب حرب الفلاحين في المانيا ، مختارات ، مجلد 2 ، ص 100. [↑](#footnote-ref-216)
216. . ينظر ، انجلس : كلمة على قبر ماركس ، المختارات ، مجلد 3 ، ص 135 . [↑](#footnote-ref-217)
217. . ينظر ، الحفني ،:عبد المنعم ، الموسوعة الفلسفية ، ص 411. [↑](#footnote-ref-218)
218. . ينظر ، انجلس : كارل ماركس ، المختارات ، مجلد 3 ، ص 25. [↑](#footnote-ref-219)
219. . ينظر ، جماعة : معجم المصطلحات العلمية والفنية ، المطبعة العربية ، ط1 ، بيروت ، 1974 ، ص 624 . [↑](#footnote-ref-220)
220. . ينظر ، سبيركين وياخوت : اسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ص 7. [↑](#footnote-ref-221)
221. . ينظر ، غارودي ، روجيه : ما هي الاخلاق الماركسية ، ترجمة ، ماهر لقطينة ، دار الحقيقة ، ط1 ، بيروت ، طبعة بلا تاريخ ، ص ص61 ، 62 . [↑](#footnote-ref-222)
222. . ينظر ، ماركس : راس المال ، ك1 ، مجلد 2 ، ص 120، 122. [↑](#footnote-ref-223)
223. . ينظر ، ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 73 . [↑](#footnote-ref-224)
224. . ينظر ، ايكن ، هنري ، عصر الايديولوجية ، ترجمة ، محي الدين صبحي ، منشورات وزارة الثقافة ، ط1 ، دمشق ، 1971 ، ص 234. [↑](#footnote-ref-225)
225. . ينظر ، بدوي ، د. عبد الرحمن ، الموسوعة الفلسفية ، ج2 ، ص 419. [↑](#footnote-ref-226)
226. . ينظر ، لينين : ماركس ، وانجلس ، الماركسية ، ص 10. [↑](#footnote-ref-227)
227. . ينظر ، بودستنيك ، فاسيلي واوفشي ياخوت : الف باء المادية الجدلية ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1979 ، ص ص 13 ، 14 . [↑](#footnote-ref-228)
228. . ينظر ، ايكن : عصر الايديولوجية ، ص 227؛ وراجع بودستنيك ، فاسيلي : الف باء المادية الجدلية ، ص 15. [↑](#footnote-ref-229)
229. . ينظر ، لاسكي ، نيقولاي : تاريخ الفلسفة الروسية ، ترجمة ، د. فؤاد كامل ، مراجعة ، د. زكي نجيب محمود ، دار المعارف ، ط1 ، القاهرة ، طبعة بلا تاريخ ، ص ص، 391، 423. [↑](#footnote-ref-230)
230. . ينظر ، هيبوليت ، جان : دراسات في ماركس وهيغل ، ترجمة جورج صدقني ، منشورات وزارة الثقافة ، ط1 ، دمشق ، 1971، ص ص 159، 161. [↑](#footnote-ref-231)
231. . ينظر ، لينين : ماركس وانجلس ، الماركسية ، ص 69. [↑](#footnote-ref-232)
232. . ينظر ، سومرفيل ، جون : المادية الجدلية ، في كتاب فلسفة القرن العشرين ( مجموعة مقالات ) ، ترجمة عثمان نوية ، مراجعة د. زكي نجيب محمود ، دار الكتاب العربي ، ط1 ، القاهرة ، 1963، ص 260. [↑](#footnote-ref-233)
233. . ينظر ، كول ، ج.د.هـ: معنى الماركسية ، ترجمة ، حنا عبود ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1 ، بيروت ، 1972 ، ص11. [↑](#footnote-ref-234)
234. . ينظر ، سبنلة ، جان ادوارد : الفكر الالماني من لوثر الى نيتشة ، ترجمة تيسير شيح الارض ، مراجعة ، د. اسعد درقاوي ، منشورات وزارة الثقافة ، ط1 ، دمشق ، 1968، ص 156. [↑](#footnote-ref-235)
235. . ينظر ، الشامي ، قيس : قراءات في المادية الجدلية ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1971، ص ص198 ، 211. [↑](#footnote-ref-236)
236. . ينظر ، انجلس : انتي دوهرنغ ، ص 32 ؛ وكذلك انجلس : الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية ، المختارات ، مجلد 3 ، ص 103. [↑](#footnote-ref-237)
237. . ينظر ، جدانوف : حول تاريخ تطور الفلسفة ، دار دمشق ، ط1 ، دمشق ، طبعة بلا تاريخ ، ص 14. [↑](#footnote-ref-238)
238. . ينظر ، انجلس ، لودفيغ فيورباخ ونهاية .. ، ص 50 ؛ كذلك سلوم ،د. توفيق : ديالكتيك الطبيعة لانجلس ، ص ص13، 14. [↑](#footnote-ref-239)
239. . مبدأ او نظرة ترى ان كل موجود يفعل لغاية وان الغايات الجزئية في هذا العالم مرتبطة بغاية كلية وعلى هذا المبدأ بنى الدليل الغائي لاثبات وجود الله ، ينظر صليبيا ، د. جميل : المعجم الفلسفي ، ج2 ، ص124. [↑](#footnote-ref-240)
240. . ينظر ، سلوم ، د. توفيق : ديالكتيك الطبيعة لانجلس ، ص 15. [↑](#footnote-ref-241)
241. . نسبة الى مالتس ( 1766 – 1834 ) اقتصادي انجليزي اشتهر بنظريته في السكان التي ترى ان السكان يزيدون نسبة اكبر من زيادة الموارد الطيعية ، ينظر ، جماعة : الموسوعة الاشتراكية ، ص 384. [↑](#footnote-ref-242)
242. . ينظر ، ماركس وانجلس : مراسلات ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ، 1973 ، ص ص ، 148 ، 150 . [↑](#footnote-ref-243)
243. . ينظر ، حنا ، جورج : قصة الانسان ، دار العلم ، ط3 ، بيروت ، 1959 ، ص 9. [↑](#footnote-ref-244)
244. . ينظر ، انجلس : انتي ، دوهرنغ ، ص ص، 29، 69. [↑](#footnote-ref-245)
245. . ينظر، انجلس : لودفيغ فيورباخ ونهاية ... ، المختارات ، مجلد 4 ، ص 49. [↑](#footnote-ref-246)
246. . ينظر ، جماعة ، علم الجمال الماركسي اللينيني ، تعريب ، د. فؤاد مرعي ، دار الجماهير ، ط2 ، دمشق 1978 ، ج1 ، ص 14؛ وراجع ، ارنست فيشر : الاشتراكية والفن ، ترجمة اسعد حليم ، دار القلم ، ط1 ، بيروت ، 1973، ص 9 . [↑](#footnote-ref-247)
247. . ينظر ، غولدمان ، لوسيان : المادية الجدلية وتاريخ الادب، ترجمة ، محمد برادة ، ضمن كتاب البنوينية التكوينية والنقد الادبي – مجموعة مقالات مترجمة ، راجع الترجمة ، محمد سبيلا ، مؤسسة الابحاث العربية ، ط1، بيروت ، 1984 ، ص 14. [↑](#footnote-ref-248)
248. . ينظر ، الظاهر ، رضا : في الماركسية والثقافة ، الفن الايدولوجية ، طريق الشعب ، العدد 46، السنة 70، الثلاثاء 18، كانون الثاني ، 2005، ص 7. [↑](#footnote-ref-249)
249. . ينظر ، جبارة ، عبد الرضا : مقاربة اولية في سوسيولوجيا النص ، طريق الشعب العدد ، 94 السنة 70 الخميس 16 حزيران ، 2005 ، ص 6 ؛ ومن الجدير بالذكر ان لوكاتش في سنوات نضجه نقد افكاره السالفة الذكر واصبح من اشد دعاة مادية الانعكاس ، راجع ديفيد هوكس : الايديولوجية ، ترجمة ابراهيم فتحي ، المجلس الاعلى للثقافة ، ط1 ، بيروت ، 2000، ص 91 وحول مفهوم الانعكاس في الفلسفة الماركسية راجع ، كورنفورت ، موريس : مدخل الى المادية الجدلية ، ترجمة ، محمد مستجير مصطفى ، دار الفارابي ، ط2 ، بيروت ، 1981 ، ص 23 وما بعدها ؛ وكذلك وهبة ، د. مراد : محاورات فلسفية في موسكو ، دار الثقافة الجديدة ، ط1 ، القاهرة ، 1974 ، ص 56. [↑](#footnote-ref-250)
250. . ينظر ، ماركس وانجلس ، الايديولوجية الالمانية ، ص 56. [↑](#footnote-ref-251)
251. . ينظر ، غارودي : ماهي الاخلاق الماركسية ، ص 20. [↑](#footnote-ref-252)
252. . لينين : مصادر الماركسية الثلاثة واقسامها المكونة الثلاثة ، المختارات ، دار التقدم ، موسكو ، طبعة بلا تاريخ ، ج1 ، ص 21. [↑](#footnote-ref-253)
253. . ينظر ، بوليتزر جورج : اصول الفلسفة الماركسية ، تعريب ، شعبان بركات ، المكتبة العصرية ، ط1 ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص ص 392 ، 397 . [↑](#footnote-ref-254)
254. . ينظر ، انجلس : الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية ، المختارات ، مجلد 3، ص105 . [↑](#footnote-ref-255)
255. . ينظر ، انجلس ، الاشتراكية الطوبوية .... ، ص 106. [↑](#footnote-ref-256)
256. . ينظر ، بوليتزر : اصول الفلسفة الماركسية ، ص 401. [↑](#footnote-ref-257)
257. . ينظر، ماركس : راس المال ، ك1 ، مجلد 1 ، ص 13. [↑](#footnote-ref-258)
258. . ينظر بوليتزر : اصول الفلسفة الماركسية ، ص 403. [↑](#footnote-ref-259)
259. . ينظر ، انجلس : رسالة الى اوتوبونيفك سنة 1890، مختارات ، مجلد 4 ، ص 169. [↑](#footnote-ref-260)
260. . ينظر ، جماعة : تاريخ الديالكتيك ، الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ترجمة ،د. نزار عيون السود ، دار دمشق ، ط1 ، دمشق ، 1986، ص 3 . [↑](#footnote-ref-261)
261. . ينظر ، هادي احمد : د. قيس ، دراسات في الفلسفة العلمية والانسانية ، مكتبة المنصور ، بغداد ، 2000، ص ص110، 112. [↑](#footnote-ref-262)
262. . ينظر ، هيغل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة وتعليق ، د. امام عبد الفتاح امام ، دار التنوير ، ط1 ، بيروت ، 1983 ، مجلد 1، ص 220. [↑](#footnote-ref-263)
263. . ينظر ، هيغل : موسوعة العلوم الفلسفية ، مجلد 1 ، ص 217. [↑](#footnote-ref-264)
264. . ينظر هيغل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، مجلد 1 ، ص 220. [↑](#footnote-ref-265)
265. . ينظر ، ماركس ، راس المال ، ك1، مجلد 1 ، ص 26. [↑](#footnote-ref-266)
266. . ينظر ، انجلس ، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، المختارات ، مجلد 4 ، ص 48. [↑](#footnote-ref-267)
267. . ينظر ، لينين : دفاتر عن الديالكتيك ، ترجمة وتقديم ، الياس مرقص دار الحقيقة ، ط1 ، بيروت ، 1971 ، ص ص94 ، 95 . [↑](#footnote-ref-268)
268. . ينظر ، لينين : ماركس وانجلس ، الماركسية ، ص 70. [↑](#footnote-ref-269)
269. . ينظر انجلس ، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ص 48. [↑](#footnote-ref-270)
270. . ينظر ، شاتليه ، فرانسوا : هيغل ، ترجمة ، جورج صدقني ، مراجعة ، الاب فؤاد جرجي بربارة ، منشورات وزراة الثقافة ، ط2 ، دمشق ، 1976 ، ص 171 ؛ وراجع غاوردي : فكر هيغل ، ترجمة وتقديم ، الياس مرقص ، دار الحقيقة ، ط1 ، بيروت ، بلا تاريخ ، ص 143. [↑](#footnote-ref-271)
271. . ينظر ، هيبوليت ، جان : مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيغل ، ترجمة ، انطوان حمصي ، منشورات وزارة الثقافة ، ط2، دمشق ، 1971، ص 24. [↑](#footnote-ref-272)
272. .ينظر ، هيغل : المدخل الى علم الجمال ، فكرة الجمال ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط3 ، بيروت ، 1988، ص 163 وما بعدها . [↑](#footnote-ref-273)
273. . ينظر ، هيغل : الفن الرمزي ، الكلاسيكي ، الرومانسي ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ط2 ، بيروت ، 1986 ، ص 7 ، وما بعدها . [↑](#footnote-ref-274)
274. . ينظر ، هيغل : فن الشعر ، ترجمة جورج طرابشيش ، دارالطليعة ، ط1، بيروت ، 1981 ، ص 333. [↑](#footnote-ref-275)
275. . ينظر ، مطر ، د. اميرة حلمي : في فلسفة الجمال ، دار الثقافة ،ط1، القاهرة ، 1974 ، ص 167 . [↑](#footnote-ref-276)
276. . ينظر ، ريد ، هربرت : حاضر الفن ، ترجمة ، سمير علي ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط2 ، بغداد ، 1986 ، ص 17. [↑](#footnote-ref-277)
277. . ينظر ، انجلس : انتي دوهرنغ ، ص 12. [↑](#footnote-ref-278)
278. . ينظر ، انجلس : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ص ص 47 ، 48. [↑](#footnote-ref-279)
279. . ينظر ، لينين : دفاتر عن الديالكتيك ، ص ص256 ، 259 . [↑](#footnote-ref-280)
280. . ينظر ، بوبنر ، روديجر : الفلسفة الالمانية الحديثة ، ترجمة ، فؤاد كامل ، مراجعة وتقديم ، د. عبد الامير الاعسم ، دار الشؤون الثقافية ، ط1 ، بغداد ، 1986، ص 235؛ كذلك راجع ، حنا ، جورج : ضجة في صف الفلسفة ، دار العلم ، ط1 ، بيروت ، 1952، ص 29. [↑](#footnote-ref-281)
281. . ينظر ماركس : راس المال ، ك1 ، مجلد 1 ، ص 26. [↑](#footnote-ref-282)
282. . ينظر ، شاتليه ، فرانسوا : هيغل ، ص 17. [↑](#footnote-ref-283)
283. . ينظر ، ماركس : راس المال ، ك1 ، مجلد 1 ، ص 25. [↑](#footnote-ref-284)
284. . ينظر ، الشين ، د. يوسف حامد : مبادئ فلسفة هيغل ، منشورات جامعة قاريونس ، ط1 ، بنغازي ، 1994 ، ص ص ص192 ، 194 ، 195 . [↑](#footnote-ref-285)
285. . لويس التوسير احد اعضاء الحزب الماركسي الفرنسي واحد شراح ماركس المعاصرين . [↑](#footnote-ref-286)
286. . ينظر ، ماركس : راس المال ، ك1، مجلد 1 ، ص 26. [↑](#footnote-ref-287)
287. . ينظر ، التوسير، لوي : التناقض ولا احادية التحديد ، في كتاب قيس الشامي ، قراءات في المادية الجدلية ، ص 12. [↑](#footnote-ref-288)
288. . ينظر ، التوسير : حول علقمة ماركس بهيغل ، ترجمة ، جوزيف سكاف ، مجلة دراسات عربية ، السنة 8 العدد 7 ، ايار ، 1972 ، دار الطليعة ، بيروت ، ص 92. [↑](#footnote-ref-289)
289. بنظر ميري ،خضير : كيف قرأ التوسير ((رأس المال ))، طريق الشعب ، العدد 39 ،السنة 70 ، 25 ،كانون الاول /2004 ،ص7 [↑](#footnote-ref-290)
290. بنظر لينين : دفاتر عن الديالكتيك ،ص259 [↑](#footnote-ref-291)
291. بنظر ماركس : رأس المال ،ك1،مجلد 1،ص13 [↑](#footnote-ref-292)
292. بنظر ميري ، خضير :الماركسية والمنهج البنيوي – التكويني ، طريق الشعب ،العدد 54،السنة 70، 27 شباط 2005 ،ص 6 [↑](#footnote-ref-293)
293. . ينظر ، هوكس ، ديفيد : الايديولوجية ، ص 104. [↑](#footnote-ref-294)
294. . ينظر ، التوسير : حول علاقة ماركس بهيغل ، ص 92 ، وكذلك التوسير : التناقض ولا احادية التحديد ، ص 11. [↑](#footnote-ref-295)
295. . ينظر ، التوسير : التناقض ، ولا احادية التحديد ، ص 12. الهامش ؛ وراجع ،تونغ ،ماوتسي : في التناقض ، دار النشر باللغات الاجنبية ، ط1 ، الصين الشعبية ، 1968 ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 460. [↑](#footnote-ref-296)
296. . ينظر ، انجلس : انتي دوهرنغ ، ص 13؛ وكذلك انجلس : جدليات الطبيعة ، ص 86. [↑](#footnote-ref-297)
297. . ينظر ، انجلس :جدليات الطبيعة ، ص 100، وانجلس : انتي دوهرنغ ، ص 29. وانجلس : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، ص 47. [↑](#footnote-ref-298)
298. . ينظر ، ليفشتز ، م : كارل ماركس وازمة الثقافة المعاصرة ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، العدد 8، السنة ، 17، حزيران 1981، ص 85. [↑](#footnote-ref-299)
299. . ينظر ، ماوتسي تونغ : في التناقض ، ص 460. [↑](#footnote-ref-300)
300. . ينظر ، كورنفورت ، موريس : البراغماتية والفلسفة العلمية ، ترجمة ، ابراهيم كبة ، مطبعة الرابطة ، ط1 ، بغداد ، 1960، ص ص ، 66 ، 67. [↑](#footnote-ref-301)
301. . ينظر ، لينين : دفاتر عن الديالكتيك ، ص 26. [↑](#footnote-ref-302)
302. . ينظر ، ماركس : راس المال ، ك1 ، مجلد1 ، ص 26. [↑](#footnote-ref-303)
303. . ينظر، افانا سيف ، ق : اسس الفلسفة الماركسية ، ترجمة ، عبد الرزاق الصافي ، دار الرواد ، ط4، بغداد ، 1978 ، ص 165. [↑](#footnote-ref-304)
304. . ينظر ، بوبوف ، س.ي : نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ، ترجمة ، نزار عيون السود ، تقديم د.طيب تيزيني ، دار دمشق ، ط1 ، دمشق ، 1971 ، ص 22. [↑](#footnote-ref-305)
305. . ينظر ، سبيركين وياخوت : اسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ص 136 . [↑](#footnote-ref-306)
306. . ينظر ، افانا سيف ، ق: اسس الفلسفة الماركسية ، ص 16. [↑](#footnote-ref-307)
307. . ينظر ، افانا سيف : اسس الفلسفة الماركسية ، ص 167؛ وكذلك بوليتزر : اصول الفلسفة الماركسية ، ج2 ، ص 10. [↑](#footnote-ref-308)
308. . ينظر ، بوبوف : نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ، ص 18. [↑](#footnote-ref-309)
309. . ينظر ، بوبوف : نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ، ص 19. [↑](#footnote-ref-310)
310. . ينظر ، بوبوف : نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ، ص 20. [↑](#footnote-ref-311)
311. . ينظر ، بوبوف : نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ، ص 21. [↑](#footnote-ref-312)
312. . ينظر ، بوبوف : نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر ، ص 21. [↑](#footnote-ref-313)
313. . ينظر ، ماركس : بؤس الفلسفة ، ص 102. [↑](#footnote-ref-314)
314. . ينظر ، ماركس ، بؤس الفلسفة ، ص 113. [↑](#footnote-ref-315)
315. . ينظر ، بوليتزر : اصول الفلسفة الماركسية ، ص 332. [↑](#footnote-ref-316)
316. . ينظر ، ماركس ، انجلس : مختارات ، مجلد 4 ، ص 143. [↑](#footnote-ref-317)
317. . ينظر ، ماركس ، بؤس الفلسفة ، ص 109. [↑](#footnote-ref-318)
318. . قوى الانتاج هي الوسائل التي يستخدمها الانسان في تسخيره للطبيعة خلال الانتاج وتشمل ايضا القدرات التي ينميها الانسان في اثناء نشاطه اما علاقات الانتاج فهي نوع من الصلات التي تنشا بين الافراد في اثناء عملية العمل وتتوقف هذه العلاقات على الطريقة التي يؤثر بها الانسان في الطبيعة ؛ ينظر : جماعة الموسوعة الاشتراكية ، ص 56. [↑](#footnote-ref-319)
319. .ينظر ، ماركس ، نقد الاقتصاد السياسي ، ترجمة د. راشد الباروي ، دار النهضة العربية ، ط1 ، القاهرة ، 1969، ص 7. [↑](#footnote-ref-320)
320. . ينظر ، ماركس : نقد الاقتصاد السياسي ، ص 8 ، وكذلك راجع ، البراوي ، د. راشد : التفسير الاشتراكي للتاريخ ، دار النهضة ، ط2 ، القاهرة ، 1968، ص 119. [↑](#footnote-ref-321)
321. .ينظر ، افاناسيف : اسس الفلسفة الماركسية ، ص 153. [↑](#footnote-ref-322)
322. . ينظر ، ماركس وانجلس : الايديولوجية الالمانية ، ص 30. [↑](#footnote-ref-323)
323. . ينظر ، ماركس و انجلس : الايديولوجية الالمانية ، ص 31. [↑](#footnote-ref-324)
324. . ينظر ، ماركس وانجلس : الايديولوجية الالمانية ، ص 31. [↑](#footnote-ref-325)
325. . ينظر، ماركس وانجلس : الايديولوجية الالمانية ، ص 32 . [↑](#footnote-ref-326)
326. . ينظر ، ماركس وانجلس : الايديولوجية الالمانية ، ص 37. [↑](#footnote-ref-327)
327. . ينظر ، ماركس وانجلس :الايديولوجية الالمانية ، ص 38. [↑](#footnote-ref-328)
328. . ينظر ، ماركس وانجلس : الايديولوجية الالمانية ، ص ص 39 ، 40 . [↑](#footnote-ref-329)
329. . ينظر ، ماركس وانجلس : الايديولوجية الالمانية ، ص 24 . [↑](#footnote-ref-330)
330. . ينظر ، ماركس وانجلس : الايديولوجية الالمانية ، ص 25 . [↑](#footnote-ref-331)
331. . ينظر ، لاسكي ، هارلود : الشيوعية ، تعريب ، خيري حماد، دار الطليعة ، ط1 ، بيروت ،1961، ص 25. [↑](#footnote-ref-332)
332. . ينظر ، ماركس : نقد الاقتصاد السياسي ، ص ص 6 ، 7. [↑](#footnote-ref-333)
333. . ينظر ، انجلس : حرب الفلاحين في المانيا ، المختارات ، مجلد 2 ، ص100. [↑](#footnote-ref-334)
334. . دامت الجمهورية الثانية في فرنسا من عام 1848 الى عام 1852 وصف ماركس هذه المرحلة في مؤلفه ( النصال الطبقي في فرنسا من 1848 الى 1851 ) وفي مؤلفه ( الثامن عشر من برومير لويس بونابرت . [↑](#footnote-ref-335)
335. . ينظر ، انجلس : مقدمة لكتاب ماركس الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ) المختارات ، مجلد 1 ، ص ص 149 ، 150. [↑](#footnote-ref-336)
336. . ينظر ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، المختارات ، مجلد 1 ، ص ص 49، 50. [↑](#footnote-ref-337)
337. . ينظر ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، المختارات ، مجلد 1 ، ص ص ص64 ، 72 ، 75. [↑](#footnote-ref-338)
338. . ينظر ، ماركس انجلس : المختارات ، مجلد 4 ، ص 149. [↑](#footnote-ref-339)
339. . ينظر ، بوليتزر : اصول الفلسة الماركسية ، ص 404 . [↑](#footnote-ref-340)
340. . ينظر ، ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، ص 76 . [↑](#footnote-ref-341)
341. . ينظر ، لاسكي : الشيوعية ، ص 56. [↑](#footnote-ref-342)
342. . ينظر ، ماركس : الثامن عشر من برومر لويس بونابرت ، المختارات ، مجلد 1 ، ص ص 189 ، 190. [↑](#footnote-ref-343)
343. . ينظر ، ماركس : الثامن عشر من ..... ، ص 191 . [↑](#footnote-ref-344)
344. . ينظر ماركس : الثامن عشر ... ، ص ص 264 ، 265 . [↑](#footnote-ref-345)
345. .ينظر ، انجلس : كلمة على قبر ماركس ، المختارات ، مجلد 3 ، ص 135 . [↑](#footnote-ref-346)
346. . ينظر ، ماركس : العمل الماجور والراسمال ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 125. [↑](#footnote-ref-347)
347. . ينظر ، سيغال ، ل : لمحة عن تطور المجتمع منذ بدء التاريخ ، دار دمشق ، ط3، دمشق ، 1971 ، ص 44 . [↑](#footnote-ref-348)
348. . ينظر ، جماعة ، الاقتصاد السياسي للاشتراكية ، ترجمة ، خيري الضامن ، دار التقدم ، ط1 ، موسكو ، 1972 ، ص 5 . [↑](#footnote-ref-349)
349. . بنظر ، ماركس انجلس : المختارات ، مجلد 4 ،نص134 [↑](#footnote-ref-350)
350. بنظر ،ماركس : الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ،المختارات ،مجلد 1، ص151 [↑](#footnote-ref-351)
351. . ينظر ، ماركس انجلس : المختارات ، مجلد 4 ، ص 134. [↑](#footnote-ref-352)
352. . ينظر ، انجلس : اصل العائلة والملكية الخاصة للدولة ، المختارات ، مجلد 3 ، ص ص17 ، 172. [↑](#footnote-ref-353)
353. . ينظر ، انجلس : دور العنف في التاريخ ، ترجمة ، د. فؤاد ايوب ، دار دمشق ، ط ، دمشق ، 1973 ، ص ص8 ، 9 . [↑](#footnote-ref-354)
354. . ينظر انجلس ، دور العنف في التاريخ ، ص ص11 ، 12 . [↑](#footnote-ref-355)
355. . ينظر ، انجلس : دور العنف في التاريخ ، ص ص 16 ، 17 . [↑](#footnote-ref-356)
356. . ينظر ، انجلس : دور العنف في التاريخ ، ص ص20 ، 21 . [↑](#footnote-ref-357)
357. . ينظر ، انجلس ، دور العنف في التاريخ ، ص ص22 ، 23 . [↑](#footnote-ref-358)
358. . ينظر ، انجلس : دور العنف في التاريخ ، ص ص 24 30 . لاحظ ما جرى على ارض الواقع من اثبات لصحة اطروحة انجلس السابقة ، كيف اصبحت نتيجة افغانستان المسلمة المتشددة بالقران الكريم والحديث النبوي الشريف واخلاقيات الصحابة ، في احتلالها من قبل الامريكان الجناة العصاة الكفرة الفاسقين الاباحيين ، وانظر ماذا حدث في العراق العروبي القومي المسلم ، بلد الانبياء ومرقد الاولياء ، وكيف سارت الامور فيما بعد أبتبجحات صدام حسين وعنجهيته ام كما ارادتها المجندة الامريكية الغير شرعية ؟!! [↑](#footnote-ref-359)
359. . ينظر ، انجلس : حرب الفلاحين في المانيا ، المختارات ، مجلد 2 ، ص100. [↑](#footnote-ref-360)
360. . ينظر ، انجلس : رسالة الى شميدت في 5 اب 1890 ، المختارات ، مجلد 4 ، ص 167. [↑](#footnote-ref-361)
361. . ينظر ، ماركس : الحرب الاهلية في فرنسا ، المختارات ، مجلد 2 ، ص ص 143 ، 146 . [↑](#footnote-ref-362)
362. . ينظر انجلس : كارل ماركس ، المختارات ، مجلد 3 ، ص 35. [↑](#footnote-ref-363)
363. . ينظر ، انجلس : كارل ، ماركس ، مجلد 3، ص 36. [↑](#footnote-ref-364)
364. . ينظر ، انجلس : كارل ماركس ، مجلد 3، ص 37. [↑](#footnote-ref-365)
365. . ينظر ، انجلس : كارل ماركس ، مجلد ، 3 ، ص38. [↑](#footnote-ref-366)
366. . ينظر ، ماركس : الحرب الاهلية في فرنسا ، مجلد 2 ، ص 140. [↑](#footnote-ref-367)
367. . ينظر ، انجلس : اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة ، المختارات ، مجلد 3 ، ص 407. [↑](#footnote-ref-368)
368. . ينظر ، ماركس : الحرب الاهلية في فرنسا ، ص ص ص138، 139، 186. [↑](#footnote-ref-369)
369. . ينظر ، ماركس : الحرب الاهلية في فرنسا ، ص 187. [↑](#footnote-ref-370)
370. . ينظر ، ماركس : الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ، مجلد 1، ص ص 282، 283. [↑](#footnote-ref-371)
371. . ينظر ، ماركس و انجلس : مجلد 4 ، ص ص ص 171، 183، 184. [↑](#footnote-ref-372)
372. . ينظر ، ماركس و انجلس : مجلد 4 ، ص 19. [↑](#footnote-ref-373)
373. . ينظر ، ماركس و انجلس : مجلد 4 ، ص ص 178، 179. [↑](#footnote-ref-374)
374. . ينظر ، ماركس و انجلس : مجلد 4 ، ص 195 ؛ كذلك ماركس ، الثامن عشر من برومير لويس بونابرت ، مجلد 1 ، ص 151. [↑](#footnote-ref-375)
375. . ينظر ، صبري ، محمود ، حول المفهوم المادي للتاريخ ،الثقافة الجديدة ، العدد 282، ايار ، حزيران ، 1998، ص 8. [↑](#footnote-ref-376)
376. . البوطي ، د. محمد سعيد رمضان : نقض او هام المادية الجدلية ، ص 9 . [↑](#footnote-ref-377)
377. . البوطي ،نقض اوهام المادية الجدلية ، ص ص ص 37 ، 38 ، 42. [↑](#footnote-ref-378)
378. . ينظر البوطي: نقض اوهام المادية الجدلية ، ص60. [↑](#footnote-ref-379)
379. . البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص 61. [↑](#footnote-ref-380)
380. . البوطي ، نقض اوهام المادية الجدلية ، ص 62. [↑](#footnote-ref-381)
381. . البوطي ، نقض اوهام المادية الجدلية ، ص 65. [↑](#footnote-ref-382)
382. . البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص 68. [↑](#footnote-ref-383)
383. . البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص ص – 70 ، 71. [↑](#footnote-ref-384)
384. . ينظر ، البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص 73. [↑](#footnote-ref-385)
385. . البوطي : نقض اوهام .... ، ص 74 . [↑](#footnote-ref-386)
386. . راجع لينين : دفاتر عن الديالكتيك ، ص 211 وما بعدها . [↑](#footnote-ref-387)
387. . البوطي : نقض اوهام ... ، ص 76. [↑](#footnote-ref-388)
388. . البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص ص 76 ، 77 . [↑](#footnote-ref-389)
389. . راجع لينين : دفاتر عن الديالكتيك ، ص 263. [↑](#footnote-ref-390)
390. . البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص ص، 80 ، 88 . [↑](#footnote-ref-391)
391. . البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص 91. [↑](#footnote-ref-392)
392. . ينظر ، البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص 97. [↑](#footnote-ref-393)
393. . البوطي : نقض اوهام المادية الجدلية ، ص 98. [↑](#footnote-ref-394)
394. . البوطي : نقض اوهام .... ، ص 99. [↑](#footnote-ref-395)
395. . البوطي : نقض اوهام ... ، ص 101. [↑](#footnote-ref-396)
396. . البوطي : نقض اوهام .... ، ص 102. [↑](#footnote-ref-397)
397. . البوطي : نقض الاوهام .... ، ص 103. [↑](#footnote-ref-398)
398. . البوطي : نقض اوهام ..... ، ص 105. [↑](#footnote-ref-399)
399. . البوطي : نقض اوهام .... ، ص 106. [↑](#footnote-ref-400)
400. . البوطي : نقض اوهام .... ، ص 107. [↑](#footnote-ref-401)
401. . البوطي : نقض اوهام ... ، ص 108. [↑](#footnote-ref-402)
402. . البوكي: نقض اوهام ... ، ص 109. [↑](#footnote-ref-403)
403. . البوطي : نقض اوهام ... ، ص 110. [↑](#footnote-ref-404)
404. . البوطي : نقض اوهام ... ، ص 112. [↑](#footnote-ref-405)
405. . البوطي : نقض او هام .....ص115. [↑](#footnote-ref-406)
406. . البوطي : نقض او هام .....ص116. [↑](#footnote-ref-407)
407. . البوطي : نقض او هام ... ص117. [↑](#footnote-ref-408)
408. . انجلس : انتي دوهرمغ ، ص 66. [↑](#footnote-ref-409)
409. . البوطي : نقض او هام ... , ص 122 . [↑](#footnote-ref-410)
410. . البوطي : نقض او هام ... , ص 124. [↑](#footnote-ref-411)
411. . انجلس : انتي دوهرنغ ، ص ص 66 ، 171. [↑](#footnote-ref-412)
412. . البوطي : نقض او هام ... , ص 128. [↑](#footnote-ref-413)
413. . البوطي : نقض او هام ... , ص 135. [↑](#footnote-ref-414)
414. . لينين : دفاتر عن الديالكتبك ص 223. [↑](#footnote-ref-415)
415. . البوطي : نقض او هام ... , ص 137. [↑](#footnote-ref-416)
416. . البوطي : نقض او هام ... , ص 139. [↑](#footnote-ref-417)
417. . البوطي : نقض او هام ... , ص 141. [↑](#footnote-ref-418)
418. . راجع لينين : المادية والمذهب التجريببي النقدي , ص 135 وكذلك لينين : دفاتر عن الديالكتيك ، ص 233 ؛ وكذلك كورنفورت: مدخل الى المادية الجدلية ص 28 ؛ وكذلك غاروردي : النظرية المادية في المعرفة , ص 172 , للمزيد راجع رسالتنا :فرات امين : الاتجاه المادي في المعرفة في الفلسفة المعاصرة , الماركيسة انموذجا , دراسة ونقد , رسالة ماجستير مقدمة الى قسم الفلسفة , كلية الاداب جامعة بغداد , اشراف الدكتور حازم سليمان الناصر سنة 2000 م , ص 150 وما بعدها . [↑](#footnote-ref-419)
419. 2. راجع الرصافي ، معروف : الادب العربي مطبعة المعارف اطر 2 بغداد 1952ص,ص 18,17. [↑](#footnote-ref-420)
420. . البوطي : نقض او هام ... , ص 47. [↑](#footnote-ref-421)
421. . البوطي : نقض او هام ... , ص 48. [↑](#footnote-ref-422)
422. . البوطي : نقض او هام ... , ص213. [↑](#footnote-ref-423)
423. . البوطي : نقض او هام ... , ص214. [↑](#footnote-ref-424)
424. . البوطي : نقض او هام ... , ص219. [↑](#footnote-ref-425)
425. . البوطي : نقض او هام ... , ص220. [↑](#footnote-ref-426)
426. . البوطي : نقض اوهام ..... ، ص 221. [↑](#footnote-ref-427)
427. . البوطي : نقض الاوهام ... ، ص 222. [↑](#footnote-ref-428)
428. . البوطي : نقض الاوهام ..... ، ص 225. [↑](#footnote-ref-429)
429. . البوطي : نقض اوهام .... ، ص 234. [↑](#footnote-ref-430)
430. . البوطي : نقض او هام ... ص ص 236 , 242 [↑](#footnote-ref-431)
431. . جماعة : الموسوعة الفلسفية ، ص 54 ؛ وكذلك الجابري ، د. علي حسين : الانسان والواجب ، اشكالية فلسفية ، ص 87 - 92 . [↑](#footnote-ref-432)
432. . ادواردكار ، ما هو التاريخ ، ص 177. [↑](#footnote-ref-433)
433. . ماركس : موضوعات عن فيورباخ ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 40. [↑](#footnote-ref-434)
434. . ماركس : موضوعات عن فيورباخ ، ص 37. [↑](#footnote-ref-435)
435. . ماركس : موضوعات عن فيورباخ ، ص 38. [↑](#footnote-ref-436)
436. . ماركس : موضوعات عن فيورباخ ، ص 40. [↑](#footnote-ref-437)
437. . ماركس : موضوعات عن فيورباخ ، ص 23 ، وايضا كول : رواد الفكر الاشتراكي ، ص ص 347، 348 . [↑](#footnote-ref-438)
438. . ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 77. [↑](#footnote-ref-439)
439. . ماركس: الثامن عشر ... المختارات ، مجلد 1 ، ص 164 ؛ وكذلك ادوارد كار : ما هو التاريخ ... ، ص 178 . [↑](#footnote-ref-440)
440. . ماركس : راس المال ، ك 1 ، مجلد 1 ، ص 448. [↑](#footnote-ref-441)
441. . ماركس : راس المال ، الصفحات 265 ، 266 ، 268 ، 269. [↑](#footnote-ref-442)
442. . انجلس : ديالكتيك الطبيعة ، ص 49. [↑](#footnote-ref-443)
443. . انجلس : ديالكتيك الطبيعة ، ص 50. [↑](#footnote-ref-444)
444. . ينظر ، ماندل ، ارنست : النظرية الاقتصادية الماركسية ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، ط1 ، بيروت ، 1972 ، ج1 ، ص ص98 ، 99 . [↑](#footnote-ref-445)
445. . البير كامو : الانسان المتمرد .. ص ص 253 ، 254 . [↑](#footnote-ref-446)
446. . ماركس : الثامن عشر من برومير ، ص 151 . [↑](#footnote-ref-447)
447. . ماركس ، نقد الاقتصاد السياسي ، ص 7. [↑](#footnote-ref-448)
448. . ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 49 . [↑](#footnote-ref-449)
449. . ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، ص 50 . [↑](#footnote-ref-450)
450. . ينظر، حمد ، ودود : في نقد الحتمية التاريخية ، الثقافة الجديدة ، العدد 282 ،ايار – حزيران 1998 ، ص29. [↑](#footnote-ref-451)
451. . ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، ص53-56. [↑](#footnote-ref-452)
452. . ماركس وانجلس : الايديولوجية الالمانية ،ص32. [↑](#footnote-ref-453)
453. . ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، المختارات ، مجلد 1 ، ص 71. [↑](#footnote-ref-454)
454. . انجلس : مبادىء الشيوعية ، ص47. [↑](#footnote-ref-455)
455. . ماركس وانجلس : بيان الحزب الشيوعي ، ص ص71، 72. [↑](#footnote-ref-456)
456. . الجمال ،د.احمد عبد القادر : اصول النظم الاجتماعية والسياسية ،مكتبة النهضة المصرية ،ط2 القاهرة 1958، ص342. [↑](#footnote-ref-457)
457. .انجلس :رسالة الى بيبل 18-28 اذار 1875 ، المختارات مجلد 2 ،ص276. [↑](#footnote-ref-458)
458. . رضا الظاهر : الماركسية والثقافة , طريق الشعب العدد 24 السنة 70 30 ,تشرين الاول / 2004 ,ص 9 . [↑](#footnote-ref-459)
459. . د. رائد فهمي : على خطوات الرائدين : الرحال والسيد , الثقافة الجديدة , عدد 312 نيسان 2004 , ص 5 وكذلك ابراهيم الحريري : اتحاد الشعب علمتنا , طريق الشعب العدد 55 السنة 69 , 31 , تموز , 2004 ص 6 [↑](#footnote-ref-460)
460. . ينظر ، ماركوز ،هربرت: الماركسية السوفيتية ، ترجمة طرابيشي ، دار الطليعة ، ط2 ،بيروت 1973 , ص ص 57 , 156 [↑](#footnote-ref-461)
461. . د. قيس هادي احمد : الانسان المعاصر عند هربرت ماركوز , مطبعة الخيرات , ط 2 بغداد 2000 ص 48 وللمزيد عن التشويهات والدعايات المعادية التي كان يطلقها المجتمع الراسمالي ضد النظام الاشتراكي السوفيتي للقضاء عليه على مختلف الصعد , ينظر , فيتالي او زيروف : اتجاهات الادب السوفيتي الحديث , ضمن كتاب ((الفنان في عصر العلم )) , ترجمة , فؤاد دوارة , دار الحرية ط 1 بغداد 1977 ص 57 اذ يقول المؤلف ان الدعايات المعادية تنشر ادعاءات زائفة حول الادب السوفيتي , كذلك راجع ريجي دوبرية : ثورة في الثورة , ترجمة , الياس سحاب دار الادب ط 4 بيروت 1972 , ص 5 بقلم المترجم الذي يرى ان عشرات العمليات السياسية والعسكرية قامت بها وكالة الاستخبارات المركزية الامريكية وعشرات الروايات والافلام اطلقتها في جميع انحاء العالم لتكرس شخصية رجل المخابرات الامريكية وتدمغ العصر بطابعه ضمن الحرب الباردة . [↑](#footnote-ref-462)
462. . بيار و مونيك فافر : الماركسية بعد ماركس ، ترجمة ،نسيم نصر ، منشورات عويدات ط1 بيروت ، 1974 ، ص ص27،28. [↑](#footnote-ref-463)
463. . بيار ومونيك فاخر : الماركسية بعد ماركس ، صص16،17. [↑](#footnote-ref-464)
464. . حميد مجيد موسى : امريكا تتخبط .... والمقاومة حق مشروع لكل شعب ، في لقاء مع مراسل صحيفة الاهرام المصرية في بغداد نقلا عن طريق الشعب العدد 61 السنة 70 الخميس 24 /اذار/2005 ،ص 1،حميد مجيد موسى : سكرتير اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي. [↑](#footnote-ref-465)
465. . حميد مجيد موسى : نحن متفائلون بمستقبل افضل للحركات الديمقراطية واليسار الديمقراطي , لقاء مع جريدة المدى بمناسبة الذكرى ((71)) لتاسيس الحزب الشيوعي العراقي , نقلا عن طريق الشعب , العدد 64 السنة 70 الخميس 7 / نيسان 2005 , ص 3 . [↑](#footnote-ref-466)
466. , 1870-1919 اشتركت في ثورة روسيا 1905 وانشات مع الزعيم الالماني ليبنخت عصبة سبارتاكوس , جماعة : الموسوعة الاشتراكية , ص 367 . [↑](#footnote-ref-467)
467. . بول لويس : الفكر الاشتراكي في مائة وخمسين عاما , ترجمة وتقديم وتعليق , عبد الحميد الدواخلي . الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 1 , القاهرة 1973 , حـ2 ص 58 . [↑](#footnote-ref-468)
468. . فليسوف فرنسي معروف ولد في باريس وهو من ابرز المتحدثين باسم الوجودية الفرنسية . [↑](#footnote-ref-469)
469. . كلمة مشتقة من الكلمة الفرنسية (بيرو) وتعني المكتب , والمقصود هنا حكم المكاتب او الحكم من خلف المكاتب وهو الحكم البعيد عن الجماهير وتطلعاتها وامالها والامها .جماعة : الموسوعة الاشتراكية ص 83 . [↑](#footnote-ref-470)
470. . سارتر : تقد العقل الجدلي، ترجمة د. عبد المنعم الحفني , المركز العزي للثقافة والعلوم , ط 1 , بيروت 1970 ص 46 . [↑](#footnote-ref-471)
471. . سارتر : نقد العقل الجدلي ، ص36. [↑](#footnote-ref-472)
472. . لينين : الماركسية والنزعة التحريفية ، المختارات دار التقدم ، موسكو 1970 ، ج1 ، الصفحات من ص29-ص41. [↑](#footnote-ref-473)
473. . عبد الرحمن ، د. عبد الهادي : المعاصرة العربية – معاصرة او تبعية ؟ محلية دراسات عهربية ، دار الطليعة بيروت ، العدد 4السنة السادسة والعشرون ، شباط 1990 ،ص138. [↑](#footnote-ref-474)
474. . د.احمد امين : فجر الاسلام ج1 ، الذي يبحث في الحياة الاجتماعية والسياسية ومراكز الحياة العقلية منذ عهد المتوكل حتى اخر القرن الرابع الهجري ، كما بين المؤلف الحياة في تلك المدة بما فيها من ترف ومجون ، والحياة السياسية بما فيها من انقسامات داخلية وثورات وانقلابات كانت نتيجة لضعف السلطة السياسية الاسلامية ، فكل هذا كان بعيدا عن روح النظرية الاسلامية التي تجسدت بصورة مثلى في صدر العهد الراشدي. [↑](#footnote-ref-475)
475. . 1854 – 1938 تلميذ ماركس وصديق انجلس , وشارح من شراح الماركسية , اختلف مع لينين حول ديكتاتورية البروليتاريا . جماعة : الموسوعة الاشتراكية , ص 341 [↑](#footnote-ref-476)
476. . بيارومونيك فافر: الماركسية بعد ماركس , ص 13 . [↑](#footnote-ref-477)
477. . غارودي , روجية : منعطف الاشتراكية الكبير، ترجمة ذوقان قرقوط , دار الاداب , ط 2 بيروت 1978 , ص6 . [↑](#footnote-ref-478)
478. . غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير ،ص8. [↑](#footnote-ref-479)
479. . غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير ،ص9. [↑](#footnote-ref-480)
480. . غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير ، ص 10. [↑](#footnote-ref-481)
481. . ينظر غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير ، ص 50. [↑](#footnote-ref-482)
482. . غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير , ص 13 [↑](#footnote-ref-483)
483. . غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير ،ص15. [↑](#footnote-ref-484)
484. . غارودي :منعطف الاشتراكية الكبير ،ص16. [↑](#footnote-ref-485)
485. . غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير , ص 150. [↑](#footnote-ref-486)
486. . غارودي : منعطف الاشتراكية الكبير , ص 157 [↑](#footnote-ref-487)
487. . غارودي :في سبيل نموذج وطني للاشتراكية ،ترجمة ،د.فؤاد ايوب ،دار دمشق ط1،دمشق 1980،ص5. [↑](#footnote-ref-488)
488. . غارودي : ماركسية القرن العشرين ، ترجمة ،نزيه الحكم ،دار الادب ،ط5 ،بيروت ،1983،ص54. [↑](#footnote-ref-489)
489. . غارودي :ماركسية القرن العشرين ،ص59. [↑](#footnote-ref-490)
490. . غارودي : ماركسية القرن العشرين ،ص17. [↑](#footnote-ref-491)
491. . غارودي :ماركسية القرن العشرين ،ص76. [↑](#footnote-ref-492)
492. . غارودي : ماركسية القرن العشرين ،ص77.وكذلك راجع انجلس : الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية ، المختارات ، مجلد 3، ص85. [↑](#footnote-ref-493)
493. . 7غارودي : ماركسية القرن العشرين , ص 30 [↑](#footnote-ref-494)
494. . موميان , هـ : الماركسية والمرتد غارودي , ترجمة , سليم عبد الامير حمدان , الطريق الجديد , ط 1 بغداد 1975 , ص 3 . [↑](#footnote-ref-495)
495. . لينين : الماركسية والنزعة التحريفية ، مختارات ، المجلد1 ،ص39. [↑](#footnote-ref-496)
496. . موميان:الماركسية والمرتد غارودي ،ص5. [↑](#footnote-ref-497)
497. . موميان : الماركسية والمرتد غارودي , ص 11 . [↑](#footnote-ref-498)
498. . موميان: الماركسية والمرتد غارودي ، ص 13. [↑](#footnote-ref-499)
499. . موميان : الماركسية والمرتد غارودي ، ص 16 . [↑](#footnote-ref-500)
500. . لينين : ماركس – انجلس ، الماركسية ، ص 69. [↑](#footnote-ref-501)
501. . راجع لينين : المادية والمذهب التجريبي النقدي ، ص 249 وما بعدها . [↑](#footnote-ref-502)
502. . انجلس : لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية ، المختارات ، مجلد 4 ، ص 19. [↑](#footnote-ref-503)
503. . موميان : الماركسية والمرتد غارودي ، ص 26. [↑](#footnote-ref-504)
504. . موميان : الماركسية والمرتد غارودي ، ص 106 . [↑](#footnote-ref-505)
505. . موميان : الماركسية والمرتد غارودي ، ص 137. [↑](#footnote-ref-506)
506. . موميان : الماركسية والمرتد غارودي ، ص 138. [↑](#footnote-ref-507)
507. . موميان : الماركسية والمرتد غارودي ، ص 140. [↑](#footnote-ref-508)
508. . موميان : الماركسية والمرتد غارودي ، ص 172. [↑](#footnote-ref-509)
509. . غورباتشوف ، ميخائيل : البيريسترويكا ، ترجمة د. عباس خلف ، شركة المعرفة ، ط1 ، بغداد ، 1990 ، ص 7. [↑](#footnote-ref-510)
510. . غورباتشوف : البيريسترويكا ، ص 15. [↑](#footnote-ref-511)
511. . غورباتشوف : البيريسترويكا ، ص 16. [↑](#footnote-ref-512)
512. . غورباتشوف : البيريسترويكا، ص 16. [↑](#footnote-ref-513)
513. . غورباتشوف : البيريسترويكا ، ص 17. [↑](#footnote-ref-514)
514. . غورباتشوف : البيريسترويكا، ص 18. [↑](#footnote-ref-515)
515. . غورباتشوف : البيريسترويكا ، ص 21. [↑](#footnote-ref-516)
516. . غورباتشوف : البيريستيرويكا ، ص 20. [↑](#footnote-ref-517)
517. . غورباتشوف : البيريسترويكا , ص 24 . [↑](#footnote-ref-518)
518. . غوربا تشوف : البيريسترويكا , ص 25 . [↑](#footnote-ref-519)
519. . غورباتشوف:البيريسترويكا،ص311. [↑](#footnote-ref-520)
520. غوربا تشوف : البيريسترويكا , ص , 313 . [↑](#footnote-ref-521)
521. . غوربا تشوف : البيريسترويكا , ص , 314. [↑](#footnote-ref-522)
522. . غوربا تشوف : البيريسترويكا , ص 26 . [↑](#footnote-ref-523)
523. . غوربا تشوف : البيريسترويكا ص 314 [↑](#footnote-ref-524)
524. . غورباتشوف: البيريسترويكا ،ص35. [↑](#footnote-ref-525)
525. . غورباتشوف :البيريسترويكا ،ص7. [↑](#footnote-ref-526)
526. . غورباتشوف : البيريسترويكا ،ص9. [↑](#footnote-ref-527)
527. . غورباتشوف:البيريسترويكا ،ص9. [↑](#footnote-ref-528)
528. . غورباتشوف :البيريسترويكا ،ص10. [↑](#footnote-ref-529)
529. . غورباتشوف:البيريسترويكا،ص10. [↑](#footnote-ref-530)
530. . غورباتشوف:البيريسترويكا ،ص10. [↑](#footnote-ref-531)
531. . الكولخوز الاسم الروسي للمزرعة الجماعية وهي مزرعة تتكون من مجموع حيازات الفلاحين المقيمين في قرية واحدة ، ومنطقة زراعية واحدة ، ويقومون بزراعتها بشكل جماعي اما السوفخوز فهو كلمة روسية تطلق على مزارع الدولة التي تملكها ،في الاتحاد السوفيتي . راجع: جماعة الموسوعة الاشتراكية ،ص 239 – 254 . [↑](#footnote-ref-532)
532. . نجم عبد الحسن : ملاحظات اولية حول تنفيذ برنامج الخصخصة ، طريق الشعب العدد 46 السنة70 الثلاثاء 18/ك1/2005، ص9 وكذلك راجع حول الخصخصة بوصفها بؤرة للفساد الدولي ، ناشيء الموصلي : استراتيجيات في التصدي لبؤر الفساد الدولي في العراق ،طريق الشعب ، العدد 46 السنة 70 ، 18/ك/2005،ص9 . [↑](#footnote-ref-533)
533. حميد مجيد موسى : حول المؤتمر الوطني الخامس، مؤتمر الديمقراطية والتجديد ، منشورات طريق الشعب ،ط1،بغداد 2003 ص22. [↑](#footnote-ref-534)
534. . رسل برتراند : تاريخ الفلسفة الغربية , ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي , الهيئة المصرية العامة للكتاب ,ط 1 , القاهرة 1977 الكتاب الثالث , ص 425 [↑](#footnote-ref-535)
535. . رسل : تاريخ الفلسفة الغربية , ص 429 . [↑](#footnote-ref-536)
536. . رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ،ص430. [↑](#footnote-ref-537)
537. . رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، ص431. [↑](#footnote-ref-538)
538. . رسل تاريخ الفلسفة الغربية , ص 432 [↑](#footnote-ref-539)
539. . رسل : تاريخ الفلسفة الغربية , ص 433 [↑](#footnote-ref-540)
540. . رسل : تاريخ الفلسفة الغربية , ص 434 [↑](#footnote-ref-541)
541. . رسل : تاريخ الفلسفة الغربية , ص435 . [↑](#footnote-ref-542)
542. . رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ،ص436. [↑](#footnote-ref-543)
543. . رسل: صور من الذاكرة ،ص244. [↑](#footnote-ref-544)
544. . رسل : صور من الذاكرة ص245. [↑](#footnote-ref-545)
545. . جماعة : الموسوعة الاشتراكية , ص 384 [↑](#footnote-ref-546)
546. . ماركس : نقد برنامج غوتا , المختارات المجلد 2 , ص 256 [↑](#footnote-ref-547)
547. . انجلس : رسالة الى بيبل في 28 اذار 1875 المختارات , مجلد2 , ص 273 . [↑](#footnote-ref-548)
548. . جماعة : الموسوعة الاشتراكية , ص 385 . [↑](#footnote-ref-549)
549. . د. مصطفى غالب : سارتر ،دار الهلالي ،ط1،بيروت 1980،ص ص 5 ، 15 . [↑](#footnote-ref-550)
550. . سارتر: المذهب المادي والثورة , ترجمة , سامي الدروي وجمال الاتاسي , دار اليقضة العربية للتاليف والترجمة والنشر ط1 , دمشق 1960 ص ص 9 , 10 بقلم المترجم . [↑](#footnote-ref-551)
551. . سارتر: المذهب المادي والثورة , ص 41 , 42 , 85 , 17 , 18 . [↑](#footnote-ref-552)
552. . سارتر : المذهب المادي والثورة ،ص57؛ وكذلك قارن ستالين : المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة خالد بكداش ، دار دمشق ،ط1،دمشق 1975 ،ص37. [↑](#footnote-ref-553)
553. . سارتر : المذهب المادي والثورة ،ص58 وكذلك ستالين : المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ،ص40. [↑](#footnote-ref-554)
554. . سارتر: المذهب المادي والثورة ،ص59. [↑](#footnote-ref-555)
555. . سارتر: المذهب المادي والثورة , ص46 , 48 [↑](#footnote-ref-556)
556. . راجع د. محمود فهمي زيدان : الاستقراء والمنهج العلمي , دار المعرفة الجامعية , ط 1 , الاسكندرية 1988 . [↑](#footnote-ref-557)
557. .يمني طريف الخولي : فلسفة كارل بوبر , منهج العلم , منطق العلم ,الهيئة المصرية العامة للكتاب , ط 1 , القاهرة 1989 , ص 35 وكذلك راجع , محمد محمد قاسم : كارل بوبر , نظرية المعرفة في ضوء المنهج العلمي دار المعرفة الجامعية , ط 1 , الاسكندرية , 1986 , ص 50 [↑](#footnote-ref-558)
558. د. ماهر عبد القادر : فلسفة العلم ،المنطق الاستقرائي ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،ط1بيروت 1984،ج1،ص214 . [↑](#footnote-ref-559)
559. كارل بوبر : بؤس التاريخية ،ترجمة وقدم له ، سامر عبد الجبار المطلبي ، مطبعة الديواني ،ط1، بغداد 1988ص17 . [↑](#footnote-ref-560)
560. . كارل بوبر :بؤس التاريخية،ص23 [↑](#footnote-ref-561)
561. . د.يودين وف يوريكو: المعجم النقدي لعلم الاجتماع،ترجمة ، سليم حداد،دارالعلم،ط1،بيروت1986،ص131. [↑](#footnote-ref-562)
562. . حنان علي عواضة:النزعة العلمية في فلسفة كارل بوبر ،ص156 [↑](#footnote-ref-563)
563. . احمد محمود صبحي : في فلسفة التاريخ ،ص7. [↑](#footnote-ref-564)
564. . التعالمية هي الاعتقاد الدوغمائي في سلطة منهج العلوم الطبيعية ونتائجها وبكلمة اخرى هي الايمان بقوة العلم الخارقة والمبالغة في قدراته وامكانياته وهي نظرة لا علمية في جوهرها . راجع كارل بوبر:بحثا عن عالم افضل ،ترجمة ،احمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتب ،ط 1 ،1966،ص60 [↑](#footnote-ref-565)
565. .كارل بوبر : بؤس التاريخية ،ص120. [↑](#footnote-ref-566)
566. . كارل بوبر :بؤس التاريخية ،ص120. [↑](#footnote-ref-567)
567. . كارل بوبر : بؤس التاريخية ،ص122. [↑](#footnote-ref-568)
568. .كارل بوبر : بؤس التاريخية ، ص 63 [↑](#footnote-ref-569)
569. بوبر : بؤس التاريخية ،ص65 [↑](#footnote-ref-570)
570. . كارل بوبر : بحثا عن عالم افضل ، ص171. [↑](#footnote-ref-571)
571. كارل بوبر : بؤس التاريخية،ص162 [↑](#footnote-ref-572)
572. . كارل بوبر : بؤس التاريخية ,ص ص 54 , 162. [↑](#footnote-ref-573)
573. . كارل بوبر : بؤس تاريخية , ص125 ، وكذلك بوبر: المجتمع المفتوح واعداؤه ، ترجمة ، السيد نفادي ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط1 ، بيروت ، ص 11 . [↑](#footnote-ref-574)
574. . كارل بوبر : بؤس التاريخية , ص 19 . [↑](#footnote-ref-575)
575. . كارل بوبر : بؤس التاريخية , ص 155 . [↑](#footnote-ref-576)
576. . يمني طريف الخولي :فلسفة كارل بوبر , ص ص 467 , 469 [↑](#footnote-ref-577)
577. . كارل بوبر : بؤس التاريخية , ص162 [↑](#footnote-ref-578)
578. . كارل بوبر : بؤس التاريخية , ص ص11, 12 , مقدمة بقلم المترجم . [↑](#footnote-ref-579)
579. . جماعة : المادية الدياليكتيكة , ص 332 . [↑](#footnote-ref-580)
580. لينين : المادية والمذهب التجريبي النقدي , ص 333 [↑](#footnote-ref-581)
581. . كارل بوبر : بؤس التاريخية , ص 19. [↑](#footnote-ref-582)
582. . ينظر ، كار ، ادوارد : ما هو التاريخ ، ص 56. [↑](#footnote-ref-583)
583. . ينظر ، ماركس : رسالة الى كوغلمان في 17 نيسان 1871 ، المختارات ، المجلد 4 ، ص 125 [↑](#footnote-ref-584)
584. . ينظر ، كار : ما هو التاريخ ، ص 95. [↑](#footnote-ref-585)
585. . ينظر ، هوبزبوم : دراسات في الدراسات ، ص 70. [↑](#footnote-ref-586)
586. . القران الكريم ، سورة الانبياء ، اية 30. [↑](#footnote-ref-587)
587. . ينظر ، ماركس : راس المال ، ك1 ، مجلد 1 ، ص 1029. [↑](#footnote-ref-588)
588. . ينظر ، فرح ، د. الياس : تطور الفكر الماركسي ، ص ص 248 ، 249. [↑](#footnote-ref-589)
589. . شعيبي ، د. عماد فوزي : الماركسية والتوفيقية المحدثة ، مدخل الى العقل العربي في تجلياته الاشكالية ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، العدد 4 ، السنة السادسة والعشرون ، شباط ، 1990، ص 8 . [↑](#footnote-ref-590)
590. . خرطبيل ، سامي : التراث والمنهج الماركسي ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، العدد 10، السنة السادسة عشرة ، اب 1980 ، ص 18. [↑](#footnote-ref-591)
591. . كيلة ، سلامة : الدفاع عن اللاهوت والدفاع عن الماركسية ، مجلة دراسات عربية ، دار الطليعة ، بيروت ، العدد 4 ، السنة السادسة والعشرون ، شباط 1990، ص 22. [↑](#footnote-ref-592)
592. . البراوي ، د. راشد : التفسير الاشتراكي للتاريخ ، ص 127 . [↑](#footnote-ref-593)
593. . كيلة ، سلامة : الدفاع عن اللاهوت والدفاع عن الماركسية ، ص ص ، 23 ، 24 . [↑](#footnote-ref-594)
594. . رواه البخاري ومسلم ، نقلا عن ابن تيمية : الزهد والورع والعبادة ، تحقيق ، حماد سلام ، اشراف د.محمد عويضة ، مكتبة المنار ، ط1 ، الاردن ، 1987 ، ص 186 . [↑](#footnote-ref-595)
595. . ينظر التكريتي ، استاذنا د. ناجي : الجدار ( رواية ) تقديم ، د. علي جواد الطاهر ، دار الشؤون الثقافية العامة ، ط1 ، بغداد ، 1977 ، ص 10. [↑](#footnote-ref-596)
596. . ينظر ، ياسر ، د. صالح : ملاحظات مكثفة حول نظرية الفوضى البناءة ، طريق الشعب ، العدد 5 ، السنة 71 ، 11 اب 2005 ، ص 9 . [↑](#footnote-ref-597)
597. . قارن الجابري ، د. محمد عابد : العولمة ومسالة الهوية ، المشكلة والاشكالية ، طريق الشعب ، العدد 111 ، السنة 70 ، 31 تموز 2005 ، ص 5 . [↑](#footnote-ref-598)