

سربست نبی

کارل مارکس

مسألة الدين

قدم له : د . نصر حامد أبوزید



## شكر وامتنان

تقاسم معي متاعب هذا البحث ومشاقه مجموعة من الأساتذة والأصدقاء والزملاء، الذين شملوني بمودتهم ووفائهم حتى أصبحوا شركاء حقيقيين لي في إنجازهم. أجد من واجبي هنا أن أنوّه بفضلهم وأتوجه لهم جميعاً بالشكر والعرفان.

ينبغي عليّ في المقام الأول أن أحيي بإخلاص ذكرى أستاذي الراحل حامد خليل، الذي شملني برعايته ومودته حتى النهاية، وتحمل شطراً رئيساً من مصاعب البحث بصبر جميل على الرغم من أوضاعه الصحية العسيرة. وكان لِعَوْنِهِ ما أعجز عن رده الآن. كما أنني مدين بقدر كبير لأستاذي الدكتور طيّب تيزيني، الذي مثل عوناً علمياً وأدبياً كبيراً لي وفي كل الأوقات. وأثار لديّ على الدوام الأسئلة والرغبة الحثيثة في البحث والمتابعة، ومن المؤكد أنه لولا رعاية هذين الرجلين الكبيرين لما كان لهذا العمل أن يتخذ هذا المنحى أو الشكل.

لقد كان للمساعدة النوعية المتواصلة، التي قدمها الأصدقاء، سميح خالد، سليم إبراهيم، خالد متولي، سيف الدين داود، سليم قندلفت، دور مساند في العمل. وكذا الأمر بالنسبة للدعم المخلص من الدكتورة إنصاف حمد من قسم الفلسفة، والأنسة أليسار محفوظ، والأنسة لبنى حمد، والصديق الفنان نهاد الترك. لهؤلاء جميعاً أقدم خالص شكري واحترامي.

أخص بالذكر أيضاً الكرم الذي أبداه الأستاذ عبد الله صباغ، والأستاذ جاد الكريم الجباعي، بتفضلهما مراجعة مسودات هذا العمل، وأبدو ممتناً جداً لهما على الملاحظات الهامة، التي أضفت على هذا الكتاب قيمة أخرى.

سريست نبني





لذكراه،  
الذي رحل ذات مساءً منه نيسان  
.. أبي  
طما يزل الغياب ندياً.

سريست نبي



وجد هوبز أن الإنسان ذئبٌ لأخيه الإنسان. بينما  
اعترض فولتير بالقول: إن الناس لم يكونوا ذئاباً منذ الأزل،  
بل غدوا ذئاباً. أما ماركس فقد جعل عمله أن يشرح لماذا؟ وإن  
كان قد رأى أيضاً من عمله أن يخبر الناس عن الشروط، التي  
يكفون عندها عن التصرف كذئاب.

هنري إيكن  
بتصرف



## تقديم

يعدّ هذا الكتاب في اعتقادي من الكتب المهمة، التي تصدر في وقتنا هذا لأسباب عديدة: في المقام الأول، لأن البحث يعيد اختبار ما شاع في الفكر العربي بوجه خاص -الفكر سواء بمعنى المدون أو المكتوب منه أو بمعنى الخطابي- حول حقيقة موقف ماركس النقدي من الدين، وكذلك الأمر بشأن المقولات والتصورات، التي ترددت في كل مكان وشاعت إلى يومنا هذا عن طبيعة نقده للدين والحاده المادي.

إن صورة ماركس تبدو ملتبسة جداً على هذا الصعيد وثمة إبهام ولغط شديد لا يزال يكتنف الفكر المعاصر عن جدوى نقده للدين. وكما هو واضح، فإن البحث يشير إلى أن الذين يشايعون ماركس ويناقدون عن فكره ليسوا أكثر وعياً، بالمعنى النقدي، من الذين هاجموه وبهاجمونه. إن كلا الطرفين يتوقف عند عبارة معينة دون غيرها -مثلاً القول الشائع عنه بأن الدين أفيون..- مهملين ليس فقط سياق العبارة في كتابات ماركس، وإنما السياق التاريخي والمعرفي لفكر ماركس نفسه في تطور الفلسفة الغربية عموماً، وخاصة بالنسبة لتطور فلسفة التتوير وموقف الفلاسفة من الفكر الديني وأيديولوجية الكنيسة. ولعل أخذ هذا الجانب بالحسبان يعدّ من أهم إيجابيات هذا العمل. إنها الخطوة المنهجية، التي تبدو ضرورية لفهم الفكر الماركسي عموماً وفكر ماركس ونسقه النقدي بالتحديد. إن نقد ماركس

للدين يكتسي هنا أهمية نوعية بالقياس إلى النقد الفلسفي الألماني للدين في القرن التاسع عشر ويتميز عنه، وهذا ما عمد البحث إلى إبرازه وإظهاره، ليس من منطلق الدفاع الدوغمائي عن ماركس، وإنما عبر تلك الخطوة المنهجية الضرورية المشار إليها، بوضع نقد ماركس في سياقه المعرفي والتاريخي، وبذا منح أساساً معرفياً كي نفهم طبيعة نقد ماركس للدين.

المناقشات التي ينطوي عليها هذا الكتاب، هي على مستوى عال جداً من التخصص والدقة، تتصل بتاريخ المعرفة والابستمولوجية، وبتاريخ الفكر الديني واللاهوت وعلم الدين المقارن، وأيضاً تتعلق بقضايا الصراع بين الفكر الديني والسكولائي مع الفكر التنويري والعلماني. كل ذلك يمنح هذا السياق الفني جداً من البحث، والغائب إلى حد كبير في حقل ثقافتنا العربية حينما نتناول بالمناقشة والبحث مسألة الماركسية والدين بصفة عامة، قيمة عالية وعمقاً. على هذا النحو يتصدى البحث بالمناقشة لجميع تلك القضايا الهامة والمسائل ويثيرها مجدداً بجرأة وشجاعة.

بعض التفاصيل أو النتائج، التي قد نكتشفها هنا وهناك، وتوصل إليها الباحث، ربما لا نقرّبها أو نتفق معه حولها كقراء. بيد أن هذا الاختلاف أو الاتفاق حول تلك الاستنتاجات الجزئية لا ينبغي أن يحجب عن عين القارئ أهمية الأسئلة المثارة التي تتضمنها هذه الدراسة وطبيعة طرحها. فالأهمية في إجابة طرح السؤال وإثارته ترقى أحياناً على أية إجابة محتملة يمكن تقديمها على هذا الصعيد. لقد اجتهد الباحث في تقديم أجوبته الخاصة، في بعضها قد نتفق معه وفي بعضها الآخر نختلف ولربما يختلف معه أي قارئ، لكن يظلّ هاماً بالنسبة لنا أن نقرأ الكتاب في إطار الأسئلة التي يثيرها.

يصادف القارئ هنا ثانية بعض الصعوبة في تتبع لغة الكتاب. مردّ ذلك هاجس الباحث في إخضاع اللغة العربية وتطويعها لتقنيات فلسفة

غربية في غاية التجريد والصعوبة، نعني بالتحديد الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر. فالكتاب يتفلسف داخل النسق المعرفي الغربي، وهو قادر على ذلك إلى حدٍ كبير على الرغم مما يبدو من أن اللغة العربية في هذا العمل هي أقرب ما تكون إلى لغة الترجمة. المسألة تتعلق هنا بكيفية ودرجة تقبل اللغة العربية لمصطلحات فلسفية ومفاهيم غربية وحتى الأبنية الذهنية المختلفة معها، وليس فقط المصطلح كمفردة؛ فالمصطلح هنا يعكس موقفاً عاماً، ومن الصعوبة بمكان ترجمة المصطلح ترجمة حرفية؛ قد نضطر معها أحياناً أن نعبر عن المفهوم الواحد باللغة العربية في جمل على درجة عالية من التعقيد. القضية تتلخص ببساطة في جدارة التفلسف في فكر الآخر بلغة الأنا. وهذه مهمة ومسؤولية تنوء بهما الجبال. أن تتفلسف الآن بلغة عربية معاصرة، فهذا يعني أن تكون اللغة العربية قد استوعبت أصلاً تراثها وأن تستوعب تراث الآخر، الحديث والمعاصر، وهذا ما لم يتحقق إلى حدّ الآن، ومن ثم تعمد إلى تفكيك كل ذلك بخلق الفلسفة الخاصة. ليس من الحكمة، ومن غير الجائز أن نسارع إلى طرح هذه المهمة على عاتق هذه الدراسة وحدها. ونحن نجد هذه الازدواجية في اللغة في معظم الكتب الفلسفية العربية الحديثة الصادرة إلى وقتنا هذا، وهي من معضلات التفكير المعاصر باللغة العربية.

يحتاج القارئ إلى الكثير من الصبر، وهذه الدعوة إلى صبر القارئ نابعة في تقديرنا من الصعوبة، التي واجهها الباحث في خوض موضوع على درجة عالية من التعقيد، بلغة عربية اكتسبت، على نحو خاص في كتابات العقود الأخيرة، طابعاً من السذاجة والخفة والسهولة والسطحية. وإذا ما قارنا اللغة المتداولة اليوم في الكتابات الفلسفية باللغة، التي كانت متداولة في الأربعينيات، فسندرك الفارق. فبدلاً من أن تتطور لغة البحث العلمي أصابها درجة شديدة من التدهور والانحطاط. من هنا كان الباحث معذوراً في تجنبه اللغة السهلة والمبسطة، لأن مثل هذه اللغة هي دون القدرة على التعبير بدقة ووضوح عن موضوع في غاية التكثيف والتعقيد في محتوى

مفاهيمه وأفكاره. فبقدر المعاناة، التي يمكن أن نتحدث عنها، وأنا أتحدث هنا من منطلق الخبرة الشخصية أيضاً، أعني من منطلق إدراكي للمعاناة، أقول يجب أن يكون استعدادنا قوياً لمشاركة الباحث هذه المعاناة في التعبير والكتابة بمستوى عالٍ من التجريد والتعقيد. وبلغت ذات توتر عالٍ. قد تقتضي الأحوال قراءة الصفحة الواحدة في هذه الدراسة مرة ثانية ومن البدء، بل وحتى الفقرة الواحدة قد نضطر معها إلى معاودة قراءتها ثانية كي نفهمها تماماً ونتمثلها. إن أهمية هذا العمل تستوجب مثل هذه المعاناة من القارئ. وفي اعتقادي أن الباحث سيتمكن من إخضاع اللغة بدرجة أعلى من القدرة والإجادة في أبحاثه القادمة.

يتضمن الكتاب ذلك الجزء الذي أومأنا إليه بداية، وهو الجزء الذي يضع ليس فقط نسق ماركس النقدي عن الدين، وإنما فكره كله في سياق الفلسفة الغربية عموماً والألمانية بخاصة، وبنوّه بعمق بالطابع الحداثي لهذا النقد. وفي الجزء الثاني منه يتضمن أسئلة ذات بعد مستقبلي عن مصائر الدين وأنماط الوعي الديني والأيدولوجية. بحيث يمكن القول إنه يجدر بهذا الكتاب أن يكون في جزأين، بل وحتى في كتابين بعنوانين مستقلين.

لقد عانيت من قراءة هذا الكتاب، وأنا أدعو القارئ أن يكون صبوراً مثلي ويعاني، لأنه يستحق كل ذلك. لكن بالمقابل تتولد عن هذه المعاناة متعة بقراءة كتاب كهذا لا يكتفي بإضافة معرفة إلى معارفك، وإنما يثير في ذهنك أسئلة قلقة لا يطرح عنها إجابات ناجزة أو يصادر عليها، وهذه فضيلة أخرى للكتاب.

كنت أرجو أن يتاح لي الوقت، وهو ما أتمناه مستقبلاً بعد صدور الكتاب، كي أكتب حوله بتفصيل أشد، لأنه يستحق أن يقرأ أكثر من مرة، وفي اعتقادي أن القراءة اليتيمة له لا تبدو كافية تماماً، وعليه أكتفي بهذا التقديم العمومي. لكنني أظلّ على قناعتي بأنه يستحق أكثر من ذلك، أنه



جدير بمناقشة واسعة لكل قضاياها، ويليق به أن تكون تلك المناقشات جادة وعميقة وهذا ما أترقبه مستقبلاً.

أخيراً هو ذا الكتاب الذي يعني أنه لدى أجيالنا الجديدة ما تقوله بجدية وجرأة، خروجاً على أفق رؤية الأجيال القديمة، وأنا لا أستثني نفسي من الجيل القديم. وهذا ما يفرحني بهذا الكتاب وبالكتب المماثلة، التي ينبغي أن نتعلم منها. مما يثير لديّ من البهجة والتفاؤل وتجعلني أنظر إلى واقعنا المأسوي المعاش نظرة أقل تشاؤماً، لأن ذلك يعني أيضاً أننا ما زلنا قادرين على التفكير بجديّة وصرامة على هذا النحو.

نصر حامد أبو زيد



## المقدمة

---

ليس ثمة وصف للدين، أكثر شهرة ورواجاً من ذلك الذي استلهمه ماركس بوحى من كانط أو سواه<sup>(1)</sup>، ومن ثم ألحقت باسمه ليقدم بوصفه من أكبر الساخطين أو الناقمين على الدين خاصة، والمقدس كبعد حاسم فيه، أكثر من كونه فيلسوفاً أو مفكراً هيمن إلى حد كبير على الأفق الفكري للأزمة الحديثة، وشغل خطابه السجالي.

وكما هو الحال كثيراً، فإن هذه العبارة التي وردت في سياقها كالتالي: «إن الشقاء الديني هو من جهة تعبير عن الشقاء الواقعي، ومن جهة أخرى احتجاج على الشقاء الواقعي. الدين هو تنهيدة الكائن المقهور، قلب العالم العديم القلب، كما هو روح الأوضاع العديمة الروح، إنه أفيون الشعب»<sup>(2)</sup>، غالباً ما اقتلعت من نصها الأصلي الحقيقي، وقد لوي عنق هذا المقتطف وأخذ بدلالة غريبة عما قاله ماركس في هذا المضمون، ليعني ضمناً أن الدين أفيون للشعوب - بصيغة الجمع والإطلاق - أي أنه مخدر فحسب، يعطى البشر بفعل خارجي، بينما تم تجاهل السياق التاريخي واللغوي، اللذين وردت فيهما العبارة. ومن هنا فإن شيوعها المبالغ فيه، يخفي في حده الأدنى مدى تعقد المسألة التي نحن في صددنا، وأهميتها.

تجب الإشارة بداية إلى أن تأكيد ماركس على معنى الأفيون واستخدامه لهذا الوصف، ينبغي ألا يثير دهشتنا. فهذا الاستخدام كان شائعاً من قبل، وقد عنى الكثيرون بإطلاق صفة الأفيون أو ما يشبه ذلك

على الدين والممارسات الدينية، فقد سبق كانط كذلك أحد إنساني النهضة ويدعى إيراسموس Erasmus الذي كتب إلى نظيره مالدوناتو Maldonato يصف أثر الطقوس الدينية في العصور الوسطى بالقول: «كانت تغرق العالم في سبات عميق دونه فعل المخدرات، والرهبان، أو بالأحرى أشباه الرهبان، كانوا يسيطرون على ضمائر الناس لأنهم أوثقوهم بعقد لا يحل»<sup>(3)</sup>. وبوظيفة مماثلة استخدم كانط في حقبة تالية ذلك الوصف في كتابه الدين في حدود العقل وحده، الذي نوهنا به.

بدوره يشير د. ميكلييلاند إلى أن الاستعارة المشهورة حول أفيون الشعب قد استخدمها أيضاً ب. باور B. Buare في كتابه مسألة الحرية الطبية Die Gute Sache Der Freiheit إذ يتحدث كيف أن الدين «بالتخدير الشبيه بالأفيون بحافزه المدمر، يوحى بحياة مستقبلية إذ سيصبح كل شيء جديداً، ومرة ثانية يتحدث في كتابه الدولة المسيحية Der Christliche Staat عن التأثير الشبيه بالأفيون للاهوت على الجنس البشري. ويستطرد المؤلف قائلاً: مع أن التعبير قد استعمله الكثيرون من الهيجليين الشباب قبلاً، الذين من المرجح أنهم قد أخذوه عن وصف هيغل للدين الهندي. ويشير ثانية إلى صورة الأزهار على القيد الذي استخدمه ماركس - إن النقد قد اقتلع الأزهار المتخيلة عن القيد ليس من أجل أن الإنسان سوف يتحمل القيد دون عزاء، ولكن من أجل أن يتخلص من القيد وينتزع الزهرة الحية. هذه الصورة التي ربما استعارها من روسو واستخدمها في نهاية كتابه نقد الشكاك Kritike Der Synoptuiker يقول: إن القيود التي احتملها الإنسان في خدمة هذه الأديان الخاصة بالطبيعة، كانت محاطة بالأزهار...»<sup>(4)</sup>

مثل تلك الاستعارات والإشارات عديدة تحتشد بها نصوص ماركس، ومع ذلك قلّما تحمل الباحثون عناء التحقيق فيها والبحث بصورة جدية. ولو أمعنا النظر في مثل تلك المساعي لوجدنا أنها تخلص ببساطة شديدة إلى الاكتفاء بعد ماركس مجرد ملحد عدمي ناهض الدين دون هواده وبإطلاق،

وهو المسلّم به في العديد من الدراسات والكتابات، وفي الحد الأدنى طبقاً للصورة الشائعة عنه، علاوة على ذلك نلاحظ أن إلهاد ماركس الحقيقي وجلّ منجزه النقدي للدين قياساً إلى كتابات معظم هراطقة التاريخ الإنساني، أمثال نيتشه الذي انتقد المسيحية وناهضها بعبارات أقسى وأشدّ إيلاماً، يتضاءل فيقتصر ويقلّ أثره، على الرغم من أنه أرفع مدلولاً، وأكثر دقة وصرامة من الناحية العلمية. ومع ذلك لا يأبه الكثيرون بتلك النماذج أو الأمثلة، ليختزلوا عبقريته الفلسفية والفكرية على نحو تمسفي في موقف الهرطوق، الذي يجدف بحق كل ما له قيمة مقدسة أو إلهية.

بوسعنا أن نزعم، أن الفهم الذي نجم عما سبق، لم يك بريئاً في غالب الأحيان، وأن موقف ماركس بهذا الشأن تعرض لتأويلات مختلفة وملتبسة، لم تكن تخلو من التناقض والمفارقة، تبعاً لتوجهات القراءة ومحدداتها، التي قام الباحثون بها. ولعلنا ننطلق من أن هذا الإشكال، موضوع البحث - الذي هو تاريخي بالتأكيد - لا يزال قائماً ومحتملاً بحرارته، لا بين المتشيعين لفكر ماركس وفلسفته فحسب، وإنما بين خصوم فكره أيضاً. وينجم عن ذلك أمر يتمثل في أن أي بحث عن موضع الدين داخل منظومة ماركس المعرفية، واستنباط حقيقة مواقفه ومصادرها ينبغي ألا يستجيب لجملة المصادر القائمة، الموضوعية التاريخية منها والنظرية، التي ترتبت على القراءات السابقة، ومن شأن الأخذ بها أن يؤدي إلى إغلاق باب البحث والاجتهاد. على الضد من ذلك، وبالنظر إلى حيوية هذا الموضوع وتاريخيته - قياساً إلى الراهن- فإنه يمثل حافزاً ومسعى آخر في سبيل فهم صحيح له، وهذا هو خيار البحث المركزي.

هنالك فارق كبير بين ماركس الحقيقي وبين ما قدم إلينا على أنه ماركس على هذا الصعيد، وفي هذه الدراسة نجد أن أفضل وسيلة لإنشاء فكرة معقولة عن موقف ماركس الحقيقي، إزاء قضية الدين والإلهاد تقوم على إعادة وضع ماديته الفلسفية في صورة ردة فعل إزاء التصورات المبالغ فيها أحياناً، التي أشيعت عنه، وكان هو ينأى بفلسفته عن مثل تلك

التصورات ويحدّر من عناء تبديد الطاقة في مهاجمة الله والدين نظير فلاسفة الإلحاد الفرنسيين أو الألمان.

ماركس مع أبطال المعتقدات الغيبية والأفكار الماورائية، وهو يدعو إلى تطهير الوعي الإنساني منها، وعندما يعرف الدين بأنه تعويض وجزاء معنوي وعزاء عن الشقاء الواقعي في هذا العالم، فإنما يؤمن بضرورة إحلال الوعي العلمي والنزعة الدنيوية لدى الإنسان وترسيخهما، حيث يتوقع منه أن ينصرف مباشرة إلى تغيير واقعه، مصدر شقائه وبؤسه بصورة فعلية. وعليه فإن غرض نقد الدين هو إزالة الأوهام، التي تلف الجذور الحقيقية لتعاسة الإنسان وتخفيها. لكن بالمقابل لا يمكن بأي حال من الأحوال، أن نختزل موقف ماركس من الدين بعدّه أفيون الشعوب -بصيغة الجمع كما شاع خطأ- وعلى نحو مطلق، وبمعزل عن السياق التاريخي الذي استخدمه وعن دلالاته المباشرة، بدليل أنه كثيراً ما أشار في مقالاته إلى القاع الإنساني العميق في الدين، ويعني الدين المسيحي، الذي ينطوي على رغبات إنسانية وتطلعات قابعة وراء لفته الخاصة، دون أن نغفل إلى جانب ذلك اعترافه هو وإنغليز، بأن الدين كان بمثابة دعامة للاحتجاج و للتمرد في القرون الوسطى، حتى إن ثورات عديدة قامت تحت راية الدين مستشهداً في ذلك بحروب الفلاحين في القرن السادس عشر.

الماركسية ليست مجرد مذهب عدمي للإلحاد، وماركس «لم يكن أول من أعلن الحرب على الدين، ولم يكن مخترع الإلحاد كما يميل الكثيرون إلى الاعتقاد بذلك في العالم وبخاصة في العالم الإسلامي»<sup>(5)</sup>. لكن اعتراضها على الأديان، الذي اتخذ شكل إنكار للدين، وبالمقابل استصواب لفكرة نفي وجود إله متعال فوق مستوى البشر، أو كائن مفارق أو أي مبدأ ميتافيزيقي تتخذه قاعدة لفهم العالم وتفسيره، ويتحدد من خلاله مصائره، وهو المسلم به في جميع الفلسفات المادية، إن هي إلا طريقة سالبة لتأكيد الإنسان المكتفي بإنسانيته، الذي لا يدين في وجوده لأحد سوى عالمه الإنساني، الإنسان الذي يحيا لحسابه الخاص ولا يكون مديناً ببقائه لوجود

آخر، ينبغي أن يكون هذا الإنسان هو الكائن الأسمى في هذا العالم، وأن يعدّ بهذا الاعتبار المرجع أو المصدر لقيمه الخاصة. وأخيراً وليس آخراً هي دعوة دنيوية للخلاص، ولكن هذه المرة هي ليست دعوة مؤجلة بانتظار خلاص أخروي، بل تحقّقاً فعلياً وعملياً للمجتمع الإنساني الكامل حيث لن يكون الإنسان خاضعاً لأية قوة لاعقلانية أو ظروف يفقد فيها إنسانيته. وقامت تلك الدعوة على أساس معرفة شبه علمية - كما أعلنت عن نفسها - حاولت أن تتبأ بمصير التاريخ وتحدد فيه دور الذوات الفاعلة، التي تشرع بتقرير مصائرنا بنفسها وتحدد مستقبلها وأقدارها بمعزل عن أي تدبير مفارق أو مصادفات موضوعية أخرى.

لسوء الحظ، استحالت تلك الرسالة، بنوع من التضليل مرة أخرى، إلى دعوة نبوئية خلاصية واستحالت إلى نمط آخر من الدين والتدين في مراحل تالية، تمكّن البعض خلالها من مقارنة مشروع ماركس الإنساني بنوع من الأسطورة الثوراتية، التي تشد إقامة المملكة السماوية الجديدة. من هذا القبيل اعتقد الفيلسوف الروسي الأرثوذكسي برديايف N. Berdyaev «أن ماركس قد أنشأ من البروليتاريا أسطورة حقيقية وأصبحت رسالة البروليتاريا ضرباً من العقيدة، فلم تعد الماركسية علماً وسياسة فحسب، إنها أيضاً إيمان ودين». يضيف برديايف «إن الطابع الديني في الشيوعية هو نفسه، بل دينها نفسه هو الذي جعلها ضد الدين وضد المسيحية. إن المجتمع والدولة الشيوعية ترميان إلى الكمال»<sup>(6)</sup>.

تستقيم محاولة روبرت تكرم مع هذا المنحى في مقارنة الماركسية كدين بالنسبة إلى المذاهب الخلاصية، يقول: من وجهة النظر البنيوية، فإن الماركسية تستدعي التحليل كنظام ديني. فهي تتابع بطرق معينة، نموذج مفاهيم دينية عظيمة في الثقافة الغربية. ومن حيث المبدأ فإنها تملك عدداً من الخصائص الأساسية المشتركة مع المنظومة المسيحية، في صيغتها الأوغسطينية والعصر الوسيط. أحد هذه الخصائص هو التوق إلى الهدف أو المدى المطلق. منظومة ماركس نظير مسيحية القرون الوسطى تتعهد

بتقديم رؤية كاملة وشاملة للحقيقة، منظمة لكل ذات شأن من خلال ترابط كلي، إطار مرجعيته ضمناً، التي يمكنها أن تجيب على كل الأسئلة المحتملة، ذات الأهمية. الماركسية لم تحدد نفسها وتتسبب إلى حقيقة جزئية معينة. ومن هنا يتحدى ماركس التصنيف تحت أي من العناوين الخاصة، المعاصرة والمتوقعة، مثل اقتصادي، اجتماعي، تاريخي، أو حتى فيلسوف. وهذا بالطبع يشير إلى مصدر إغراء منظومته بالنسبة إلى بعض الناس المعاصرين، الذين فقدوا تمسكهم بالدين التقليدي، ولكن يبقى التوق إلى عالم شامل واحد مستعراً وقوياً. ومثل المنظومة الدينية المسيحية، فإن الماركسية تنظر للوجود كله من خلال منظار تاريخي، إنها تخبرنا أساساً قصة لها بداية، وسط، ونهاية. اللاهوت في القرن الثالث عشر عبر عن قصة الإنسان والعالم طبقاً للنظرة الإلهية للخلاص. وهذا ما كتبه كارل بيكر Carl Becker: إن اللاهوت يزود إنسان ذلك العصر بالفلسفة الحقيقية للتاريخ وعلاوة على ذلك، فإن فقدان الفردوس والعودة إليه كان موضوع دراما الوجود كما فهم في ذلك الوقت. لقد فسر علم اللاهوت تاريخ العالم وشرحه، كما أن ماركس هدف بدوره إلى منح الإنسان في عصره فلسفة حقيقية للتاريخ، إذ إن نظرتة إلى المجتمع الواحد الكلي هي تاريخية في جوهرها. والمفهوم المادي للتاريخ ما هو إلا الرحم لهذه الفكرة. ويرى تكرر: «أن معظم الكتابات الأولى لماركس تتخذ هيئة العرض لتاريخ العالم، وبالنسبة له فإن دراما الوجود التاريخي للبشرية قد تشكل في زمن حقبة ما قبل التاريخ وهي المشاعية البدائية وتحقّب بزمن ما بعد التاريخ من جهة ثانية وهي الشيوعية المستقبلية. وضياح الشيوعية واستعدادتها هو تصميم وتدبير من تاريخ العالم كما يفسرهما ماركس.. وما بين الشيوعية الأولى وحلول الثانية هنالك سلسلة من فترات العالم طبعت بالعداوات الأصلية مثلها مثل الفترات الزمنية المتعاقبة من الكفاح ما بين مدينة الله ومدينة الإنسان، كما هو وارد في مشروع أوغسطين، وكما يتصوره أوغسطين تماماً الحقبة التي عاشها على أنها آخر الفترات الزمنية التاريخية قبل يوم الحساب، كذلك وجد ماركس



أن عصر الطبقة البرجوازية، هو الفصل الختامي لعصر ما قبل التاريخ الخاص بالمجتمع الإنساني، عصر المعاناة العميقة وعصر التمهيد للثورة النهائية».

يضيف: .. الشيء المضر بعمق في الماركسية هو الموضوع الذي يقابل الموضوع الرئيس لخلاص الروح في اللاهوت المسيحي عن التاريخ. بالطبع لم يستخدم ماركس كلمة الخلاص ومع ذلك فهو يملك مفهوماً للانبعاث الكلي الشامل في منظومته، إنها المهمة الملقاة على عاتق الثورة النهائية في التغيير الراديكالي الجذري للطبيعة الإنسانية أو تغيير الذات. ومن خلالها سيصبح إنساناً جديداً كلياً.... تغير من وضعية العبودية إلى وضع جديد هو الحرية... فالإنسان بالنسبة للمنظومة المسيحية موجود في التاريخ في حالة من الخطيئة، ويفتدى من هذه الخطيئة فقط في النهاية. أما وفقاً لماركس، فالإنسان موجود عبر التاريخ في حالة من العبودية، والتغيير الكبير لإنقاذ النفس من العبودية والولوج إلى عالم الحرية مرهون بالثورة التي حدّد موعدها كخاتمة للفترة العالمية الأخيرة.. ومن هنا فإن الشيوعية بالنسبة لماركس هي إعادة خلق للإنسان روحياً...

ميزة أخرى، ينوه بها تكرر «بارزة في الماركسية هي: أنها تشترك مع المنظومات الدينية عموماً والمنظومة المسيحية خصوصاً في العصور الوسطى، في ما يسمى بوحدة النظرية والممارسة، أو العلاقة التكاملية بين وجهة النظر للعالم من جهة ومجموعة من القواعد العملية للعمل بالاستناد إليها...»<sup>(7)</sup>.

ثمة اعتراض ممكن، على هذه المقاربة، فحتى لو سلمنا بأن المطالب الاجتماعية والأخلاقية لماركس هي بمعنى من المعاني تحقيق للمقاصد الإنسانية اليوتوبية الأكثر عمقاً في الأديان السماوية، أو أنها تعبير فلسفي للقاع الإنساني الثاوي في الدين، أو أن هنالك تشابه مطبوع بعلامات مشتركة بين الخطابين، فإن تلك المحاولة لا تخلو من تعسف، بعد الماركسية

مجرد يوتوبيا أخلاقية، أو رسالة خلاصية لمجرد الاشتراك في راسب أخلاقي، وهي غالباً ما تدفع بمشروع ماركس الإنساني إلى حظيرة دين من الأديان. الأمر الذي كان ينأى بنفسه عنه، أخذين بالحسبان إجمالاً انتقاداته في هذا الشأن لفيويرباخ وأوغوست كومت، التي نوهنا بها في متن البحث.

نكون مجحفين بحق ماركس لدى السعي لمقاربة الطابع النقدي لفكره دون حذر، كأن نرجع هذا الفكر بصورة اعتباطية إلى أحد أبعاده، أو نفتش عن مبدأ وحيد نجرده ونعزله على نحو ما عن الكل الحي، ونفترض له الأسبقية منطقياً على هذا الكل، ثم نزعم بعد ذلك أن الكل يتأسس عليه ويفسر على ضوءه. هذا هو شأن من يؤيد التصور الشائع عن ماركس بأنه مجرد هرطوق، وأنه فقط الملحد الأكثر تجديفاً بحق الدين أو كل ما هو مقدس من جهة أولى. من جهة ثانية تبدو هذه الملاحظة صالحة بالنسبة لرغبة تكميل مساعيه في تقديم منظومة ماركس، وكأنها تتطوي في بنيتها على عقائد دينية مسيحية أو خلاصية يوتوبية من نوع ما، تستجد بالفلسفة ومقولاتها، كي تظهر في صيغة علمية أو منطقية.

هنا يحق لنا أن نتوقف قليلاً عند الجذر المشترك لهذه المفارقة العبيثية، الظاهرة والمعلنة بين الطرفين في التحليل والاستنتاج. إن ماركس لا يبدو في المثال الأول كما هو بحق، وهو يظهر في الحالة الثانية كما قدمه تكرر بخلاف ذلك تماماً، مجرد مشرع يوتوبي وأخلاقي، بل هو بالأحرى ينظر، يدعو ويبشر بمشروع خلاصي ورسالة دينية. كلتا القراءتين هما نتاج تجريد، توصل إليهما أحد أطراف التناقض بعد أن أسقط من حسابه الأبعاد المميزة والنوعية لمشروع ماركس المعرفي والاجتماعي، نعني ماديته، عقلانيته العملية، أخيراً وليس آخراً البعد الحداثي في نسقه النقدي للدين، الذي نعول عليه كثيراً، ولم يكن ممكناً التوصل إلى تلك الاستنتاجات من قبل تكرر أو غيره، لو لم يمتلك الجرأة والقدرة على المجازفة بتجاهل هذه الأبعاد والقفز عليها، واستطاع في المحصلة أن يسלט ماركس المفترض والمتصور ضد ماركس الحقيقي.

إن تحليل ماركس المادي للدين كان نقدياً، وليس هجوماً كفاحياً، وفي هذا الموقف ينفرد جزئياً عن برونو باور ونييتشه وحتى عن إلهاد إنغلز ولينين. فلم يكن عليه أن يتحرر من العقيدة الدينية، حتى يندفع كردة فعل لتقويض وعيه الديني السابق. وكما يشير معظم المؤرخين لسيرته، لم يعان ماركس في نشأته من أزمة دينية شخصية للتخلص من إيمانه الشخصي، أو تجربة قلق دينية من نوع ما حتى يقطع صلته بالتقاليد الغيبية لدين من الأديان التي ورثها، شأن ف. إنغلز أو ب. باور، وبهذا المعنى فقط كان إلهاده غير شخصي. يشير الأب كالفيز بالقول: «لقد كان ملحداً بطبيعة الحال، إن صح التعبير، ولكن في مقابل ذلك، وهو سليل نزعة عقلية فلسفية، لم يتخذ أبداً مواقف هجومية كالمواقف التي اتخذها شخص مثل لينين في إلهادته النضالية»<sup>(8)</sup>.

ينبغي إذن، ودون شك، أن نتخلى عن الفرضية أو التصور الذي يقدم ماركس وكأنه مجرد ملحد عديمي، إن إلهاده أمر مسلم به، لكن طابعه المميز يفسره من جهة أولى تحرره المبكر، أو الأخرى أن نقول؛ إنه كان مهياً من حيث نشأته وتكوينه لقبول الفلسفة المادية التي عززت من هذا الاتجاه لديه ورسخته، حتى غدا الإلهاد مركباً أساسياً طبع الماركسية تالياً. فالمشكلة الدينية بالنسبة إليه لم تكن شخصية ذات طابع نفسي تحتاج لحل بهذا المعنى، على الرغم من جميع التعليقات العاطفية والعبارات الساخرة والمريرة، التي كان أحياناً يطلقها بحق المسيحية.

لدى محاولة تحديد الطابع الدقيق لإلهاد ماركس، قد يكون من الأفضل الإشارة إلى الموقف الذي لخصه نيكولاس لبكوفيتش **Nicholas Lobkowitz** ونوّه به عن صواب براين تيرنر، إذ يرى لبكوفيتش: أن ماركس كان ملحداً متعصباً، ولكنه في إلهاده لم يكن مقاتلاً، يشترك مع هذا الموقف الإلهادي المتعصب أن ذلك الرأي القائل بأن ماركس لم يأخذ الدين بجديّة. ولكي تكون ملحداً مقاتلاً يستلزم الأمر أن تأخذ الدين بجديّة كشيء يستحق المقاومة الضارية المستمرة، وعلى النقيض فإن نظرية ماركس في نضجها

تقرر أن الدين شيء حقيقي ولكنه فارغ وانعكاس كاذب للعالم. إضافة إلى ذلك فإن ماركس ظن أن المسيحية النظامية الفكرية والثقافية قد انتهت تاريخياً. وكما حلت المسيحية محل الأديان القديمة فإن عصر النهضة ذهب أبعد من المسيحية، بل هي ألغت العلاقات الاجتماعية الجديدة للرأسمالية، التي تتفوق على الأسلوب المسيحي التقليدي للعلاقات الاجتماعية، ونظراً لإحياء المسيحية كنظام قديم لم يكن لها سوى دور رجعي يمكن أن تلعبه. بالمثل فقد ألغت العقلانية والمادية دعاوى اللاهوت المسيحي الفكرية، وكانت المهمة الحقيقية هي تحليل الأسس المادية للنظام الاجتماعي التي أدت لظهور الوعي الزائف False Consciousness. يقول لبيكوفيتش: «إن ماركس لا يستطيع أن يأخذ الدين جدياً، وهو يقدم ثلاثة أسباب محددة لموقف ماركس الإلحادي والحيادي غير الشخصي وغير المقاتل: إن ذلك الفقدان الكامل لما يمكن أن نسميه بالتجربة الدينية يمكن أن نفسره في ضوء تعلمه في مرحلة الشباب، وتأثير هيغل والهيغلين اليساريين وأخيراً وليس آخراً رسالة ماركس العلمانية»<sup>(9)</sup>.

بوجه عام، تستحق تجربة سيرورة تشكل وعي ماركس الاهتمام من الناحية التاريخية. نشأته أولاً في كنف أسرة متحررة من تقاليد الدين اليهودية المتزمتة وهذا يفسره تحول أبيه إلى اعتناق البروتستانتية، التي كانت تقدم له مثلاً إنسانياً وعقلانياً أسمى من قيم اليهودية الأرثوذكسية. كان هينريش ماركس عقلي النزعة ومتأثراً بأراء المذهب الإنساني الكلاسيكي وأفكار فلاسفة التنوير، كانط وفولتير وروسو، لقد مارس هذا المناخ منذ البدء التأثير على ماركس الفتى، الذي استلهم الكثير من مفاهيم والده في مرحلة وعيه الباكر. ويلاحظ أ. كورنو استناداً إلى فحص دفاتره المدرسية في حقبة عام 1835 بأن تحريره للموضوعات المدرسية الدينية في هذه الفترة الباكرة كان يتسم بطابع فلسفي - أخلاقي ذي نزعة إنسانية عقلانية عميقة متحررة من كل المعتقدات الدينية أو البواعث اللاهوتية<sup>(10)</sup>.

في محاولتنا لرصد تطور ماركس إلى نقد المذهب اللوثري، الذي مهد الطريق أمامه للنقد الشامل للدين والاعتراب الديني، هذا التعديل الذي تحقق في موقفه تجاه الدين عندما التقى بأفكار هيفل، وتالياً بوجه خاص اتصاله بالهيفليين اليساريين وفويرباخ، فقد خصصنا في هذا المبحث فصلاً محدداً لدراسة الطابع الخاص والمميز لنقد الدين لدى هؤلاء على صعيد تاريخ ألمانيا القرن التاسع عشر، وفي ضوء ذلك يمكننا أن نفهم ونشرح، لماذا شرع ماركس منذ هذه البداية بنقد الدين واستمر على هذا النحو، حتى تخلى في مراحل تالية عن اهتمامه الجزئي والمحدود بنقد الدين والاعتراب الديني لصالح تحليل أعم للاعتراب، أي انصرافه إلى دراسة الاعتراب في نطاق الكلي، نعني في حقول السياسة والاقتصاد.

ويعزز تصورنا عن إلحاد ماركس جزئياً ما يوضحه لنا الأب كالفيز بهذا الصدد، من «أن الماركسية - يقصد نسق ماركس النقدي- ليست في ذاتها إلحاداً كفاحياً بالمعنى الذي عرفه إلحاد القرن الثامن عشر، الذي لم يكن له من سلطان على الدين إلا من حيث اعتباره تناقضاً عقلياً. إن الماركسية لا تحارب الدين بفضح غروره وأوهامه. وموقف الماركسية من الدين يمر في مقابل ذلك، بهذا الفضح، رغم أنه لا يكفي. يجب أن نفضح الوهم الديني كي نلفت أنظار الناس إلى أسباب الضياع الحقيقية، إذا أردنا أن نزيل هذه الأسباب، وبهذا المعنى، بهذا المعنى وحده، يكون النقد العقلي للدين شيئاً من صلب الماركسية، والطابع الأساسي الذي يتصف به هذا النقد هو أن يكون دعوة إلى الماضي قدماً، والوصول إلى نقد أعمق»<sup>(11)</sup>.

كانت الفلسفة المادية من أبيقور إلى سبينوزا وفويرباخ هي التي انتسب إليها ماركس باكراً، لتقيم إلحاده في الإيجابية التامة الملأى بالتصور العياني والواقعي للعالم والإنسان، وليغدو أكثر وضوحاً وتماسكاً. فإذا ما عدنا إلى أطروحته للدكتوراه نجده ينحاز إلى التصور الأبيقوري عن الطبيعة في مواجهة فلسفة ديموقريطس ذي النزعة الحتمية، انطلاقاً من نظرة الأول الإيجابية إلى الإنسان الفاعل الحر، وهذه كانت بمثابة خطوة إلى

الأمام في تحوله نحو الإلحاد المادي. في ذلك الحين كان ماركس يؤكد أولوية الموضوعي على الذاتي، وأسبقية الطبيعة المادية على الوعي الإنساني ويؤمن بواقعية العالم الخارجي. في هذا السياق قدم من خلال تحليله للعلاقة بين الفلسفة والعالم أول تصور مفهومي للعلاقة بين الفكر والوجود، بين الإنسان والعالم «إن ماركس بمعارضته ديموقريطس بأبيقور - على ما يقول كورنو - إنما كان يمتدح بادئ ذي بدء في شخص هذا الفيلسوف الأخير المستنير والملمد، الذي حرر الإنسان من الخوف من الآلهة، وكان يمتدحه على الأخص لكونه قام بتحليل الظواهر الفيزيائية في علاقاتها بالإنسان، وبأنه جعل من فلسفة الطبيعة عنده أساساً لأخلاقية تهدف إلى تبرير الحرية الإنسانية وضمائها...»<sup>(12)</sup>.

لقد بات إلحاد ماركس أكثر فأكثر معتمداً على الفلسفة المادية، التي اكتملت بصورة ما على يد فويرباخ في أربعينيات القرن التاسع عشر في ألمانيا. ومثل هذا الإلحاد المادي لم يتطلب من ماركس اللجوء حائلذ إلى الانخراط مجدداً، كأمر جوهرى لا غنى عنه، في مناقشات حول مسألة خلق العالم ووجود الله، ولم يجد بَدَأً لإعادة عرض آراء أسلافه في هذا الخصوص. وهذا يعدّ ملمحاً بارزاً ورئيساً لكتاباتة النقدية حول الدين، إذ تندر إشاراتة ومناقشاتة حول مسألة الألوهية والخلق، التي جاءت على شكل حواشي أو تعليقات أو ملاحظات محددة على نقد أسلافه في موضعين بعينهما ليس إلا - سنشير إليهما لاحقاً - ويعلق ماركس في هذا السياق دلالة إيجابية على نقد فويرباخ المقوّض لفكرة الألوهية. ويعتقد أن نقض الألوهية وفكرة المبادرة إلى الخلق من العدم قد اكتمل أساساً من الناحيتين العلمية والفلسفية على يد كانط وفويرباخ... إلخ. وبالتالي ليس ثمة داع للانهماك في مناقشات من هذا القبيل، عبر تقديم مجموعة من الاعتراضات الميتافيزيقية المجردة. والحق أنه ليس لهذا التجديف النظري العقيم من قيمة أو معنى إلا إذا كان الله موجوداً، فإنكار وجود الله بالأدلة الميتافيزيقية المجردة هو الإيمان بعينه، والملمد حين ينصرف إلى الإنكار

على هذا النحو ويختلق خصومة مع كائن لا يملك من حقيقة وجوده شيئاً إلا في ضمير الملحد، فإنما يملك إيماناً ضمنياً بقيمة وجود ذلك الكائن المتعالي وهذا ضرب آخر من الاغتراب الديني، بهذا المعنى كان يشير إلى إلحاد هولباخ P.H. Holbach على أنه مجرد إيمان سلبي بالله، وكذلك بالنسبة لماكس شتيرنر M.Stirner الذي على الرغم مما يبيده من رفض قطعي لفكرة الألوهية، إلا أن البديل الأمثل الذي يقدمه في الفرد الأناني، تجد فيه كل سمات الألوهية المشوّهة، وبروح دينية ميتافيزيقية يتمثلها شتيرنر، لا تقل خصوبة عن السابق.

لذلك كله - بالإضافة إلى أسباب أخرى- أدار ماركس ظهره للمناقشات الميتافيزيقية واللاهوتية الدائرة حول فكرة وجود أو عدم وجود إله. هذه الملاحظة تبقى صالحة بالنسبة لموقفه بالاعتبار المنطقي لا الزمني، ما دام قد استبعد منذ البدء فكرة الخلق والله من قناعاته الفلسفية كتحصيل حاصل لقوله بمادية العالم وموضوعيته. إنه لم يجد نفسه - بالاعتبار ذاته - مرغماً على إنكار الله كمصادرة أولى لإلحاده، وتبقى فكرة الله بالنسبة إليه تعبيراً مثالياً عن عجز الإنسان الأرضي - الدنيوي وشقائه، الأمر الذي يدفع هذا الإنسان إلى قبول ذلك الكائن الذي في السماء والخضوع له رغبة في التخلص من تعاساته الأرضية وأوضاعه اللإنسانية، إنه بكلمة ليس سوى إسقاط وهمي لوعي الإنسان عن نفسه وعالمه، وهذا الإرجاع لأصل فكرة الإله إلى حاجات الإنسان الواقعية، يتوسع فيه ماركس تالياً، بروح نقدية أشد تجاه الاغتراب والوعي الدينيين، كما لم يظهرها بصدد مسألة وجود الله من قبل. من هنا فإن مذهب الألوهية سيلقى تفنيده غير المباشر والرئيس، من منظور ماركس لا في الدحض أو الإنكار الميتافيزيقي المجرد، بل في النقد المادي العملي للاغتراب الديني، متخذاً إياه الأساس المنهجي لديه في النظر إلى مسألة الدين.

كانت المرة الأولى، التي يطرح فيها ماركس مناقشة حول مسألة الألوهية في ملاحظاته الانتقادية لتعاليم بلوتارخ Plutarch الأخلاقية، وأتت

في حواشي أطروحة الدكتوراه تحت عنوان: نقد لهجوم بلوتارخ على لاهوت أبيقور، علاقة الإنسان بالله. كان بلوتارخ يؤكد أن مبدأ الألوهية هو الذي يحمي المرء من الخوف والشر، ويجعل هذا الخوف من الله أساساً للإيمان الديني ويبرره في الطمأنينة والسعادة والفضيلة والهدوء الذي تضمنه العبادة للإنسان، يعلق ماركس قائلاً: «إن فكرة الألوهية توقظ فينا دائماً أفكاراً مؤلمة، مخاوفنا وأفكارنا الكئيبة الحالية تمثل في كل مرة أمام أذهاننا عندما نسمع اسمه.... فعندما يؤسس الإنسان الأخلاقيات على شخصية الإله -غير الأخلاقية جداً - الذي يغير تصرفه، فلن يستطيع أن يعرف ما الذي يدين به للإله، ولا الذي يدين به لنفسه أو للآخرين، لذلك لا شيء يمكن أن يكون أكثر خطراً من إقناع الإنسان، أن كائناً خارقاً للطبيعة موجود، كائناً يجب أن تصمت أمامه الأسباب، وله يجب أن يضحي الإنسان بكل شيء ليتلقى السعادة»<sup>(13)</sup>.

كذلك هي المرة الأولى، التي يناقش فيها ماركس البراهين حول وجود الله في شكل إشارات وتعليقات موجزة جاءت في السياق نفسه، يستوحي خلالها العديد من أفكار شيلنغ من كتاباته الباكرة كما ينوّه، مستخدماً عباراته النقدية واستعاراته. لقد شاع بين اللاهوتيين البرهان على وجود الله انطلاقاً من الوجود الواقعي للعالم العرضي إلى الله (الدليل البعدي)، يعلق ماركس قائلاً: «لقد قلب هيغل كل هذه البراهين رأساً على عقب، لقد نبذها كي يسوغها... مثلاً فسر هيغل خاتمة العالم بالنسبة لله، بأنها تعني، مادام العرضي غير موجود، فالله أو المطلق موجود، وعلى أية حال، البراهين اللاهوتية معكوسة، فما دام للعرضي وجود حقيقي فالله موجود. الله هو الضمانة بالنسبة للعالم العرضي ومن الواضح أنه مع هذا العكس تم تحديده أيضاً».

بكل الأحوال تبدو محاولة هيغل لإحياء الأدلة البعدية بالنسبة لماركس عقيمة، من هنا يضيف: «إن براهين وجود الله هي إما مجرد حشو أجوف أو كلام فارغ، خذ مثلاً البرهان الوجودي **Ontological Proof** إنه



يعني فقط، أن ما اعتبره بالنسبة لذاتي حقيقياً، هو مفهوم حقيقي بالنسبة لي.

شيء ما يؤثر فيّ، بهذا المعنى، فإن كل الآلهة الوثنية نظير الآلهة المسيحية لها وجود حقيقي. ألم يتولّ الإله مولوخ Moloch الحكم؟ ألم يكن لأبولو Apollo إله مدينة دلفي Delphic قدرة حقيقية في حياة اليونانيين؟ إن نقد كانط لا يعني شيئاً في هذا الخصوص إذا تخيل أحد ما أن لديه مئة طالر Taler. لو لم يكن هذا المفهوم بالنسبة إليه إعتباطياً ذاتياً، لو آمن به، عندئذ فإن المئة طالر هذه بالنسبة إليه لها قيمة مئة حقيقية، مثلاً سوف تترتب ديون على قوة خياله، وخياله سوف يعمل بنفس الطريقة، كما أضافت الإنسانية جمعاء ديوناً على آلهتها، والعكس صحيح. ربما كانت أمثلة كانط قد فرضت البرهان الوجودي، إن للطالرات الحقيقية نفس الوجود الذي كان للآلهة المتخيلة. هل للطالر الحقيقي أي وجود حقيقي خارج الخيال، أم فقط في الخيال المشترك للإنسان؟

أحضر ورقة مالية إلى بلاد ليست معروفة فيها هذه العملة، الجميع سوف يضحك على خيالك الذاتي، تعال مع آلهتك إلى بلاد تعبد آلهة أخرى ولسوف تعاني من الخيالات والغيبيات. وهكذا بالضبط، إن الذي يجلب إلهاً وندياً Wendic إلى اليونانيين القدماء، لسوف يجد برهان عدم وجود هذا الإله، في الواقع أنه لم يكن موجوداً بالنسبة لليونانيين. إن بلداً معيناً وهو بالنسبة لإله غريب معين، بلد المنطق وهو بالنسبة لله عموماً، مقاطعة يكف فيها عن كونه موجوداً».

بهذه الطريقة التي لا تخلو من التهكم المرير يعمد ماركس إلى نقض البرهان الأنطولوجي الذي يماثل بين الوجود الحقيقي للشيء وفكرتنا الذاتية عن هذا الشيء ويستتبط حقيقة ذلك الموضوعية من هذه الأخيرة الذاتية، استناداً على الإمكانية الشكلية التي تتناقض أية إمكانية واقعية حقيقية، إنه تحصيل حاصل لتلك الإمكانية.

أما بالنسبة للدليل الثاني، فإن ماركس يرى «أن مثل هذه البراهين هي براهين لوجود وعي الذات الإنساني الجوهري وتفسير منطقية له» أنها تتعلق في رأيه بوجود الوعي الذاتي لدى البشرية عن جوهرها، مجرد انعكاس للوعي الإنساني، تثبت جوانب معينة من الوعي الإنساني في كائن غريب مفارق، وبهذا المعنى هي استلاب، يختتم ماركس بالقول: «إن كل براهين وجود الله هي براهين عدم وجوده، إنها تفنيد لكل مفاهيم الله»<sup>(14)</sup>.

ويعود ماركس في المخطوطات الاقتصادية والفلسفية 1844، فيعمق نقده لفكرة الخلق وضرورة الصانع، مؤكداً قدم الوجود والعالم الطبيعي، وأسبقيتهما على أي وعي إنساني أو تصور لهما. ثم يصادر على صحة السؤال المتعلق بخلق العالم من العدم وطبيعته العبثية الشائعة، الذي يستحيل وضعه دون أن يترتب عليه نفي السائل نفسه وإلغاءه. يقول: إن كائناً ما لا يعد نفسه مستقلاً إلا عندما يكون سيد ذاته، وهو ليس سيد ذاته إلا حين يكون مديناً بوجوده إلى ذاته. إن إنساناً يعيش بفضل آخر يعد نفسه كائناً تابعاً. لكنني أعيش كلية بفضل آخر، إذا كنت مديناً له ليس بالحفاظ على حياتي فحسب، وإنما أكثر من ذلك، إذا كان خالقاً لحياتي، إذا كان مصدرها، عندما لا تكون حياتي من خلقي الخاص فإن لها بالضرورة مصدراً من هذا القبيل خارجاً عنها. لهذا السبب، الخلق فكرة يتعذر نزعها من الوعي الشعبي. إن حقيقة أن الطبيعة والإنسان موجودان بذاتيهما يتعذر فهمه، لأنه يناقض بديهيات الحياة العملية.

إن فكرة خلق الأرض قد زعزعها بقوة علم الجيوغنوسيا Geognosy العلم الذي يشرح تشكل الأرض وصيرورة نموها كعملية مستمرة كتوالد ذاتي، التوالد التلقائي هو الدحض العملي الوحيد لنظرية الخلق...

.. ولدى السؤال: من أوجد الإنسان الأول والطبيعة ككل؟ لا يسعني إلا أن أجيبك: «إن سؤالك بحد ذاته نتاج تجريد محض. أسأل نفسك كيف توصلت أنت إلى هذا السؤال؟.. عندما تسأل عن خلق الطبيعة والإنسان،

فأنت تطرح تجريداً عن الطبيعة والإنسان بسؤالك هذا، تفترضهما وكأنهما غير موجودين، وتريد مني مع ذلك أن أبرهن لك أنهما موجودان. عندئذ أقول لك: إذا تخليت عن تجريدك فستتخلى في الحال عن سؤالك. أما إذا كنت تريد أن تتمسك بتجريدك، فكن متسقاً مع نفسك، فإذا اعتبرت الإنسان والطبيعة غير موجودين، عندها اعتبر ذاتك غير موجودة، لأنك كذلك طبيعة وإنسان بالضرورة. لا تفكر، لا تسألني، لأنك حالما تبدأ بالتفكير والسؤال، فإن تجريدك لوجود الطبيعة والإنسان ليس له معنى»<sup>(15)</sup>.

دونكم تلك الأمثلة والشواهد، لا نعود بعدها نعثر في كتابات ماركس على أية مناقشة أو إشارات ذات قيمة تذكر من هذا القبيل، الأمر الذي من شأنه أن يرجح فروضنا السابقة بشأن إلحاد ماركس وطابعه، وبالتالي تتاح لنا إمكانية فلسفية للتحقق من صدق تلك الطروحات بصورة إيجابية والبحث فيها، دون أن ننقاد أو ننخرط في تجريد ميتافيزيقي لاهوتي يصادر على طبيعة البحث، ويلغي الحدود بين مستوياته ويماهي بينهما في بعد واحد من أبعاده.

السياق الزمني والتاريخي الذي يأتي خلاله البحث، يمنحه مسافة مناسبة للرهان على الفوز بالحقيقة، ولكنه ليس رهاناً على القطعية التاريخية أو الاختلاف المطلق مع الآخر المضي، الذي لما يزل قابلاً بدواعيه الأخلاقية والأيدولوجية والمعرفية على الأقل هناك، كذلك لا يكون ضمن حدود التطابق معه والتماهي أو الاستغراق. وفي إلغاء تلك الفسحة الموضوعية المناسبة، التي يمكن عبر فعلها وأفعالها بالعالم فهم الموقف بصورة أدق وأوضح كما يفترض. إنه في حالة تفاعل عن مركز الرؤية وتواصل، وعلى قدرة بعقد مقارنة ومقاربة في علاقة جدلية حية مع تلك المقاصد والمطالب بفارق؛ إذ ههنا يمكن للفكر أن يلج في موضوعه دون أن يتلبس بفعل فكر وممارسات البنى التاريخية التي كانت سائدة ومهيمنة، ودون أن يدخل في كنف منظوراتها أو يلتجئ تحت سقف خطابها.

إننا نبدو هنا إزاء تقنية مسرحية، في الحالة السابقة كان الفكر في

حالة تبعية مطلقة إزاء ممارسات مادية لقوى وبنى وتشكيلات كانت تزعم الانتماء إلى فضاء ماركس المعرفي والأيدولوجي وتعرض ذاتها من هذا الموقع وتؤدي دورها على مسرح التاريخ الحقيقي، وبسبب ذلك كان الفكر يفقد استقلاله المعرفي ويظل مشدوداً إلى مركز الرؤية، الذي ينبغي أن يتطابق معه تماماً، لم تكن ثمة مسافة تتيح الرؤية، وهو الشرط اللازم للانفتاح على الموضوعية، ففي انعدام المسافة وتلاشيها، أعني في الدنو المطلق، لا يمكننا أن نرى بوضوح أكثر مما نرى في التثائي المطلق، أي في البعد المطلق عن موضوع الرؤية. في حالتنا نحن إزاء دور يجب أدائه وتحقيقه بنوع من تقنية التبعية البريشتي، نمارس الدور بصورة تجريبية دون أن نتماهى معه تماماً. من جهة ثانية نحفظ بمسافة إزاء الدور نوحى من خلالها باستقلال الذات المثلة عن دورها وعن تجربة التمثيل تبدو وكأنها تشارك جمهور المسرح في الفرجة، دون أن تستقل عن دورها بالمطلق.

ظاهرة التدين هي لصيقة بالوجود الاجتماعي للإنسان الواعي<sup>(16)</sup>. بصورة خاصة، كما أجاب ماركس. وقد اتخذت حركة هذا الوجود تاريخياً شكلاً دينياً في أحيان كثيرة. وما يهمنا بمقدار أكبر أن مسألة الدين بالذات هي من أكثر المسائل الفلسفية اتصالاً بالعلم والأخلاق والسياسة والاجتماع... إلخ، فضلاً عن صلتها الواضحة بمشكلة الإنسان، وهي - مسألة الدين - تكاد لا تتفصل عن الفلسفة كما تفهم ميتافيزيقياً بحيث يمكن القول؛ إن موضوع البحث يعدّ حملاً لمعظم المسائل السالفة.

لهذا كله، فقد تم اختيار عنوان البحث ماركس، مسألة الدين تمييزاً له عن مستويات أخرى للبحث في موضوع الدين، منها فلسفة الدين وعلم الاجتماع الديني، وأخيراً علم الدين المقارن، دون أن يمثل ذلك دعوة إلى إغفال معطيات تلك البحوث ونتائجها ومناهجها.

- إن هذا التحديد يتيح لنا إمكانية وضع المحاور الرئيسية المفترضة للبحث وفرزها، وهي تتأسس عبر الأسئلة التالية:

- لماذا اهتم ماركس - وإنغلز ضمناً - بالدين؟.. في تعبير آخر؛ كيف  
يفسر اهتمام ماركس المباشر والمبكر بالدين؟..

-لماذا من بين المسائل النظرية والعملية العديدة في ذلك العصر،  
شكلت مسألة الدين وحدها المنطلق والبدائية، والمدخل إلى بقية المسائل، وفي  
هذا الوقت دون آخر؟..

- ما هي الصلات المشتركة، والتداخلات بينها وبين مسألة الدولة،  
التي تبرز في هذا السياق بقوة وكثافة؟

- ما هي القيمة النظرية والعملية لتلك المسألة على صعيد منظومة  
ماركس المعرفية، وعصره؟ ويعني ذلك إبراز الطابع الخاص والمميز لتلك  
المسألة ضمن المنظومة المعرفية لماركس الشاب وحتى مرحلة النضج.  
وبالتالي، ما هو الطابع النوعي الخاص الذي اكتسبته المسألة المعنية ضمن  
خطابه النظري؟.. وفي صيغة أخرى: هل باستطاعتنا أن نستتبط أصالة  
فكر ماركس على هذا الصعيد؟.. ومن خلال ذلك؛ نتناول حواراه مع مفكري  
عصره وفلاسفته بالبحث والقراءة، أعني الهيجليين اليساريين، فويرباخ،  
التنوير الفرنسي، أيضاً الفلاسفة السابقين عليه، سبينوزا، لوك، فيشته...

- أخيراً سنتقصى جملة المقولات النظرية والمفاهيم الفلسفية لماركس  
في قراءته الفلسفية - التاريخية...

إن إعادة الاعتبار العلمي لمسألة الدين في فكر ماركس، كما هي في  
الواقع التاريخي الحي، هي في حقيقة الأمر إعادة اعتبار لجدلية فلسفة  
ماركس وماديتها، بقدر ما هي - مسألة الدين- ضرورية وحيوية لا من أجل  
فهم علمي لإشكالية فلسفية لدى ماركس، وإنما أيضاً من أجل ادراك علمي  
لمسألة الدين في واقعنا التاريخي.

## الهوامش :

(1) للإشارة إلى ذلك نسوق النص التالي:

...But instead of this, to administer a sort of opium to the conscience is an offense both against the man himself and against those who survive him, and is wholly contrary to the purpose for. Which such an aid to conscience at life's close can be considered necessary.

يشير كانط في الواقع إلى أولئك الذين يشرفون على الموت، ويستقدم الكاهن (رجل الدين) لأجلهم، بهدف الاعتراف والتطهر بأقصى ما يمكن من نتائج أفعالهم الشريرة. وهم يرغبون في مجيئه كحامل للعزاء والمؤاساة إليهم، لا بقصد التخلص من المعاناة الحسية والألم الجسدي عند الموت أو الخوف منه، لكن لأجل الألم الأخلاقي ووخز الضمير. وفي مثل هذه الحالة، فإن المريض في نظرهم يصبح أكثر استعداداً للرحيل، ويشحذ ضميره ليصير أكثر تاهلاً للموت.. يقول كانط:

لكن بدلاً من ذلك فإن منح نوع من الأفيون للضمير يعد إساءة لهذا الإنسان ولأولئك الذين يمدونه بأسباب الحياة، ومناقض تماماً لغرضه الذي هو إعانة الضمير عند مشارف الموت، كأمر ضروري.

وفي نظر كانط فإن تلطيف الآلام الجسدية للموت أمر جائز ومبرر، لكنه يعد هذا التصرف الذي يقوم به (رجل الدين) حيال آلام الضمير أمراً مهيناً ، في هذا الوقت ، لكرامة الإنسان التي تكمن في ضميره بالذات. واستخدام كانط لعبارة (الأفيون) في هذا السياق تأتي للإشارة إلى التخدير الذي يقوم به الدين ممثلاً بتعاويد الكاهن، للآلام الروحية والمعنوية.

وبالنسبة إلى ماركس، فإن الأساسي في نظره هو اكتشاف وإبراز الطابع الحقيقي لتعاسة الإنسان والآلام الواقعية الحسية، وراء العزاء الوهمي، والسعادة المزيفة التي يخلقها الدين. فضلاً عن وظيفة الرفض والاحتجاج فيه.

- Kant (I), *Religion Within The Limits Of Reason Alon*, Trans. With Intro. And Nots by Theodore. M. Greene and H. Hudson, Edited by Harpper And Brother, N.Y. 1960, (N.B) p. 72.

(2) Marx (K.), *Contribution To Critique Of Hegel's Philoophy Of Law-Introduction*, In MECW, Vol. 3, Trans. J. Cohen, Publish. By Progress Publishers and Lawrence&Wishart, Moscow- London 1975, P.173.

(3) انظر: هيرمان راندل، تكوين العقل الحديث، ج1، ترجمة د. جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، دار الثقافة، بيروت 1965، ص. 244.

(4) Mclellan (D.), *The Young Hegelians And Karl Marx*, Publish. By Macmillan CO, London 1969, P. 78-79.

(5) مكسيم رودنسون وآخرون، العالم الثالث: الوقائع والأساطير، ترجمة هنرييت عبود، دار الحقيقة، بيروت، 1980، ص 51.

(6) نيقولا برديايف، منابع الشيوعية الروسية ومعناها، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الطليعة، بيروت 1972، ص.ص 97-147.

(7) Taker (R.), *Philosophy and Mith In Karl Marx*, Cambridge University Press, 1981, P.P 22-23-24 .

(8) جان إيف كالفيز، تفكير كارل ماركس: نقد الدين والفلسفة، ترجمة سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار اليقظة العربية، دمشق، 1959، ص 16.

(9) انظر: براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة د. أبو بكر أحمد باقادر، دار القلم، بيروت 1987، ص.ص 244، 245.

(10) انظر بهذا الخصوص، أ. كورنو، ماركس وإنغلز: حياتهما وأعمالهما الفكرية، ج1، عربي محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت 971، ص 75.

(11) جان إيف كالفيز، تفكير كارل ماركس: نقد الدين والفلسفة، المرجع السابق، ص 105.

(12) أ. كورنو، ماركس وإنغلز: حياتهما وأعمالهما الفكرية، ج1، المرجع السابق، ص.ص 206 - 207.

(13) Marx (K.), *Difference Between The Democritean And Epicurean Philosophy Of Nature*, In MECW , Vol.1, Trans. and publish. By Progress Publishers, Moscow 1975, P. 102.

نوه بأننا من الآن فصاعداً، سنعمد إلى استخدام مختصر (MECW) للإشارة إلى (Marx, Engels, Collected Works)

(14) Marx (K.), *Difference Between The Democritean And Epicurean Philosophy Of Nature*, ... P.P. 103 - 104.

(15) Marx (K.), *Economic And Philosophic Manuscripts of 1844*, Trans. And Publishes By Progress Publisher, Moscow 1977, P.P. 106-107.

(قارن) مع الترجمة العربية: مخطوطات 1844، الاقتصاد السياسي والفلسفة، ترجمة إلياس مرقص، وزارة الثقافة، دمشق 1970 ص. ص 227 - 228.

(16) يقول ماركس في الأيديولوجية الألمانية: الإنسان يمكن تمييزه عن الحيوان بالوعي، بالدين أو أي شيء آخر يحلو لنا. وهم يبدوون بتمييز أنفسهم عن الحيوان حالما يشرعون بإنتاج أدوات وجودهم.... إلخ.

Marx (K.), Engels (F.), *The German Ideology*, In (MECW) VOL. 5, Trans. And Publish. By Progress Publishers, Moscow 1975, P. 31.



## الفصل الأول

---

الفلسفة والدين في الأزمنة الحديثة



## الفلسفة والدين في الأزمنة الحديثة<sup>(1)</sup> .

تشكلت ثقافة المجتمع الأوروبي الحديثة فيما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر، وبلغت نهاياتها القصوى مع مطلع القرن التاسع عشر. إذ كان التطور الشامل قد أدى إلى فك السحر - حسب وصف ماكس فيبر Max Weber - عن آخر ميادين الحياة في أوروبا. ويعود إلى هذا العصر الفضل في خلق ثقافة لادينية - عقلانية، على أثر التفكك التدريجي والمستمر للتصورات الدينية عن العالم.

إن المرحلة التي تبدأ مع لوثر M. Luther 1405 وتفضي إلى عصر هيغل F. Hegel مروراً بغاليليو Galileo وكبلر Kepler ونيوتن Newton وبيكون Bacon وديكارت Descart وهوبز Hobbes وسبينوزا Spinoza وروسو Rousseau وكانط Kant... إلخ. على الرغم من أنها تتسم بنوع من الوحدة والاستمرارية فإنها، بالمقابل، تمثل تاريخ التغيرات الأصيلة، ووجهات النظر الراديكالية والأفكار التي لم يسبق استطلاعها من قبل على صعيد العلاقة بين الدين والفلسفة. إنها بتعبير أكثر تحديداً ساحات جدال كبرى بين الدين والفلسفة. وفي هذا السياق يستطيع المرء أن يتصور مجالات نوعية معرفية، تُعزى إليها وضعية خاصة ومميزة، بوصفها عينات ذاتية لتلك العلاقة، التي تتطوي بدورها على تفرعات وعلاقات ترابط، توازي، تقاطع، بأنساق علمية ومعرفية أخرى كالفيزياء والرياضيات، والسياسة والحقوق... إلخ. فتاريخ الفلسفة مرتبط بالضرورة بتاريخ العلوم الأخرى، مثلما يرتبط بتاريخ الدين على نحو خاص. فلا مناص عندئذٍ من تتبع حركة الانتقالات بين تلك المجالات المفترضة والتحويلات، التي هي اللحظات الأساسية لفكر العصر المعني.

وهكذا فإن العلاقة بين الفلسفة والدين وبقية العلوم خلال الأزمنة الحديثة تفترض في هذا السياق تحقيقاً إجرائياً، معرفياً تاريخياً، يبين أن هذا التاريخ يمثل دوائر ثقافية ذات خصوصية معرفية ثابتة نسبياً، تؤلف مكونات الثقافة الأوروبية. على أن نضع في الحسبان أن هذا التصور لا يتعارض مع القول بوجود نوع من الوحدة والاستمرارية في الواقع التاريخي، الثقافي الكلي. وأن هذه الدوائر المتصورة هي صدى للعلاقة الداخلية التي توحد الفلسفة بالدين في نسق خطابي مُشكل، نوعي ومميز. في قول آخر، علينا أن نأخذ بالحسبان جانبين «أولاً، الجانب التاريخي المحض لهذا التسلسل، التالي، ومن ثم علاقة الشيء ذاته نعني الرابط الذي يربط الفلسفة بالدين وبالعلوم الأخرى القريبة منه»<sup>(2)</sup>

تتسم تلك العلاقة بأنها شديدة التعقيد والتداخل. وهذا الوضع غالباً ما ظهر في التاريخ في صيغة تعارض<sup>(3)</sup> سواء في زمن الإغريق أم في عصر التنوير. وفي أحوال أخرى برز الفكر الفلسفي تابعا غير حر، مرتبطاً بشكل الدين. لكن بصورة عامة، وفي أبسط تعريف، يمكن القول فيما يختص بالفلسفة بما هي «بحث حر في حدود المعرفة الإنسانية، وفي أعم المقولات التي يمكن تطبيقها على التجربة والواقع، يتوقف شرطها في أي زمان، في الأساس على فاعليتين مترابطتين، ولكنهما قابلتان للتمييز من فاعليات العقل البشري وهما المعتقد الديني والأخلاقي من ناحية، والبحث عن المعرفة الوضعية من ناحية أخرى. فعندما يقوم معتقد ديني وتثبت جذوره، ويفدو غير قابل للتحدي بوجه عام، توضع حدود ضيقة للبحث الحر وهو الفلسفة. وحيثما يوجد عدم الاستقرار أو الصراع في المعتقد الديني والأخلاقي، فإن المسائل الفلسفية تطرح نفسها بإلحاح خاص، وتكون عرضة أكثر للبحث الحر»<sup>(4)</sup>

حقاً إن التمييز بين ما هو وسيط وما هو حديث، أمر يصعب ضبطه على وجه الدقة عند زمن بعينه أو مناسبة ما. ولكن بقدر ما يمكن أن توصف الأزمنة الحديثة بجدة معالم الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية

فيها، ونقديتها، فإنها تبدو في بداياتها وثيقة الصلة بمناهضة سلطة تعاليم الكنيسة الكاثوليكية المهيمنة، ووصاياها على حياة الناس، وبمعارضة الفكر السكولائي السائد ونقد مرجعيته. إن الأمر لم يتم دفعة واحدة بحسم وبإحكام، كما لو أنه تم التخلص من التركة الوسيطة الثقيلة بجولة واحدة، وفي مناسبة محددة. لقد ظهر الموقف أشد تعقيداً وتركيباً، مثقلاً ومحدوداً بإمكاناته التاريخية، شاقاً وعسيراً ودرامياً إلى حد كبير.

إن السؤال الذي يقول: «متى بدأ اتجاه تقويض نظرة القرون الوسطى إلى العالم وعناصره لتحل محلها النظرة الحديثة..؟»<sup>(5)</sup> يغدو هنا في صيغة كيف، وعلى أي نحو؟ فهذه الصيغة في الطرح هي من القوة الكافية لإبراز مثل هذا التحول، كيف تغيرت نظرة الناس إلى الحياة والدين والكنيسة في القرون السابقة وتحولت رؤيتهم لهذا العالم - لا على وادي الدموع والآلام فحسب، وبأنه ينبغي على المرء في هذه الدنيا أن ينحصر جهده باتجاه واحد هو الشوق إلى الأبدية - إلى نحو يتأسس «على اهتمام متزايد بالحياة الإنسانية، كما يمكن أن تعيشها على هذه الأرض، ضمن حدود الزمان والمكان ودون ارتباط ضروري بالعالم الثاني أو الأخروي»<sup>(6)</sup> وكيف تحددت خصوصية الدين بالنسبة إلى نظم التصورات والمفاهيم وأنماط الوعي الأخرى، وخاصة الفلسفة؟

إن كثيراً مما نعدّه اليوم إرثاً دنيوياً مشتركاً وحقائق كلية، تدين في نشأتها إلى تلك المرحلة. وواقع الحال أنها لم تكن مستقلة تمام الاستقلال في بداياتها كما نعدّها اليوم وهي في حوزتنا حقائق راسخة تعود ملكيتها للإنسان، على الأقل نظرياً - في تعبير هيغل - فيما كانت تعد أسراراً سماوية في سابق عهدها، وقد فصلت الآن على مقياس الاعتراف بجدارة العقل الإنساني، وصلاحية غاياته العقلانية وأهدافه على أرض الحاضر. إن السمة الانتقالية لهذه اللحظة المثقلة بالدلالات، حيث لا تزال المسائل متعاقبة، متشابكة ومعقدة، هي التي تؤرخ لولادة زمن جديد - حديث، نطمح بتهييب إلى افتراضه في هذا السياق. وبات من الضروري الآن أن نفحص

طرائق التفكير وأشكال الوعي والآراء والمثل السائدة، والعقائد والتقاليد، التي كانت واستمرت في عدد من البديهيّات إلى أن استهدفتها الروح الجديدة، متخذة منها موضوعاً لنقده.

يعد القرن الثالث عشر العصر الذهبي للكنيسة المسيحية الكاثوليكية في العصور الوسطى، إذ كانت تمثل وقتئذٍ تحقّقاً للمدينة الإلهية التي انتصرت أخيراً في هذا العالم<sup>(7)</sup>، مثلما تحدث عنها القديس أوغسطين St. Augustine وصورها. في القرنين التاليين بدأت عملية التفكك المستمر لها وأقولها. بيد أنها كانت لا تزال حتى نهاية القرن الخامس عشر تعدّ أعظم قوة في تنظيمها الاجتماعي والأيدولوجي، إذ كانت ثمة وحدة عقائدية في أوروبا الغربية «وكانت المسيحية الكاثوليكية، عملياً دين الأوروبيين الغربيين جميعاً»<sup>(8)</sup>. الخلاصة أنها كانت تختزل في نفسها المثل الاجتماعي والسياسي الأعلى في إيجاد دولة مسيحية شاملة، مهيمنة على كل مجالات الحياة الإنسانية وتوجه فعاليتها.

في «مجتمع إلهي» كهذا، يقاس التمييز الاجتماعي بالتفرغ الذهني، كان محترفو الدين، رجال الدين الكليرك Clerg يحتلون ذروة التدرج الاجتماعي بمكانتهم الأوصياء على «المعرفة المقدسة» والمشرفين على الأسرار الإلهية. على رأسهم جميعاً، كان رأس الكنيسة الكاثوليكية البابا، الذي كان يعيش في روما محاطاً بهؤلاء «فمثلما كان الإمبراطور بالنسبة للأمرء، كان البابا بالنسبة إلى رجال الدين»<sup>(9)</sup> الكرادلة (المراتب الدينية العليا)، الذين كانوا أمرء ونبلاء الكنيسة في مقابل العامة، الدهماء من جماهير المدن المحرومين والأجراء وحتالة المجتمع والعمال الزراعيين في الريف، الذين كانوا موضوعاً للسخرية ولعظات رجال الدين واحتيالهم وسياطهم بوصفهم «خراف الله»، الرعية القاصرة والجاهلة، وكانوا مهددين على الدوام بالخوف من الحرمان ورفض التوبة من قبل أولئك.

كان أفراد البيروقراطية الدينية - في وصف ماكس فيبر لرجال

الدين - يشغلون، بوصفهم حملة الأيديولوجية الإقطاعية، عدداً من المراكز الأيديولوجية والوظائف المدرسية المؤثرة، ويحصرّون بأنفسهم «ليس فقط الوظائف الدينية، بل وأيضاً المدرسية وجزءاً لا يستهان به من الوظائف الإعلامية والثقافية»<sup>(10)</sup>. وكانوا يستخدمون كل الأساليب الإعلامية المتصلة بالتوظيف الأيديولوجي لتعاليم الكنيسة ولعقيدتها، ليثبتوها في وجه العقائد والأفكار المنافسة. وأيضاً مختلف الممارسات والتقاليد المقدسة ذات الصلة، كالعظات والتمائم وصبوك الففران، إقامة القدايس والصلوات في الأعياد، بهدف فرض نموذج معين من التصرف والسلوك الأخلاقي على المؤمنين ومنهج محدد في التفكير، وعلى نحو أعم سلوك في التفكير. قائم على المزج الكامل بين الدواعي والمطالب الدنيوية للكنيسة الإقطاعية وبين الأوامر الإلهية. لقد حققت هذه الطبقة من رجال الدين ليس فقط احتكار الخبرات الروحية وأسرار السماء»<sup>(11)</sup>، بل أيضاً بالقدر نفسه الحياة نفسها، الحياة العملية والفكرية والشطر الأساسي من الفعاليات العملية عبر الاختصاص في «تثقيف العقول والتعليم، ليصبح التعليم في أساسه لاهوتاً، وعلى أيديهم تحولت السياسة والقانون، نظير بقية العلوم إلى مجرد فرع من فروع اللاهوت، وعملت طبقاً للمبادئ السائدة في الكتاب المقدس. لقد كانت عقائد الكنيسة بديهيات سياسية»<sup>(12)</sup> ونصوص الكتاب المقدس بديهيات قانونية.

إن الهيمنة الشاملة للخطاب اللاهوتي على كل الحقول المعرفية والأشكال الفكرية، كانت نتيجة لواقع أن الكنيسة بوصفها جهاز دولة أيديولوجي من طراز ريفي - في قول ألتوسير - وتركيب كلياني، كانت تعد المعرفة والتعليم وقفاً خاصاً على مؤسساتها وعلى هرميتها الدينية<sup>(13)</sup>، أو بصفتها «أطراً اجتماعية للمعرفة، كانت تعد كموطن للمنظومات المعرفية»<sup>(14)</sup>. ومن هنا اتسمت الممارسات النظرية العلمية بالأشكال النوعية للممارسات الأيديولوجية، النظرية والعملية السائدة. وأخضعت الأولى للوظائف الاجتماعية والعملية للأخيرة، وتحققت بحدودها.

والحال إن هذا الوضع انعكس في الخطاب الفلسفي اللاهوتي السائد، الذي تحدد في منظومة تصورات وأفكار وعقائد ومثل، استمرت منطلقات وحقائق بديهية بالنسبة للعصر إلى أن وجهت إليها ثقافة النهضة نقدها الرئيس، واستعاضت عنها بأشكال وطرائق جديدة في التفكير.

**المنطلق الأول :** ونقطة البدء فيه إنما كانت «الاتفاق على عقيدة شائعة Common Dogma وهذه العقيدة يمكن قبولها بالاستناد إلى السلف والتقليد والكتاب المقدس، وكتابات الآباء أو الكنيسة. وقد وضع أوغسطين قاعدة أصولية تنص على أن سلطة الكتاب المقدس هي أكبر من جميع قوى العقل الإنساني. فينجم عن ذلك أنه حيث يقع تناقض بين الملاحظة العلمية والتوراة، فالملاحظة يجب أن تهمل. وتأتي بعد الكتاب المقدس سلطة أرسطو Aristotle، وهذه كانت مقبولة في جميع الحالات ما عدا تلك التي تناقض فيها العقيدة المسيحية مناقضة واضحة، كإنكار خلق العالم مثلاً، ثم يأتي العقل الطبيعي وهو الحس العام مضافاً إليه كثير من الرواء ويؤخذ بصحة أحكامه خاصة عندما تؤيدها آراء القدماء».<sup>(15)</sup>

من هنا فقد عمدت الذهنية اللاهوتية إلى إخضاع الواقع لمطالب العقيدة المؤسسة على محورين: المحور الأول هو النص المركزي، باعتباره خطاباً كونياً موحى به، كلياً وشاملاً، يتوجه للناس في كل عصر وعلى نحو مطلق. هذا النص - الوحي - المتجسد في الكتاب المقدس كشريعة إلهية - صار هو الذي يصنع الواقع ويمدّه بأسباب البقاء لا العكس. ولقد تحقق ذلك عبر عزل البعد التاريخي والإنساني للنصوص وإهداره، التي تحولت بدورها إلى أساطير غيبية لاتاريخية، ونمط هامد من المفاهيم «ثابت المعنى والدلالة»<sup>(16)</sup> في تعبير نصر أبو زيد. إذ أقصت هذه الذهنية من تصوراتها السياق الاجتماعي والثقافي الذي ينتمي إليه النص وأحاط بتكوينه<sup>(17)</sup>، وتتكررت للعلاقة الواقعية بين النص والتاريخ وصادرت عليها إيمانياً، وقد عززت هذا الموقف بجملة مصادرات وأوائل أخلاقية وحقائق عقيدية ثابتة



لضبط المواقف المغايرة وتحديدها، قادت في النهاية إلى الحجر على العقل والبحث العلمي الحر وإقالتهما.

المحور الثاني الذي ارتكزت عليه العقيدة هو مركزية المعرفة المقدسة **The Holy Knowledge** وتمثلت الأخيرة في المزج الكامل بين النص المقدس وبين نصوص الكهنوت أو القراءات التي كانت تقدمها الكنيسة بعد أن كانت تعمّد بكلمات الكتاب المقدس. فاللاهوت النظري هو في المحصلة تأويل للكتاب المقدس بالكتاب المقدس على حد قول سبينوزا. وهكذا تحولت أقوال آباء الكنيسة واجتهاداتهم بدورها إلى نصوص لا تقبل النقاش أو إعادة النظر فيها أو الشك فيها. وعليه فقد ظلّ حق الفهم والشرح والتفسير حكراً على الكهنوت الديني باعتباره يمثل السلطة الأخيرة، والمرجع في شؤون العقيدة، ليعدّ نفسه أخيراً الناطق باسم الرب والوصي على المعارف المقدسة.<sup>(18)</sup>

لقد تمت ترجمة هذه المعرفة المقدسة بالتضاد بينها وبين المعارف الدنيوية غير المقدسة، المدينة «بصك الميلاد» في تعبير فويرباخ. **L. Feuerbach** ومن هنا فقد قدم الخطاب الديني تأويلاً خاصاً لمفهوم العلم ووظيفته قائماً على ردّ المعرفة الحقيقية إلى الدين- الوحي والتوحيد بينهما، وعلى إنكار قوانين السببية الجزئية في العالم. وذلك بإرجاع الظواهر والحوادث جميعاً إلى علة واحدة مفارقة، ذات مقاصد وغايات كونية، يصعب معها - طبقاً لهذا الخطاب - الأخذ بالعلم الطبيعي في ذاته. فالعلم الطبيعي لا يرد الأشياء إلى العناية الإلهية، بقدر ما يفسرها بأسبابها الجزئية ويدلل على وجودها من خلال قوانينها الذاتية، ولذلك كانت المعرفة الطبيعية من أجل ذاتها تعدّ كفراً، فهي تنأى بالأفكار عن معاني وجود الأشياء ومغزاها، وواقع الحال كان العالم في تصورات هذا الخطاب المقدس «رمزاً كبيراً سره الأساسي معناه، لا حوادثه وأسبابه»<sup>(19)</sup>. على هذا النحو ينتهي بنا هذا المحور إلى المبدأ الثاني في هذا الخطاب ونعني به عقيدة العناية الإلهية، التي سنتعرض لها لاحقاً.

يعدّ مفهوم الزمكان المركزي المحور الثاني الذي تركز عليه العقيدة. والزمكان المعني هنا هو الزمكان المقدس في تضاد مع الزمكان الفلسفي - العلمي الديني. «إن المكان، أو العالم الديني في مجمله، الكون المجرد من القدسية كلياً هو اكتشاف جديد، اكتشفه العقل البشري»<sup>(20)</sup>، بعد أن أزال عنه سحر القداسة تماماً. لقد بحث الإنسان المتدين على الدوام وراء الاتساع والاضطراب الهائلين للمكان عن نقطة ثابتة مركزية تتيح له انطلاقاً منها التوجه نحو الماوراء والاتصال عبرها رمزياً بالله. كانت بمثابة كوى، نافذة، يجتاز من خلالها العالم الديني ليصبح بإمكانه الوصول للسماء.

يقول الرب لموسى في سفر الخروج: لا تقترب إلى هنا، اخلع حذاءك من رجلتك لأن الموضع، الذي أنت فيه أرض مقدسة. (خروج 3/5) هكذا يفترض الاتصال بين موسى وإلهه، ويتحقق انطلاقاً من نقطة أو بقعة ينبغي وعي قداستها، هي بمثابة بؤرة القداسة.

بيد أن الموقف ينطوي على معانٍ أعمق. لعل أول معانيه مرتبط بأنية الإنسان الفارق في مركزية مكانه «المبؤور» الخاص. هنا حيث تتقاطع المستويات والأبعاد والأقاليم ويعجز حائلٌ عن الانفتاح على العوالم الأخرى. وهذا ما يكشفه لنا الفكر المسيحي القروسطي. فالإنسان الذي خلقه الله على صورته ومثاله، يعدّ مركز الكون بكامله، ولأجل خلاصه خلق الكون المنتاهي والمحكم التنظيم حيث تدور الأفلاك من حوله والنجوم، فكل شيء له وظيفته المقدر، الأرض والسماء والبحر وجميع المخلوقات، ومن ثم كي تطبع قلبه أخيراً بعظمة الخالق وحكمته وتدفعه لأن يسبح بمجده. هكذا يشتق الإنسان قيمته ومكانته عندما يصبح الموضوع المباشر لخلق العالم ومغزاه غير المباشر<sup>(21)</sup>. وعن حق كان ويزلي J. Wesley قد أكد «أن أهمية الإنسان جزء جوهرية في تعاليم العهد القديم والعهد الجديد وبالفعل إن أهداف الله في خلق الكون تظهر بشكل رئيسي متعلقة بالكائنات البشرية. ولن تكون عقائد التجسيد والتكفير ممكنة لو لم يكن الإنسان الأكثر أهمية بين الكائنات المخلوقة»<sup>(22)</sup>.

من هنا سارت الكنيسة الكاثوليكية، لا إلى الاعتصام بفكرة مركزية الأرض وغائية الكون فحسب، وإنما كذلك عدت نفسها النواة المقدسة لهذا المركز<sup>(23)</sup> متخذة من روما الكوة التي ينبغي على المؤمنين أن يتطلعوا من خلالها إلى الخلاص. إنها باب السماء الذي تمضي إليه كل الدروب. وكان البوابات هم حملة مفاتيحه تقليدياً. لقد حققت كنيسة روما هذه المكانية بأن وجدت لنفسها نسباً مقدساً، باعتبارها، وريثة، أو استمراراً للقداسة الأصلية، للمكان الأولاني. وكرست هذا الحق بموجب الوثيقة المشهورة باسم «هبة قسطنطين»<sup>(24)</sup>. الأمر الذي كان من شأنه أن فرض على المؤمنين أن يتبنوا الوضع الخاص والفريد الذي تحتله الكنيسة، مما كان يزيد من شدة توثيقهم إلى الفضاء الأيديولوجي للمكان، ومن ثم تفرقهم في دوار مركزي عميق لمعتقد المكان<sup>(25)</sup>.

بإزاء ذلك يتمظهر الزمان المركزي المقدس، في وعي هؤلاء بأنه مغلق يضاد الزمن الواقعي المفتوح، وبأنه لا ينتمي إلا لنفسه، يتاخم أو يتجاور مع زمن خارج التاريخ لم يبدأ بعد هو زمن الدينونة. ويمكننا أن نتصوره بالقياس إلى المكان المستوي، المسطح. بأنه بعد ثالث للمكان الشائي الأبعاد. أي من الأعلى إلى الأسفل أو من الأسفل إلى الأعلى. وهذا البعد يمثل بمحورية الزمان المركز بالنسبة إلى دائرة المكان المنبسط. وهكذا يتم الانتقال من محيط دائرة المكان إلى مركز الدائرة، فنحن لا نستطيع الوصول إلى السماء متفادين مركز الدائرة، دون المرور بباب السماء، الكنيسة.

هذا المعنى للزمان ينطوي على بنية خلاصية أخروية. وهذا هو الأساسي بالنسبة للوعي المسيحي، لا يعايش فيه المؤمن الراهن - الحاضر، بقدر ما يتوق إلى الزمن الأولاني من جهة، ويتطلع بشغف إلى الخلاص من جهة ثانية. فالحقيقة الرئيسية بالنسبة لثقافة هذا العصر، هي أن هذا الزمن قد أعد لغاية سقوط الإنسان وخلصه، وهو أفضل الأزمنة الممكنة<sup>(26)</sup>. لأنه يمثل الإطار الذي شهد مأساة فداء المسيح وتضحيته، وسيكون كذلك بالنسبة لعودته الثانية المنتظرة في آخر دورته. وإلى ذلك فإن

حياة المؤمن في هذه الدنيا تنحصر في دأب متواصل للتخلص من تركة الخطيئة التي ألحقت به مع السقوط، لغاية الفوز بالخلاص المنتظر.

الزمان هنا يستأنف ذاته - يجترها - على الدوام من خلال الانقطاعات المقدسة التي تحدث فيه. وهي أزمنة الأعياد والتقويم الكنسية الدورية، وهذا ما يفسر الحركة الظاهرية للكون. والمؤمن يمكنه أن يلجأ إليها بوساطة الطقوس والشعائر والقدايس، لاسترجاع أو ظهور للزمان المقدس، كما حدث في البدء. فالزمان قابل للاستعادة هنا والتكرار بلا حدود في وعيه. وقد عمدت التراتبية الكنسية إلى إخصاب هذه المناسبات الدورية، وذلك عبر إدخال العديد من المعتقدات والتقاليد الدينية الأثنية وإلى إدخال الأحداث الهامة المتصلة بالشهداء ورفات القديسين، وحتى المناسبات الوثنية للشعوب القديمة في التاريخ المقدس للمسيحية<sup>(27)</sup>. الأمر الذي كان من شأنه أن أثقل دورة الزمان، وألزم وجدان المؤمن بعجلته، وأوثق وعيه بالراهن - الحاضر إليه أكثر فأكثر. ومن هنا صارت ذاكرته أكثر تقيداً بأزمنة المقدس وراحت تتوء تحت ثقل مفكرة المعتقد بانتظار مجيء ملكوت الله.

### المنطلق الثاني في الخطاب الديني لهذا العصر، والمبدأ الذي تم

بموجبه تلبية المطلب المزدوج لشكلي العلاقة الإلهية بالعالم من جهة وبالإنسان من جهة أخرى، ودوامها وتفسيرها كانت عقيدة العناية الإلهية. وواقع الحال أن آباء الكنيسة الأوائل جوستيان Justin وأوريجين Origen ولاكتانس Lectance قد استمدوا هذا المبدأ من الفكر الوثني وخاصة الفلسفة الرواقية<sup>(28)</sup> بعد أن أدرجوها ضمن منظوماتهم العقيدية ونصروها بهذا الاعتبار.

إن التأمل في مشهد الانتظام العظيم للكون وانسجام العالم المستمر حمل هؤلاء على افتراض وجود ألوهية هي المصدر الأول للانتظام الشمولي لكل الحوادث والأشياء ودوامها في الوجود. إنه السبب الأبدي لكل شيء،

سبب الماضي والحاضر والمستقبل. وبكلمة مختصرة، العلة الأخيرة للكون. ولقد ترتب على هذا الاستنتاج بأن العالم يجب أن يكون نتاج إرادة عليا، قادرة، أسمى من الإنسان، إثبات أن ثمة مقاصد ومعاني وراء الأشياء والحوادث التي توحيها تلك الإرادة أو القدرة المفارقة. من ثم يصبح الخضوع لها أمراً مقدساً يستقيم معه معنى وجود الإنسان في الحياة. وهذا التأكيد هو رد على مطلب العناية الجزئية، الخاصة بكل فرد. ويتضمن تشديداً على إطاعة النظام الاجتماعي القائم في التحليل الأخير، بوصفه تعبيراً عن حكمة متعالية، مقدسة. وقد مثل هذا المبدأ على الدوام أساساً للأخلاق المسيحية. يجعل المؤمن وتمكينه من القيام بواجبه في الحياة حيث أوجده الله، ويتعين عليه أن يعيش ملتزماً تلك المكانة، بما يتوافق مع إرادته المتعالية.

وهكذا يتضح أن عقيدة العناية الإلهية قد اتخذت شكلين لها في حيثيات هذا الخطاب ومتونه. شكل كوزمولوجي كلي أي «العناية الإلهية العامة» أو الانتظام الشمولي للعالم. وشكل أنطولوجي جزئي يتصل بمغزى وجود الإنسان في هذا العالم وعلاقته بالخالق الأب. أي «العناية الإلهية الخاصة، التي تسهر الآلهة بموجبها على القضايا البشرية، وحتى على كل فرد»<sup>(29)</sup>.

إن سر عقيدة العناية الإلهية في المستوى الأول، ليست في نهاية المطاف سوى نفي للسببية الطبيعية والقانون الطبيعي باسم المعجزة<sup>(30)</sup>، التي تؤلف قوامها أساساً. ومن ثم تأكيد كل ما هو خارق للطبيعة باسم الغائية الإلهية المتعالية، التي تقترن عادة بأفكار التدبر المقصود والتبؤ والمصير والكمال. هذه الغائية الإلهية تبدأ بدورها بقضية الخطيئة على المستوى الثاني، مستوى مغزى وجود الإنسان، وتنتهي بالتشديد على الغاية الوحيدة والأخيرة للوجود الإنساني أي الخلاص والحصول على النعمة الإلهية. وبهذا المعنى يقرر آلان تورين A. Touraine «أن الذات لم تتكون في التراث المسيحي الطويل إلا عبر تشظي الأنا بين الخطيئة والنعمة الإلهية»<sup>(31)</sup>.

لقد مثلت الفكرتان الأخيرتان الحديين اللذين يشدان إليهما الوعي المسيحي وبنيتجهما عانى توتراً أنطولوجياً مستمراً، قلقاً وتمزقاً، عجزاً وارتباكاً في الآن نفسه، يتصل بنزوعه إلى فهم مغزى وجوده في هذا العالم وسعيه إلى استقراء التدبير المفارق القابع وراء سيرورات هذا الوجود.

ثمة محصلتان، على الأقل، نجمتا عن فكرة السقوط والخطيئة.

**الأولى:** إن اختزال الخطاب الديني للوجود الإنساني في عملية الخلق الأولى - الخطيئة بوصفها مصدراً رئيساً لكل المصائب الإنسانية من عجز وقهر واستغلال، عبر تجاهل الأبعاد والعلاقات الاجتماعية المركبة، والشروط الواقعية المعقدة لهذا الوجود. والتركيز بدلاً من ذلك على المدلول الميتافيزيقي، أقصى الوعي عن الاهتمام بمصادر الشر الواقعية، وأفرغه من محتواه الحقيقي بتحويل المسألة من حيز العمل في سبيل مصالح الراهن الواقعية إلى مجال التخلص من الآثام وأوهام الخطيئة.

**الثانية:** كان من شأن كل ذلك أن أدى إلى تبرير الوضع القائم، تأييده وتسويغه، بإضفاء ذلك البعد الميتافيزيقي عليه، وإسناده إلى تدبير إلهي مفارق، كلي القدرة. ومن هنا قَدِمَ لجمهور المؤمنين نمطاً من العزاء، وتعويضاً عن تجربة التمزق المعيشة، وتهدئة من نمط خاص بسبب ارتباطها الذي لا ينفصم بفكرة الخلاص، بالإنقاذ «فالعالم بأجمعه غارق في الخطيئة وكل البشر بطبيعتهم آثمون. وهذا الإثم نابع من وقوع آدم في الخطيئة، ولكن مازال هنالك أمل بأحد ما سينقذ الإنسانية. ومن هنا تتبين الأساس الذي قام عليه التصور حول الرب المنقذ»<sup>(32)</sup>.

على هذا النحو، حرص الخطاب الديني على اختصار مغزى وجود المؤمن في هذه الحياة في بعد واحد ضروري، تحصر فاعليته في التحرر من تركة الخطيئة، وفي التوق إلى الخلاص. وشيئاً فشيئاً، طرحت كل الروابط الإنسانية والأبعاد الأخرى لوجوده أمام هذه العلاقة، التي جرى تحويلها إلى المسئلة المركزية، الأكثر أهمية في هذا الخطاب. ولم يبق أمام المؤمن سوى

الارتهان للتقاليد الكنسية للخلاص والطقوس المقدسة بصيغها المختلفة، أي تقبل سر المعمودية، قانون الإيمان، إقامة القداس الإلهي... الخ، وكان من الطبيعي أن توثق مؤسسة الكنيسة «بوصفها الحائزة على احتكار تداول ثروات الخلاص»<sup>(33)</sup> ووسائله المؤمن إلى نفسها وتكرس تبعيته إليها أكثر.

عندما نضع في الاعتبار، على نحو خاص، هذا الامتياز الأخير، نكتشف أحد رهانات الصراع الكبرى لحركة الإصلاح الديني في مواجهة جهاز الكنيسة للخلاص، التي قادها مارتن لوثر، وقدر لها أن تحدث أكبر تغيير ديني عظيم في المسيحية الكاثوليكية في أوروبا القرن السادس عشر.

واقع الحال أن هذه الحركة، التي انتهت إلى تحطيم وحدة أوروبا الدينية القديمة، لم تكن مجرد ردة لاهوتية عنيفة، وخاصة ضد مكانة الكنيسة فحسب. فالشيء المثير والمميز «أن عصر الإصلاح لم يكن في الواقع عصراً كثير التدين»<sup>(34)</sup>. وفي الغالب لا يمكن رد الكثير من مظاهرها أو نزعاتها إلى الإيمان الديني أو التقويم الأخلاقي. لقد كانت المسألة في الأساس، وقبل كل شيء، تعبيراً عن النمو الواقعي للقوى الاجتماعية الجديدة، وقد كانت حركة الإصلاح هي هذا الحل الوسط بين العالم القديم والاندفاعات الاجتماعية الجديدة.<sup>(35)</sup>

رغم ذلك كله فإن التغييرات الدينية، التي نجمت عن حركة الإصلاح، كانت جوهرية بالقدر نفسه وواقعية. فلو لم يبرر لوثر للناس طريقاً آخر للخلاص، ويسوغه خارج جهاز الكنيسة للخلاص، لما استطاعوا أن يستقلوا بأنفسهم عنها، معرفياً وأخلاقياً وحتى سياسياً. وعن سيطرتها الشمولية على كل ميادين الحياة. ومن ثم لما أمكن الحديث الآن بثقة، عن الكثير من الأحداث والوقائع، التي تبدو هامة، بل وضرورية أيضاً من منظور الراهن، في التاريخ الأوروبي الحديث، التي تعزى إلى تأثير الإصلاح الديني ونتائجه.

كانت الحاجة القصوى إلى الخلاص، والطموح لإعادة تأهيل المؤمن - الفرد لذلك، بوصفه غايته لا وسيلته، عبر تأكيد كفاءته الذاتية ورفض

الوسيط الإلهي للخلاص، هما وراء عمل لوثر الإصلاحى وسعيه إلى الاستقلال بلاهوته عن مرجعية كنيسة روما. فلقد توصل إلى قناعة هي: أنه لا يوجد أحد يستطيع أن يغفر الذنوب إلا الله وحده، وأن غفران الخطايا لا يمنح بدفع المال أو بشراء صكوك الغفران **Indulgences**. أو حتى القيام بأعمال أخرى، فيما عدا الإيمان بالمسيح فقط. يقول في دروسه عن (الرسالة إلى العبرانيين): «إن المسيح هو صانع خلاصنا، وبوصفه فكرة ومثالاً، سيكون الخالصون جميعاً متشابهين تجاهه. إنه الفكرة التي ينبغي علينا أن ننضم إليه بوساطة الإيمان كي نعود إلى الصورة الحقّة. انطلاقاً من تشويهنها إلى شكل مشابه لفكرة الخالق الإلهي... وهكذا نُعاد إلى تطابقنا مع الصورة الإلهية، أي العودة إلى التصميم الذي صورّه المسيح في سبيل خلاص كل مؤمن»<sup>(36)</sup>.

ويمضي لوثر في دعوته قائلاً: «مادام القسيس الكاثوليكي عقبة بين الإنسان وربّه فإن الواجب يقتضينا أن نتخلص من كل ما قد يشكل عقبة على هذا النحو، ليكون كل إنسان قسيس نفسه. وإنها لجرأة تبلغ حد الوقاحة حين نزعم أن الله العليّ القدير، العليم الخبير يرضى بأن يتدخل جهاز تافه مثل الكنيسة في علاقته مع عباده، علاوة على هذا فإن الله بسط نواياه ومقاصده واضحة في الكتاب المقدس»<sup>(37)</sup>.

وبناءً على ذلك فقد عمد لوثر في 31 تشرين الأول 1517 إلى تعليق بيانه على باب كنيسة ويتنبرغ **Wittenberg** الذي تضمن خمساً وتسعين أطروحة ضد صكوك الغفران. وفي لبيزغ **Leipzig** 1519 أنكر لوثر المرجعية المقدسة للبابا معتبراً الكتاب المقدس، المرجع الوحيد في الممارسات الدينية، ويتعين حتى على البابا الخضوع لسلطته. في حزيران 1520 تلقى لوثر البراءة البابوية المسماة **Exurge Domini**، التي تنذره بالتراجع تحت طائلة الحرمان. وفي كانون الأول من السنة ذاتها أعلن تحديه العلني للبابا، ومعارضته للإنذار بإحراقه علناً، وأذاع بيانه الذي رفض فيه سيادة البابا على المجتمعات وهيمنة الإكليرك واحتكارهم للكتاب والممارسات الدينية



المقدسة، التي اختصرها لوثر إلى اثنين فقط، التعميد وسر القربان. وبذلك بدأت القطيعة النهائية مع روما وبدأ التحول الكبير المعروف بالإصلاح الديني **Religious Reform**.

لا جدال في أن جميع هذه المبادئ، التي بشر بها لوثر، كانت موجهة أساساً وعلى نحو مباشر ضد كلية السلطة المقدسة للكنيسة ومصادرها، التي تضخمت ثروتها، الرمزية منها والمادية، بحيث استحالت معها التقدم. وبالنتيجة فقد أدت الثورة على هذا الاستبداد المطلق للكنيسة، السياسي والديني، إلى انقلاب عميق في دورها ومكانتها، من جهاز كلي القدرة لتنظيم الحياة الاجتماعية والروحية للمؤمن وضبطها، إلى جهاز تنحصر غايته في التبشير بالدرجة الأولى. صار يخضع الآن لضوابط التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وباختصار إلى كنيسة رخيصة الأكلاف **Cheap Church**<sup>(38)</sup> في مجموعها بتعبير إنغلز.

ومع أن لوثر الذي كان يجسد المثل الأول للإصلاح البروتستانتي، بدا مندفعاً بكليته إلى هدم اللاهوت الكاثوليكي، وتقويض مكانة كنيسته الكوزموبوليتيكية، إلا أن كل ذلك لن يتحقق بتمامه وينجز بصورة أكثر ملاءمة إلا مع الإصلاح الكالفيني. والحال أن الأخير هو امتداد مواصل للعمل الذي قام به لوثر على نحو لا يبدو مختلفاً إلا بقدر ما اختبره كل واحد من تجربة دينية في حياته ونظر لها.

وبالمقابل فقد علق رواد الإصلاح دلالة إيجابية على تجربة الخلاص الشخصي بتحويل حقيقة الله والخلاص إلى تجربة بشرية وجدانية، معيشة ومباشرة. عبر التخلص من فكرة المعجزة والتقليل من الآثار المقدسة «فما القربان إلا عجينة، وما الأثر المقدس إلا عظام»<sup>(39)</sup>. وكذلك بنفي الوضع الديني الخارق للكنيسة بنقض سلطة التقليد وتأكيد جدارة الذات، بوصفها مرجعاً، من خلال الحضور الإلهي في الفرد وتجسيد الإيمان والخلاص في العمل. يرى كالفن «أن الإنسان خلق على صورة الله ومثاله مما يعني أن

الإنسان قد تلقى المميزات، التي تجعل منه شخصاً قادراً أن يكون على علاقة مع شخص الله. إنه مخلوق ليكون وجهاً لوجه مع الله... فالإنسان خلق من أجل المشاركة مع الله وتوثيق الوحدة الحقيقية والحياة معه. وفي تلك الوحدة نال الحياة... والسقوط يرمي به بعيداً عن الحياة، ويجلب عليه تشويهاً مرعباً، بينما سعادته تكمن في الاتحاد مع الله...»<sup>(40)</sup>

إن هذا التشديد على الخلاص الفردي، واعتباره علاقة وجدانية مباشرة وعمودية مع الإله، لقاء شخصي بين المؤمن والله بوساطة الكلمة - الإنجيل، وما نجم عن ذلك من انزياح للعلاقة الأفقية، عبر المركز المقدس - الكنيسة، عنى أن الخلاص بات ممكناً أنى يوجد الفرد تحقيقاً لإرادة الله ونعمته، هذا الإبدال لمركز ثقل الحياة الفكرية والدينية من الكنيسة إلى تجربة الفرد، إلى منكب الذات، نجم عنه اعتقاد عميق يتمثل في أن حرية الذات وقدرتها على التمييز تتخطى سلطة الكنيسة ومواعظها، وشرعت الذات على هذا النحو تضع «نفسها بوصفها مرجعاً لذاتها»<sup>(41)</sup> بدلاً من تلك. ومما سوغ هذا الاعتقاد وعزّزه أن لوثر خوّل العقل الفردي الإنساني أن يفسر الكتاب المقدس، وأبقى المجال مفتوحاً للتأويل الشخصي والاجتهاد بعد أن شرع ترجمته إلى اللغات القومية. وهكذا فقد تقدم وعي الذات بالدين على الوعي الديني بوساطة الكنيسة أو المؤسسة الكهنوتية، وتحول العالم الديني المقدس إلى واقع تصنعه الذات التي تعي موضوعها وتمارس تجربة إيمانها وخلصها بحرية وتحققهما. وحدود هذا الخلاص إن هي إلا حدود إيمان هذا الفرد بالذات وعمله.

هذه المعارضة للإيمان المجرد بالإيمان المشخص أضفت تقديساً دينياً على كل عمل إنساني فردي. وقد كان كالفن هو المنظر الحقيقي والمشرع لمثل هذا النمط من السلوك الديني الذي رأى في النجاح الفردي دلالة على تأييد من الله وخضوع لإرادته، وتجسيداً لمقاصده بمعنى أن قيام المرء بواجباته في الحياة بما يتوافق مع مركزه الاجتماعي وموقعه يرتديان هنا مدلولاً دينياً وأخلاقياً، يشرح ماكس فيبر ذلك بالقول: «إن القيام بالواجبات

الزمنية، في كل المناسبات، هو طريقة العيش الوحيدة، التي ترضي الله. إن إنجاز هذه الواجبات وحده هو إرادة الله ومن ثم لكل المهن المشروعة القيمة ذاتها أمام الله». ثم يعلق فيبر «والنتيجة الأولى من نتائج الإصلاح الديني تكمن - على النقيض من التطورات الكاثوليكية - في مضاعفة المكافآت ذات الطابع الديني، التي يوفرها للمؤمن عمله اليومي منجزاً في إطار وظيفي، وفي جعلها مادة أخلاقية»<sup>(42)</sup>.

إن تنظيم الخلاص على هذا النحو، كما تصوره كالفرن، زوّد المؤمن بنموذج خاص من «تقنيات ممارسة الذات»<sup>(43)</sup> وهذه كانت الطريقة الوحيدة الممكنة للخلاص في هذا العالم. وعندئذ يبدأ الإصلاح الديني البروتستانتي بالاختلاف عن دين الكنيسة الكاثوليكية والارتقاء عليها.

كان لا بد لهذه النزعة الفردية في البروتستانتية الموجهة أساساً ضد تنظيم الكنيسة للحياة الدينية والأخلاقية أن تنتهي إلى انكفاء الأخلاق السكولائية الموروثة في اللاهوت المسيحي على ذاتها، التي قوامها التوحيد بين الأخلاق والدين والمزج الدقيق بينهما. وتقود بالتالي إلى تمايز الأخلاق عن الدين وتخصيصها، مادام الخلاص أمسى شيئاً دينياً، خاصاً وشخصياً. مما مهد لظهور مثل اجتماعي وديني جديد، متحرر من نظام الأخلاق اللاهوتية مستقل عنها، أكثر ملاءمة للحياة الإنسانية الفردية، «لقد فصلت التصورات الأخلاقية للأزمنة الحديثة على مقياس الاعتراف بالحرية الذاتية للأفراد»<sup>(44)</sup> وثمة اتساق أكيد بينها وبين مصالح القوى الاجتماعية النامية في الحياة الأوروبية. وإلى هذه اللحظة التاريخية بالذات يعود جذر التناقض والتمزق الذي لا يزال يعيشه إنسان المجتمعات الحديثة بين التطلع إلى اعتبار الفرد غاية لا وسيلة، أي بين المثل الأعلى الأخلاقي وبين مقتضيات الواقع الفعلي.

بيد أن هذا الوعي بالذات والتدليل عليها لا يتحقق إلا عبر العلاقة مع الآخرين، بوصفها تخطياً «للأنا» والوعي بحضور الآخر. فالأنا ليست

أكثر حضوراً من اللاأنا في الذات. فحوى هذا الكلام يتلخص في أن العالم الديني المسيحي بينما كان يؤكد حرية الفرد وهويته في الله، فإن العالم الحديث نحا إلى إثبات تلك الحرية في المجتمع. وهذا ما تطابق مع اتجاه البروتستانتية، التي جنحت إلى تأييد العصبية والثقافات المشتركة وجاءت كذلك لتدعم في كل مكان سلوكها لتشكيل مجتمعاتها القومية على أنقاض الوحدة الدينية والنظام القروسي الشمولي الآخذ بالتداعي والتفكك، وفي مواجهة صريحة مع الكنيسة الرومانية الكوزموبوليتيكية. «لقد كان من نتائج حركة الإصلاح الديني، أن أصبح الدين في أوروبا مرتبطاً بالسياسة ارتباطاً أوضح، وكثيراً ما كان يقوم على أساس قومي، كما هي الحال في إنكلترا. ومن الواضح أن هذا ما كان يمكن أن يحدث لو ظل هنالك مذهب ديني شامل هو وحده السائد»<sup>(45)</sup>.

انطلاقاً من تلك المقدمات، عموماً وإجمالاً، انتقلت إلى المجتمعات القومية، والقوى الاجتماعية الجديدة، فكرة السلطة أو القدرة الشاملة، التي كان البابا في روما يدعي احتكارها، ومن خلالها انتقلت إلى الملكيات القومية النامية، التي زعمت أن سلطتها تستند بالقدر نفسه إلى الحق الإلهي **Divine Right**. وهكذا «فقد نشأت نظرية الحق الإلهي للملوك، في أول عهدها، كمحاولة لتحرير الحكومة المدنية أو العلمانية من رقابة البابا والكهنة، كما أنها كانت رداً على دعواه في أن له حقاً إلهياً في السيطرة على الأمور الزمنية... وقد نقل ويكلييف هذه النظرية لإنكلترا مدافعاً عن حق الملك الإلهي لينتزع هذا الحق من الكنيسة»<sup>(46)</sup>.

تحت تأثير الاكتشافات العظيمة والتحويلات التاريخية الخاصة بالقرنين السابقين، أخذت الحياة الأوروبية في القرن السابع عشر تتجه نحو الحاضر المباشر، نحو المصالح الدنيوية الواقعية، التي اندفع بها العالم الأرضي نحو تأكيد وتحقيق جدارته الذاتية، وألويته على حقائق السماء بصورة أعتى من ذي قبل. فأفصحت الحياة الجديدة عن نفسها في نظريات وآراء راحت تجدف على السماء منتهكة ستار لاهوته المقدس، وما شابهه من

كآبات ميتافيزيقية. ومن هذا الموقع جنحت إلى التتبؤ عن قدوم مجتمع إنساني، منفصل عن الدين، يقوم على حشد من المستتيرين والمهراطقة الأخلاقيين جداً، دون أن يستدعي ذلك أي حرج أخلاقي أو خجل صوفي من السماء.

لقد شهدت الحداثة الأوروبية حتى هذا الوقت حركتين في عصرين متتالين، النهضة والإصلاح، تظهران مساراً واحداً يعبر عن النزوع المتعاظم إلى تحرر الذات وإثباتها، وإن يكن ذلك في بدايته على شكل تحرر روحي إزاء عالم الموضوعات المفارقة. ما يميز الحقبة الأخيرة ويحددها هو إضافة عنصرى النقد والعقل إلى مبدأ سيرورة إثبات الذات واستقلالها، بأن أعلن النقد ببساطة على كل المفاهيم وأنماط الوعي والمؤسسات التي من شأنها أن تقلص الذات وتهمشها داخل شروط وأوضاع يمكن أن تعد لاعقلانية ولا تتفق مع قيم التقدم العقلي، التي هي قيم حرية الإنسان وسعادته.

وبقدر ما يمكن أن توصف هذه الحقبة بالنقدية، وبارتياها في الحقائق القائمة وتبرّمها منها، فإنها كانت وثيقة الصلة كذلك بالميل إلى وعي عالم الطبيعة ومعرفة قوانينها دون اللجوء إلى الوحي أو إلى تعاليم الكتاب المقدس والمعجزة لفهمها وتفسيرها. أخذت تؤسس لسلطة مستقلة عن الإيمان في معرفة العالم، بغرض تنظيمه لمنفعة الإنسان وتحويله إلى عالم تصنعه الذات طبقاً لمشيئتها، لا لمشيئة أخرى متعالية. بهذا المعنى يشرح لنا جورج لوكاتش G. Lukacs الاتجاه الأساسي للفلسفة من القرن السادس عشر إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر: «بأنه كان من حيث الجوهر حركة قوية إلى الأمام نحو التملك المفهومي للواقع بأسره، للطبيعة كما للمجتمع»<sup>(47)</sup>.

برزت قدرة الذات على الإحاطة بعالمها، وامتلاك النظام المضمّر فيه مفهوماً، بطريقة عكسية عند قيام العلم التجريبي عند فرنسيس بيكون F. Bacon، الذي اتخذ من التجربة معياراً لصحة كل المفاهيم ومبدأ لكل يقين.

كان سيكون من أكثر أفراد ذلك العصر قريباً إلى وضع نسق نظري عام لما انتهت إليه فلسفة غاليليو الطبيعية. وأحدث عبر ذلك تحولاً فعلياً في مفاهيم العلم والمعرفة في زمانه، وهذا ما لم يكن له أن يتحقق، دون أن يصطدم في حدود معينة مع منطق «الماهيات المطلقة» الشكلية القديمة Formal Logic، الذي كان مبدؤه الأساسي، أقتمة المفاهيم العقلية المجردة والمعقولات بصرف النظر عن معطيات التجربة الحسية.

في مقابل هذه النزعة الأرسطية Aristotalism السائدة، قدم سيكون مفاهيم نقدية معينة عن أوهام المعرفة والحقيقة وتمكن لأول مرة أن يحدد بدقة، موضوع وأدوات المعرفة العلمية، بالدعوة إلى العودة إلى الطبيعة والاعتماد على وقائعها الحسية، متخذاً من الاستقراء منهجاً، وهذا ما يميز به كتابه الأرسطون Novum Organon<sup>(48)</sup>. إلا أن المغزى الحقيقي لهذا النقد للمنطق الأرسطي، لا يتضح إلا من خلال «المطلب الذي يفتقر إليه المنهج الأرسطي، من أنه لا يمكنه أن يقود إلى سيطرة عملية على الطبيعة أو إلى اكتشاف علوم جديدة»<sup>(49)</sup> من قبل الذات العارفة. إن هذا الإيمان بضرورة الإحالة على العالم الطبيعي الموضوعي، يضمن ضمانة خاصة بقيمة معارف الذات، فعاليتها وجدارتها، التي يحق لها أن تموضع ذاتها بوعي قوانين العالم ومعرفته بصفته عالماً للذات.

عند قيام فلسفة ديكارت، تعين عليه بلورة هذا الموقف العلمي النقدي واستكمالها عبر منح اختبارية سيكون طابعاً عقلياً، يقود إلى مفهومة فكرة النظام والقانون الثاوي خلف ظواهر العالم المادي.

صاغ ديكارت بوضوح فلسفته عن الذات والوجود. رغم التعارض الذي ينطوي عليه هذا الموقف والفصل الذي يكرس له، فإنه بالمقابل يمثل لحظة رئيسية من استحالة الذات الدينية إلى ذات إنسانية عاقلة، تتبى عن قيام ثنائية جديدة بديلة عن الثنائية التقليدية للمسيحية، الروح-الجسد، إلى ثنائية فلسفية متماسكة إلى حد ما الوعي-المادة. على هذا النحو،

استردت الذات حقوقها التي كانت ملكاً للسماء «وأصبحت الحياة العقلية، مطابقة للتجربة التي يقوم بها الإنسان نفسه»<sup>(50)</sup>، وشرعت تضع نفسها في مواجهة العالم الموضوعي المادي، لا في مواجهة السماء.

هكذا بتنا نشهد في المهد ولادة مقدمات حركة التنوير العقلي، كبديل مضاد لاتجاهات الماضي العتيق، انطلاقاً من مبادئ العقل واستقلال الوعي الذاتي عن سلطة التقليد والوحي والإيمان بسلطة العلم الموضوع، الذي يحرر الذات العارفة بوسائله الخاصة، على يد هذين «المبشرين الكبارين لفلسفة التنوير»<sup>(51)</sup>، اللذين أعلنوا بداية نهاية القروسطية وتبادلاً الأدوار بتناغم وكفاءة. الأول عمد إلى تقويض منطق العالم القديم. أما الآخر فقد شكك بمسلماته اللاهوتية والعقيدية وأعلن موت أيديولوجية القروسطية.

ستحظى الجوانب الميتافيزيقية **Metaphysics** عند ديكارت بخصومة الإنكليزي هوبز، الذي راح يستلهم مادية بيكون التجريبية في احتجاجاته - خصوصاً - على نظرية الأفكار الفطرية والمعرفة لدى ديكارت حين أقصى علاقة الفكر بالمادة لصالح تكريس الفصل بينهما.

توصل هوبز إلى التمييز بوضوح بين حقلي الفلسفة والدين، والفصل بينهما على أساس منهجي «فكل ما يتعلق بالدين هو من حقل الكتاب المقدس، وكل ما يتعلق بالفلسفة هو من حقل العقل الطبيعي»<sup>(52)</sup>، وألح على شمولية قوانين العقل الطبيعي واستقلالها عن الوحي. بينما مواضيع الدين هي ليست حقيقة ومدعاة للثمة واليقين، بقدر ما هي وقائع ناجمة عن غياب وعي الذات بأسباب الطبيعة والجهل بقوانينها. وفي المحصلة أزاح هوبز هذا التعارض بأن دفع أحد طرفيه إلى الوراء، ونعني به سلطة الوحي والكتاب المقدس، ليبقي على سلطة العقل في المقدمة.

في الخطوة التالية أثبت هوبز بصورة مباشرة: أن المعرفة لا يمكن فصلها عن الموضوع المعرف. «وبما أن المادة وحدها يمكن أن تدرك حسياً

وتعرف<sup>(53)</sup>، فإن معرفة أية كليات **Notions** أو كائنات غير مادية وغير واقعية **Unrealism** تصبح ممتعة ومحالة. كان هذا الكلام يعني في وقته قطيعة عميقة مع وثوقية القرون الوسطى، أكبر مما يتصور عادةً. وأجراً بما لا يقارن مع صك الاستسلام، الذي قدّمه ديكارت عام 1644 للكنيسة وذيل به كتابه مبادئ الفلسفة **Principles of Philosophy**<sup>(54)</sup>.

تمثّل مجازفة سبينوزا - موسى المفكرين الأحرار بتعبير فويرباخ - أول اعتراض يتعدّى الثنائية التلقيفية، التي سوغها ديكارت في الفلسفة، إلى موقف تنويري راديكالي متماسك، أكثر انسجاماً في هويته العقلانية واتساقاً. وفي هذا الموقف بالذات يكمن الجذر السري لكل تصور عن وحدة الإنسان الطبيعية. ويتلخص في تلك الصلة المتينة والمدهشة بين الفكر والوجود في وحدتهما، بوصفهما وجهين لحقيقة عينية واحدة. فالفكر والمادة ليسا جوهرين متميزين ومستقلين كلّ واحد منهما عن الآخر. إنهما يعبران عن حقيقة واحدة، عن مظهرين مختلفين لجوهر واحد. في التحليل الأخير، هو الإنسان الواعي الطبيعي «الراسخ الجذور في هذا العالم، الذي لا يخضع لأية قوانين سوى قوانينه، التي هي في نهاية المطاف قوانين طبيعية»<sup>(55)</sup> ويصبح تحرره مرهوناً بوعيه لضرورة تلك القوانين، لا بالخضوع لمشيئة عليا أو عناية خارقة فوق طبيعية.

الإثبات الثاني الذي نجم عما سبق، جاء به وصاغه نظرياً مواطن هوبز، الفيلسوف جون لوك **J. Locke** في كتابه؛ بحث في الفهم الإنساني **An Essay Concerning Human Understanding** ويبدو كأنه جاء في الوقت المناسب، وعلى مقاس الفرنسيين خاصةً وعصرهم تماماً، كي يدفع كفاية بميتافيزيقا ديكارت خارج سكة التنوير.

القضية المركزية بالنسبة للوك كانت من جهة أولى التحرر من كل ثنائية، والنظر إلى الإنسان على أساس وحدة طبيعية. وكان سبينوزا قد قطع شوطاً طويلاً وأنجزه - كما أسلفنا - في هذا الاتجاه. ومن جهة ثانية فك



سحر السيطرة التي كانت تمارسها الميتافيزيقا على العقل، ونقض تعريف الحقيقة بوصايا فطرية، ومن ثم تحويل مبادئ العقل إلى تعيينات عامة يتم استخلاصها من العلاقات الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء ذاتها. وكان من شأن معرفة هذه المبادئ ووعيها أن تتيح للإنسان أن يؤثر في الطبيعة دون اللجوء إلى الوحي أو إلى تعاليم الكنيسة، وبصورة منفصلة عن أي قدرة مفارقة.

عمد لوك إلى نبذ كل معرفة وأفكار تسبق التجربة والواقع «فلا مبادئ فطرية في العقل»<sup>(56)</sup> وإنما على النقيض من ذلك، أثبت أن جميع معارف الإنسان مكتسبة، وهذا يعني أن بمقدور البشر أن يكتسبوا المعارف والحقائق استناداً إلى قدراتهم الطبيعية، دون أي ضامن متعال لصدقها وصحتها سوى القوانين الطبيعية، التي هي قوانين الطبيعة البشرية كذلك.

كان من شأن استخدام مفهوم «الطبيعة» هذا أن يُدلل على وحدة الإنسان والعالم وإقصاء ثنائية الله - العالم. والغرض العملي والمباشر لفلاسفة التنوير من توظيفه في هذا السياق لا يتضح تماماً إلا على المستوى السياسي والاجتماعي. وقد سار لوك ضمن هذا الاتجاه الطبيعي في تفسير الطبيعة البشرية، إلى الحدود القصوى الممكنة. موضحاً أن الناس في البداية، أي في الحالة الطبيعية الأولى، كانوا أحراراً متساوين بحكم القانون الطبيعي، بمعنى أنهم يولدون أحراراً، ولم يكونوا يخضعون لمشيئة كائن أعلى.

ولعل أسوأ ما في هذا الأمر، بالنسبة لحقائق عصر بدا كأنه يلفظ أنفاسه الأخيرة، هي القسوة وعدم الرأفة، التي وفقها تعامل لوك حيال مسلمات ذلك العصر حينما أعلن سخطه على نظرية الحق الإلهي المقدس استناداً إلى تلك المبادئ والمفاهيم، وعلى المصدر الإلهي للسلطة ولتأسيس الدولة، داعياً إلى الأصل التعاقدية لهما. وهنا نُحيي ثانية الوحي الإلهي كمصدر لنشوء الدولة ومبدأ لتنظيم سلطاتها، وأحلّ الذات الإنسانية العامة

محلها. فالدولة ضرورية لا بحكم ضرورة من السماء بل إن تلك الضرورة نابعة من حاجة الإنسان ومن طبيعته ونزوعه إلى التنافس والسيطرة والتعاقد أخيراً.

انطلاقاً من مقدمات لوك ومبادئه تلك، استخلص فلاسفة التنوير الفرنسي معظم الموضوعات والأفكار السياسية والاجتماعية، والمفاهيم الأخلاقية والفلسفية الأساسية لعصرهم. بعد أن صاغوها وتقدموا بها على طريقتهم الفرنسية الجريئة والشاعرية على نحو ما.

في البدء استبعد هؤلاء بمهارة، كل الوصايا والنواهي الأخلاقية السياسية المتعالية، واسقطوا من اعتبارهم مصادرها اللاهوتية وأنصرفوا عنها. وكان لزاماً عليهم بالمقابل أن يلتفتوا إلى مصادرها الواقعية الأرضية. وخاصة في المؤسسات والبنى الاجتماعية، التي هي من نتائج الإنسان وصنعه. لقد انهمكوا في التحري عن أصل الخير والشر، والعدالة والحرية لا في كيانات لا تاريخية - مرعبة - مفارقة، وهذا الأمر له دلالاته العميقة في هذا السياق - وإنما سعوا إلى تلمسها في الأوضاع الاجتماعية والمؤسسات التاريخية، في التمايز والتفاوت الاجتماعي وأصله. وهذا ما كان شأن روسو في بحثه «في أصل التفاوت» لدى تصديه لتفسير أصل الشر ونشأته.

لقد توجب عليهم بعد أن أزاحوا جانباً فكرة الله أن يتجهوا إلى البحث عن مصدر حقيقي للشر أكثر واقعية ودنيوية. فالشرور التي كانت تكتنف محيطهم والبؤس السائد لا يمكنها بأي حال أن تكون أزلية. والإنسان لم يكن شريراً كذلك، منذ البدء وعلى الدوام، ولا يمكن عده شريراً بطبيعته لمجرد سقوطه وارتكابه الخطيئة، لأن الفكرة الأخيرة بالذات هي إهانة لله واتهام له بالبربرية والتناقض، كما افترض فولتير. ثم أتى لهذا الشر أن يتسق مع قوانين الطبيعة والعقل. ولهذا لم يكن لهم محيد عن الإقرار بأن الإنسان صار شريراً لنشأته وتكونه ضمن الأعراف والقوانين والمؤسسات التي تحيط به، التي هي كذلك من صنع الإنسان. وهكذا بينما كان الشر في العالم الديني المسيحي

يؤكد ويفسّر بطبيعة الفرد الخاطئة، حيث خلقه الله وأوجده، باتت مشكلة الشر الآن موضوعاً خلافياً مصدره مجتمع الإنسان وعالمه. يحكم آلان تورين على هذا الموقف ويحدده بالقول: «إذا كان لهذا اللجوء للعقل والطبيعة وظيفة نقدية ومعادية للدين على الخصوص، فذلك لأنه يسعى إلى أن يمنح الخير والشر أساساً لا هو بالديني ولا هو بالسيكولوجي، وإنما هو اجتماعي فحسب. والفكرة التي مفادها أن المجتمع هو مصدر القيم، وأن الخير هو ما ينفع المجتمع وأن الشر هو ما يضر تكامله وفعالته. هذه الفكرة عنصر جوهر في الأيديولوجيا الكلاسيكية للحدثة»<sup>(57)</sup>.

في ضوء ذلك، افترض فلاسفة التتوير، أن القضاء على الشر والفساد الأخلاقي والوضع غير المتكافئ بين البشر، مشروط بإحداث تحول في وضع الإنسان عبر التربية السليمة وتعزيز الأنوار. وهذا هو الإنجاز الفلسفي الأهم والأبرز، الذي صاغه فلاسفة القرن الثامن عشر. وبموجبه تحددت علاقة الكائن الفرد بالسماء وممثليه ورموزه من جانب وبالأرض بسياقاتها وأوضاعها من جانب آخر. ومن ثم أمكن وضع النظام الأخلاقي والسياسي الاجتماعي موضع البحث والسؤال.

يتعين علينا الاعتراف بحق؛ أن عام 1789 يقع في مفترق الأزمنة الحديثة وربما نعثر هنا على بينة توضح الربط الوثيق والمتين بين التقدم الفكري النظري والممارسة التاريخية. فإذا «كان القرن السابع عشر عصر السيطرة الفرنسية في التفكير»<sup>(58)</sup> النظري، فإن القرن الثامن عشر هو قرن السيطرة الفرنسية على صعيد الممارسة التاريخية، بقدر ما هو قرن معادة الإكليريك ومؤسسة الكنيسة، عصر التطهير الشامل للسحر الذي كان يمارسه الدين المسيحي سواء الكاثوليكي أو البروتستانت على العالم. إذ حتى هذا الوقت كان العالم والتاريخ الإنساني لا يزالان يرزحان تحت الاستبداد الناشئ عن القران المقدس بين الدولة والدين. وابتداءً منه أخذ البشر يزيلون عبق الإلهوية عن هذا التاريخ «فأضافوا إلى القتل التقليدي للطاغية... قتل الإله استناداً إلى حجج وبراهين»<sup>(59)</sup>، ولم يعد بمقدور

الملوك بعد هذا التاريخ، أن يتذرعوا بالحق الإلهي، ولا حتى الملك لويس Louis - أيّاً كان رقمه - أن يزعم بالقول: أنا الملك، أنا الدولة.

لقد استولت الرعية - التي لم تعد جاهلة ولا قاصرة - بتعبير بابوف F. Babeuf على الباستيل Bastille وبموجب ذلك أمكنها أن تدين الملك-الإله، الذي كان حتى هذا الوقت فوق التاريخ وأشياءه. وبات يموت الآن باسم العقد الاجتماعي Social Contract. وفي حقيقة الأمر كان الفلاسفة هم أول من بادروا إلى قتله. وبهذا المعنى كان لاكانال يمتدح روسو بقوله: «إن الثورة هي التي شرحت لنا العقد الاجتماعي بمعنى من المعاني»<sup>(60)</sup>.

إن الثورة، التي كانت تندفع بخطأ عملاقة نحو حد المقصلة وأعلنت الفصل الحاسم بموجبها بين زمنين مختلفين تماماً، كانت قد أنجزت مهامها قبلاً على مستوى الفلسفة، بأن أجهزت على الإله وهباته المقدسة، بأن قوضت «اللاهوت والميتافيزيقا وقضت على هالة التكريس الإلهي Consecration، التي كانت الكنيسة قد أحاطت بها المؤسسات الإقطاعية»<sup>(61)</sup>، ولم يبق أمام الملك المدجج بالحق الإلهي من عذر، إلا كونه قد أصبح غريباً وواقعاً خارج نطاق العقد، بتعبير آخر، صار نافلاً وغير ذي جدوى من وجهة نظر مصالح التاريخ وديانة المقصلة. ومن هنا صدق قول الجيروندي Gironde بريسو J. Beirre Brisot إذ قال: الفلسفة أرسخ صرح في ثورتنا.

يعد روسو 1712 - 1778 إمام عصر الأنوار، أول من بشر بمبادئ العقيدة العلمانية Secularism (الدينيوية) الجديدة، وجعل من مشكلة السلطة والحق والوصايا الإلهية موضوعاً خلافياً، هو أول من نافع عن مبدأي القانون والعقد، الذي لا بد أن يعترف به الجميع عوضاً عن تلك الوصايا، لأنهما المعبران عن المشيئة العامة والعقل. «فحتى صدور العقد - بتعبير كامو - كان الله يصنع الملوك الذين بدورهم كانوا يصنعون الشعوب، وابتداءً من العقد الاجتماعي، صارت الشعوب تصنع نفسها قبل أن تصنع الملوك، أما الله الذي قتل في شخص ممثله الملك، فلم يعد موضوع بحث... يضيف

كامو: لم تعد السلطة - ما هي - بوصفها ظل الله على الأرض - بل ما ينبغي لها أن تكون، ولحسن الحظ في اعتقاد روسو، ما هو لا يمكن أن ينفصل عما ينبغي له أن يكون»<sup>(62)</sup>.

لم يكن روسو المفكر الوحيد في هذا القرن - كما نعلم - من اشترك في حملة التطهير الشاملة ضد مفاهيم وعقائد الدين المسيحي القروسطية ولاهوته وواجه بالنقض المؤسسات السياسية القائمة. فقد اتصل في موقفه هذا مع جمع من المفكرين أمثال فولتير وديدروت وهلفيسوس. الذين أرادوا في جملة ما أرادوه أن يقلبوا مبدأ الحق الألهي، داعين إلى إبعاد الدين وفصله عن السياسة، ونقل فكرة الحق إلى ميدان الفلسفة والسياسة، عوضاً عن حقل اللاهوت. وشرعوا جميعاً «ينظرون إلى الدولة بعيون بشرية، ويستخلصون قوانينها الطبيعية من العقل والتجربة وليس من اللاهوت»<sup>(63)</sup> في تعبير ماركس.

وبوجه عام، فقد انطلقوا من أن البشر في الحالة الطبيعية الأولى، كانوا يجهلون سلطة الدولة والقوانين والعادات الأخلاقية. وما الاختلاف والتفاوت الحاصلان إلا بسبب ابتعاد الإنسان عن تلك الحالة الطبيعية، التي كانت توحد البشر جميعاً، «وعزا هؤلاء إلى العقائد الدينية المضادة للعقل وللطبيعة البشرية، دوراً أساسياً في تكريس سلطة الاستبداد... وما نظرية الأصل الإلهي للسلطة في نظرهم إلا مثل من أمثلة تكريس الكنيسة لمؤسسة الدولة»<sup>(64)</sup> وخرافة سياسية الهدف منها تعزيز سلطة الاستبداد المطلق، عبر تأكيدها أن الأخير يمثل سلطان الله على الأرض.

وبالفعل فقد تمكن هؤلاء - حتى حينهم - من تعميم ألوهية الشعب - الإرادة العامة - التي تتطابق مع الطبيعة والعقل، بدم الملك-المسيح. أما إعلان ألوهية الإنسان الفرد، فسيكون من شأن الفلاسفة الألمان النقديين، بدءاً من فويرباخ وانتهاءً بنيتشه F. Nietzsche الذي سيتعين عليه لاحقاً أن يقرر ويعترف بألم ونزق موت إله «الإرادة العامة» مع حلول الطوفان.

## الهوامش :

(1) نشير إلى أن تداولنا لعبارة الأزمنة الحديثة أو الجديدة **Modern Times. Temps Modern** يتسق إلى حد ما مع الدلالة التي أرخ لها هابرماس **J. Habermas** في السياق التاريخي الذي استخدمه هيغل عام 1800، وهو العام الذي أصدر فيه شيلنغ **Schelling**، «مذهب المثالية المتعالية». وتعني تحديداً القرون الثلاثة السابقة عليه، اكتشاف العالم الجديد، عصر النهضة، الإصلاح. هذه الأحداث، التي تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسطى والأزمنة الحديثة. ونشير كذلك إلى أنه حتى عام 1800 كان هيغل الشاب قد أخذ على عاتقه مهمة أن «نفكر الحياة...» ولم يزل حتى وقته يهدف إلى تحديد دلالة المسيحية ومن خلالها يفهم ماهية العالم الحديث. بدءاً من عام 1801 اتجه هيغل بقوة إلى العمل النظري الفلسفي ولم يعد مخلصاً تماماً وأميناً لحرفته كلاهوتي إذ أصدر مع شيلنغ مجلة «النقد الفلسفي».

استخدم هيغل في دروسه عن فلسفة التاريخ، تلك العبارة ليعرف العالم المسيحي - الجرمانى في عصره. وهي ليست ذات دلالة زمنية خالصة وإنما أيضاً لها وبقدر مكافئ دلالة مكانية، عالم جديد أو عالم حديث. في الغرب المسيحي الوسيط كانت تعني عصباً مقبلاً، لم يأت بعد ولن يبدأ إلا بعد يوم الدينونة - من منظور محوري للزمن. فالمفهوم السائد للزمان هنا هو الزمان الدوري للطقوس والتقاويم الدينية. وروما لا تزال مركز الدائرة الزمكانية ولأجل ذلك كانت الدروب كلها تقود إليها. مع شيلنغ ومذهب «المثالية المتعالية» - كما أشرنا - اكتسبت عبارة الأزمنة الحديثة دلالاتها اللادينية **Secularism** وعبرت عن القناعة ببدء المستقبل. أخذت تشير إلى عصر يحيا بالنظر إلى ما هو آت، للجديد القادم. وقد تم على يد هيغل ضبط الزمن المعاصر له «الراهن» مع الأنوار والثورة الفرنسية، انطلاقاً من

الأزمنة الحديثة، بمثابته - القرن التاسع عشر- بداية المرحلة النهائية للتاريخ. وبناءً عليه كانت الفلسفة- في رأي هيغل - مكلفة بترجمة الزمان الذي هو زمنها ...

قارن مع مناقشة، هابرماس، *القول الفلسفي للحداثة*، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق 995، ص. ص 13- 14.

وأيضاً مع، فرانسوا شاتيليه، *هيغل*، ترجمة جورج صدقني، مراجعة الأب فؤاد جرجي بربارة، وزارة الثقافة، دمشق 1976، ص ص 29-30.

(2) *هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها*، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1986، ص 129.

(3) ننوه بأن هيغل لا يقرّ بهذا التعارض بين الفلسفة والدين إلا على مستوى الشكل فقط دون المحتوى، مادامت الفلسفة تهتم - في نظره - بالحق وبالحقيقة وبعبارة أدق بالله. إنها خدمة إلهية متواصلة. فالفلسفة تملك المضمون نفسه الذي يملكه الدين، وهما لا يختلفان إلا بالشكل، بحيث أنهما يظهران أحياناً متعارضين تمام التعارض. واختلافهما هو الذي يظهر أولاً، ولا يبدو التعارض عداوة إلا في وقت متأخر.... إن عداوتهما - في قول هيغل - لحظة محددة في تاريخ الفلسفة.... وهذا يعني أن التعارض الذي أقامه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، العقل والإيمان، هو تعارض مزعوم. يضيف هيغل: إن فلسفة الأزمنة الحديثة هي بذاتها متحدة مع الدين لأنها نشأت في العالم المسيحي. فالروح واحد، سواء أكان واعياً في صورة التمثل (الدين) أم في صورة الفكر (الفلسفة).... إن حاجة الفلسفة وحاجة الدين هما شيء واحد.... لقد وُلدت الفلسفة الألمانية في صميم المسيحية، وتشاركت مع الدين المسيحي.... انظر: هيغل، *محاضرات في تاريخ الفلسفة، المعطيات السابقة، الصفحات 148، 137، 167-168، 171، 173.*

(4) *ستيوارت هامبشر، عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر*، ترجمة ناظم الطحان، وزارة الثقافة، دمشق 1975، ص 8.

(5) أنظر: *كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث*، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (82)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1984، ص 27.

(6) جون هرمان راندل، *تكوين العقل الحديث، الجزء الأول*، مرجع منكور،

ص 200.

(7) لقد تحقق ذلك منذ النصف الثاني من القرن الحادي عشر، أي منذ تسنم غريغورس السابع St Gregory VII (1020-1085) كرسي البابوية، وواصل خلفاؤه هذه المهمة. في عام 1198 - 1216 جلس على السدة الرسولية البابا إينوسنت الثالث Innocent III (1160-1216) وأصبح الحاكم الأوحده لأوروبا الغربية كلها وبلغت السلطة البابوية أوج عظمتها. آخر خلفاء هذا العهد هو بونيفاسيوس الثامن Bonifacius VIII (1294 - 1303). وبوفاته زالت فكرة المجتمع المسيحي الأوحده بزعامة البابا. لمزيد من الاطلاع أنظر: المطران ميشيل تيم، *الأرشمندريت اغناطيوس ديك، تاريخ الكنيسة الشرقية وأهم أحداث الكنيسة الغربية، منشورات المكتبة البوئسية، معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت - حريصا 1991، ص 246.*

(8) م. ب. هولت، *صانعو أوروبا الحديثة، ترجمة موفق شقير، وزارة الثقافة،*

دمشق 1980، ص 35.

(9) Engels (F.), *The Peasant War in Germany*, in MECW, Vol.10 Tran. And published by Progress Publishers, Moscow 1987, p. 405.

(10) يضيف ألتوسير L. Althusser: ليس من قبيل الصدفة أن يكون كل

الصراع الأيديولوجي من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر منذ أول اهتزاز أحدثه الإصلاح، قد انحصر في صراع ضد الكهنوت وضد الدين، يفسر ذلك مركز السيطرة الذي كان يحتله جهاز الدولة الأيديولوجي الديني. انظر: ل. ألتوسير وجورج كانفيليم، *دراسات لانسانوية، ترجمة وتقديم د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981، ص 91.* ومن هنا هدفت البورجوازية في ثورتها لاحقاً، لا إلى استبدال جهاز الدولة الإقطاعية القمعي فحسب، بل وأيضاً جهاز الدولة الأيديولوجي رقم واحد، الكنيسة، وعمدت إلى ضبط أموال الكنيسة وإلى وضع الدستور المدني للإكليروس.

(11) السيادة اللاهوتية، لا تتعلق هنا باستخدام الخبرات المقدسة فقط، بل

وتتعلق بالقدر نفسه بتأطير وتوجيه السلوك العام للناس - كما أسلفنا - فيما يخص المصالح الواقعية. وبالتدخل الواعي في المبادرات الاقتصادية والاجتماعية.



كانت الكنيسة تبتلع كل الفعاليات الاجتماعية للمجتمع الأهلي Local Society. وكان لا بد من عزل تلك الفعاليات واستقلالها عن استبداد الكنيسة.

(12) Engels (F.), *The Peasant War in Germany*,....., p412.

كانت حقول المعرفة كلها تتوء تحت ثقل الخطاب اللاهوتي. ولهذا عمدت الروح الجديدة إلى تحريرها من هيمنة اللاهوت عبر سلسلة حركات انفصالية للعلوم الوضعية وبقية فروع المعرفة قادها العقل وأدت إلى نشوء القانون الوضعي المدني والسياسة والفن والعلوم الأخرى. ولم يكن بالإمكان أن يتحقق ذلك لولا تأثير التغيير التاريخي الذي حمله نمو التجارة والصناعة وانتشار الطباعة والكتب والتعليم. يقول ماركس: انتزعت البرجوازية عن المهن والأعمال والعلوم، التي كانت تعد حتى ذلك العهد مقدسة، كل بهائها ورونقها وقديستها، وأدخلت الطبيب ورجل القانون والكاهن ورجل العلم في عداد الشغيلة المأجورين في خدمتها «إن هالة القدسية هنا هي، في نظر ماركس، رمز رئيسي للممارسة الدينية وللهيمنة، وفي اعتقاده أن إلغاء هذه القداسة يعني بالمقابل تحديث الحياة والعلوم بتدنيها في الممارسات الدنيوية وفي المحصلة يعني تقدماً وتحرراً من هيمنة الدين واللاهوت الديني. انظر بالمقارنة مع: مارشال بيرمان، *حادثة التحلّف*، ترجمة فاضل جتكر، دار كتعان للدراسات والنشر، دمشق 1993، ص 104.

(13) بدأت البرجوازية الناهضة بتحديث التعليم منذ القرن السادس عشر مع إنشاء «لكوليج دي فرانس»، ولاحقاً توالى سلسلة الأكاديميات المتنوعة الاختصاص. وكانت مكلفة بإدخال روح النهضة في الأوساط الجامعية بهدف انحسار نفوذ الكنيسة الكاثوليكية على التعليم والمدرسة، وباختصار علمنة كل التعليم العام وفصل المدرسة عن الكنيسة.

(14) جورج غورفيتش، *الأطر الاجتماعية للمعرفة*، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981، انظر ص 112.

(15) ج. هـ. راندل، *تكوين العقل الحديث*، ج 1، المعطيات السابقة، ص 173.

(16) د. نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، سينا للنشر، القاهرة 1994، ص 130. لقد استعنا في هذا المبحث بالنتائج التي توصل إليها نصر حامد أبو

زيد في تحليل آليات الخطاب الديني الإسلامي ومنطقاته، دون أن نماثل بينها وبين نتائج هذه الدراسة تماماً. قارن ذلك في ضوء ما سيأتي.

(17) تعود الريادة في تأكيد البعد التاريخي للنصوص إلى ثقافة النهضة، ومن هنا تأسس النقد التاريخي للكتب المقدسة الذي وضع أسسه أوستريك وسبينوزا وفولتير، وذلك باعتماد الدراسة الفيلولوجية وحدها للنصوص، دون العودة إلى قراءات الكهنوت الديني أو مؤسسة الكنيسة، وخلصت تلك الدراسات إلى إبراز تاريخية المفاهيم التي تطرحها النصوص ونسبتها إلى ثقافة عصر بعينه، ومن ثم نشأت الدعوة إلى إعادة تأويل دلالات النص وإنتاجها.

(18) تأتي ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات القومية في هذا السياق، مقدمة للخروج على مرجعية النص - المعرفة المقدسة ومركزيتها، كان من نتيجتها إلغاء احتكار الكنيسة الرومانية لتأويل النص وتفسيره، بتلاشي جدوى احتكار القساوسة للغة اللاتينية. وبهذا المعنى يقول برتراند راسل B. Russell: «إن توافر الكتاب المقدس مطبوعاً بين أيدي الناس ومترجماً إلى لغات محلية قد أفسد على الكنيسة إدعائها الوصاية على أمور العقيدة» راسل: *حكمة الغرب*، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (72) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت كانون الأول 1983 ص 22. وهكذا فما عادت لغة روما اللغة الوحيدة للقداسة والقدايس، وصارت النصوص بفضل الترجمة أقرب إلى أفهام الناس العاديين مكتشفين بذلك أنهم أصبحوا قادرين على فهمها نظير الكهنة والقساوسة، وأنه صار بالإمكان أن يجتهدوا في شرحها وتفسيرها طبقاً لأحوالهم، وعليه أخذت صلاتهم بروما تضعف وأصبح طريق الخلاص الآن مشاعاً للأفراد إلى حد كبير، إذ ليس من الضروري أن يمر بروما، الطريق الإجباري للخلاص. من هنا روج ويكلييف J. Wycliff وهو J. Huss ولوثر وكالفن J. Calvin لترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات القومية. سيتضح أثر ذلك أكثر مع نشوء الكنائس القومية أي تشظي المكان- المركز المقدس.

(19) هـ. راندل، *تكوين العقل الحديث*، ج1، المعطيات السابقة، ص 86. كان جيوردانو برنو G. Bruno هو من قام بحصر موضوع العلم والفلسفة في الطبيعة من حيث هي فاقدة تماماً للقداسة. وبمعزل عن أية غائية متعالية ومفارقة.

(20) مرسيا إلياد، *المقدس والدينيوي: رمزية الطقوس والأسطورة*، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق 1987، ص 15.

(21) يبدو أن تعاليم بطليموس Ptolmey القرن الأول ق م حول مركزية الأرض كانت سائفة ومنسجمة مع مثل هذا المزاج أو الشعور السائد. ولأجل ذلك دعمتها الكنيسة الكاثوليكية بصورة رسمية ونظرت إليها كجزء من الدين ومن حقائق الكتاب المقدس. «واستخدمت هذه التعاليم - طبقاً لثباتيه - كأداة لعملية قمع فكري وروحي» على الدوام. انظر: ميشيل فاديه، *الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية*، ترجمة د. أمينة رشيد وسيد البحراوي، دار التنوير، بيروت 1982، ص 83.

(22) برتراند راسل، *الدين والعلم*، ترجمة أسامة إسبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق 1998، ص 16.

(23) اتجهت أبحاث كل من كوبرنيكوس Copernicus وجوردانو برونو وغاليله وكبلر إلى تأكيد لامركزية المكان - الأرض - فقد واصل هؤلاء تحطيم الملحمة المسيحية عن المكان المركز. إن قلب الأدوار بين الأرض والشمس كان من شأنه أن يحدث تحولاً دينياً واسعاً في نظرة الإنسان إلى الكون. فمن جهة أولى «بدا أن ما قام به المسيح من تضحية لخلاص الإنسان قد فقد إطاره المكاني الخاص، الذي هو شاهد بحد ذاته على القصد من هذه التضحية، وأن التطابق بين الهدف والمكان قد زال تماماً. يقول عالم اللاهوت البروتستانتي ديلنبرغ Dillenberger «إن مأساة الخلاص - خلاص الإنسان على يد المسيح - كانت دائماً بالنسبة للمسيحيين مرتكزاً أعظم شأناً من الطبيعة». الشاهد منقول عن: فيلما فريتش، *غاليله ومستقبل العلم*، ترجمة عادل شقير، وزارة الثقافة، دمشق 1994، ص 66. ومن جهة ثانية لم تعد الطبيعة - المكان مجرد موضوع لاكتشاف المقاصد الإلهية أو دليلاً على مجده، بل أصبحت هدفاً لمطالب الإنسان بتأكيد سيطرته وتوسيعها. وهكذا بات العلم من الآن فصاعداً أكثر إنسانية وأقل ألوهية. كما يقول راندل J. H. Randall.

لقد انتقد كوبرنيكوس وبرونو حدود بطليموس للكون، وقضى غاليليو على فكرة تقسيم الكون إلى إقليمين متميزين تماماً ومن ثم على فكرة الكون المتدرج القيم، أي التمييز التراتبي الذي أقامه أرسطو بين السماء المتعالية والأرض. وقد

قدراً أخيراً لمارتن لوتر أن ينزع بطريقته الخاصة آخر بقايا القداسة عن المكان - الكنيسة المركز. وفي هذا يشترك مع كوبرنيكوس رغم المفارقة القائمة بينهما، التي تكمن في أن ردة البروتستانت على فرضية كوبرنيكوس كانت أكثر حدة في البداية من الكاثوليكية حين قال لوتر «يصفي الناس إلى فلكي مدع يجتهد ليبن أن الأرض هي التي تدور وليس أفلاك السماوات أو القبة الزرقاء أو الشمس والقمر... إن هذا المغفل يريد أن يقلب علم الفلك بمجمله، إلا أن الكتاب المقدس يقول لنا: «إن يشوع أمر الشمس أن تقف ثابتة ولم يأمر الأرض»... وتساءل كالفن مستكراً بالقول: «من سيفامر ويضع سلطة كوبرنيكوس فوق سلطة الروح القدس؟» الشاهد منقول: راسل، *الدين والفلسفة، المعطيات السابقة*، ص 15 ص 16.

إن كوبرنيكوس ولوتر يتشابهان في أن كليهما طرحا جانباً عقيدة المكان الثابت - المركز المقدس. فقد اتخذنا من بطليموس والبابا ليون العاشر خصمين لهما. وكان لا بد من تحطيم المكانة التي حظيا بها حتى وقتها. من هنا انفرد كوبرنيكوس بطرح الإنسان من مكانه الذي اعتصم فيه بكبرياء، معتبراً نفسه ابن الله الأوحد ومركز الكون وغايته، ورمى به في كون مهول، لانهاضي، يفتقر إلى حرارة صلوات الملهوفين. هذا الموقف بقدر ما أحدث أزمة عميقة في الوعي الديني وإذلاً لإيمان المتدين فقد أرسى بالمقابل لفكرة تاريخية الإنسان. إذ أصبح كائناً في عداد بقية الكائنات والمخلوقات مادام لم يعد سيداً لها وللكون، وأصبح مهدداً بالتلاشي على صعيد تميزه الديني. وأكثر من ذلك لم يعد إنسان هذا التاريخ ذا أهمية استثنائية وكان لا بد من تخطي إنسان هذا التاريخ القطري المحدود زمنياً باتجاه الإنسان الشامل الكوني.

لوتر بدوره جعل من كرسي البابوية في روما وجهة لخصوماته وكان يقول: «كلما اقتربت من روما شاهدت أسوأ المسيحيين»، وهدف إلى تفكيك مركز القداسة الثابت الموحد في أوروبا. فإله - القداسة - يمكن أن يوجد في أي مكان. والخلاص يتحقق عبر علاقة مباشرة بين الله والإنسان، دون وساطة أية كنيسة خارجية أو وساطة راهب أو طقس من أي نوع. ولا تتفصل الدلالة التاريخية لنشوء الكنائس الوطنية والفرق الدينية عن هذا الاتجاه، إنها تعني ببساطة فقدان المركز لثبات المثل الأعلى للقداسة، والإقرار بتعددية القداسات وتشظيها في الأمكنة الثقافية، بل وأكثر من ذلك تعني الاتجاه نحو تأكيد تاريخية المقدس والمكان.

بالمقابل يروج مؤرخ الأديان مرسيا إلياد Mircea Eliade لفكرة مفادها أن كوبرنيكوس وجوردانو برونو وغاليله كانوا يرون في نظرية مركزية الشمس أكثر من نظرية علمية. فقد كانوا يعتقدون أن لمركزية الشمس دلالة سحرية عميقة. ذلك أنها تؤيد في نظرهم غلبة الرمزية الشمسية على عالم القرون الوسطى، أي أنها تأرت للتراث الهرمسي من القطرية التي أشاعتها كنيسة القرون الوسطى. وكان ج. برونو يبشر بالعودة القريبة لديانة المصريين القدماء السحرية، كما نص عليها الأسكليبتوس Ascleptus. انظر بالمقارنة: مرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قببسي، دار قابس، بيروت 1994، ص 63 ص 126.

(24) معلوم أن البابوات عمدوا في أوائل القرون الوسطى إلى دعم «الكرسي البابوي» استناداً إلى «هبة قسطنطين»، الذي كان يعتمد أصلاً على تقليد موروث عن القديس بطرس الرسول، المؤسس الأول لهذه الكنيسة. وكان من المفهوم والشائع أن وثيقة «هبة قسطنطين» تعود إلى الإمبراطور قسطنطين، وأنه حين غادر روما ليؤسس عاصمته القسطنطينية، نصب البابا خليفة له في روما وأعطاه حق الإدارة المباشرة للأراضي المحيطة بروما، التي عُرفت باسم ولايات الكنيسة States of Church غير أن واحداً من الإنسانيين الأوائل وهو لورتزو فاللا L. Valla توفي عام 1457، نسف هذا الاعتقاد بأن أثبت من خلال الدراسة النقدية واللغوية للنصوص بأن الوثيقة تطوي على مفارقة لغوية وتاريخية: انظر: كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، المعطيات السابقة، ص 42.

(25) يقول القديس إيريناوس (140-200) St. Irenaeus إنه بسبب السلطة العظيمة التي أسست هذه الكنيسة يتوجب على سائر الكنائس أي على جميع المؤمنين أن يتفقوا معها. فقد حفظ فيها بوحدة المؤمنين جميع التقاليد الصادرة عن الرسل (الكتاب 23 عدد 2) في رسالته التاسعة والخمسين دعا القديس كيريانوس روما بكرسي بطرس، الكنيسة الأولى التي تصدر عنها وحدة الكهنوت التي لا يمكن أن يصل إليها الشر. الشواهد واردة ضمن: المطران ميشيل يتيم، الأرشمندريت أغناطيوس ديك، تاريخ الكنيسة الشرقية، وأهم أحداث الكنيسة الغربية، مرجع مذکور، ص 49.

(26) استحضرت النهضة أزمنة وثقافات بكاملها من باطن الأرض. فمع

التقدم العلمي وحركة الترجمة في القرن الخامس عشر أخذ الأوروبيون بدراسة تاريخ الحضارات وبالاطلاع على الثقافات القديمة، وقد تجاوز هذا الاهتمام بالثقافات الدنيوية القديمة إلى العودة كذلك إلى مثلها العليا الدنيوية. هكذا كان الحال مع كتابات بوكاشيو Boccaccio وبترايك Petrarch فبعد أن تشكك هؤلاء في أن الزمن المسيحي هو الأمثل والأفضل، اكتشفوا أن هنالك أزمنة حضارية عظيمة قامت قبل المسيحية. وأقرّوا بأن تلك الأزمنة كانت في نواح عديدة أعظم ثقافياً أو أسمى أخلاقياً، وأفضل من زمنهم الحضاري وأصلح من جهة أساليب الحياة الإنسانية. وتدرجياً حدث تبدل في أفكار هؤلاء واهتمامهم، التي أخذت تعارض بوضوح الكنيسة والكتاب المقدس.

إن الميل إلى تلك المقارنة قاد في النهاية إلى تكسير سياق الزمن المركزي. وحدث الاختراق للزمن المسيحي المفلق باتجاه الاعتراف بما يمكن تسميته بتعددية السياقات الزمنية الثقافية والزمن الثقافي المفتوح. وهكذا أفضت الثقافة مرجعيتها الزمنية المركزية انطلاقاً من هذا الإقرار بتعددية المراجع الزمنية الثقافية والحضارية، الذي أدى تالياً إلى انفصال الثقافة عن الدين والعلم عن اللاهوت. من هنا وجدت الطبقة الناهضة في الثقافة الإغريقية وفي تركتها الوثنية، التي كانت أقرب إلى مزاجها الجديد، حوافز هامة لحماستهم نحو تأكيد مرجعية التجربة البشرية والتواصل الإنساني بديلاً عن الإطار المسيحي للثقافة والحياة. ثم أخذ يتشكل موقف جديد إزاء الراهن الحاضر يؤكد أولويته على مطالب الماضي والمستقبل، أدى تالياً إلى إعادة إنتاج القطيعة بين الحاضر والماضي.

(27) لمزيد من الاطلاع، انظر الأمثلة والشواهد ضمن كتاب، مرسيا إلياد، *تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية*، الجزء الثالث، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق 1986/1987 الصفحات 245/246/247 ولاحقاً.

(28) وبالمقابل كانت بحوث بلوتارخ Plutarch وسكستوس إمبيريكوس Sextus Empiricus آخر الشكك الإغريق مصادر رئيسية للنقد العقلاني، الذي أبدته ثقافة النهضة والتوير تجاه فكرة العناية الإلهية. كان إمبيريكوس قد «استبعد العناية الإلهية لأنها لا تتفق مع وجود أي شرف في الكون، أما العناية

الجزئية فكانت تثير هذا السؤال: لماذا يهتم الله ببعض الأشياء ولا يهتم بها جميعاً...» من جهته استلهم الفرنسي هولباخ Poul Holbach في محاكماته أبيقور Epicurus في نقد مبدأ القدرة الإلهية والعناية التي تسود الكون، إذ قال: «إما أن يريد الله منع الشر ولكنه يعجز، أو أنه يقدر على منعه، ولكنه لا يريد ذلك. أو إنه يريد ذلك ولا يقدر عليه، أو إنه يريد ويقدر. فإذا كانت له الرغبة دون القوة فهو عاجز، وإذا كان قادراً ولكنه غير راغب فهو على جانب من المكر لا نستطيع أن ننسبه إليه. وإذا لم تكن لديه القوة ولا الرغبة فهو عاجز وشرير معاً، وهو إذاً ليس إلهاً. وإذا كانت لديه الرغبة والقوة فمن أين يأتي الشر أو لماذا لا يمنعه». الشاهد وارد لدى: هيرمان راندل، *تكوين العقل الحديث*، ج1، مرجع مذکور، ص 461 - الشاهد الأول أنظر كتاب: جيمس كولينز، *الله في الفلسفة الحديثة*، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة 1973، ص 57.

(29) انظر بالمقارنة مع: جاكلين لاغريه، *الدين الطبيعي*، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993، ص 24.

(30) لقد اختلف ديفيد هيوم D. Hume بتفنيد فكرة المعجزة ودحضها في الثقافة الحديثة. ففي كتابه الشهير «بحث في المعجزات 1784» برهن على أن المعجزة بمعنى كونها حادثاً خارقاً للطبيعة يثبت ألوهية القائم بها من الأمور التي لا يمكن قطعاً إثباتها... يقول هيوم: ليس هنالك من شهادة كافية لأن تثبت وقوع المعجزة إلا تلك الشهادة التي إذا أثبت بهتانها كان ثبوته في حد ذاته أكثر إعجازاً من الحادث الذي تحاول إثباته.... ولا يمكن إطلاقاً إقامة الدليل على معجزة بحيث تكون أساساً لنظام من الدين... انظر: هـ. راندل، *تكوين العقل الحديث*، ج1، المعطيات السابقة، ص ص 447-448.

(31) آلان تورين، *نقد الحدائثة: الحدائثة المظفرة*، القسم الأول، ترجمة صباح الجهميم، وزارة الثقافة، دمشق 1998، ص 88.

(32) انظر: سيرغي أ. توكاريف، *الأديان في تاريخ شعوب العالم*، ترجمة د. أحمد م. فاضل، دار الأهالي، دمشق 1998، ص 504. بالمقارنة مع: نصر حامد أبو زيد، *نقد الخطاب الديني*، مرجع مذکور، ص 117 (بتصرف شديد).

(33) بيير بورديو، *أسئلة علم الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي*، ترجمة وتقديم إبراهيم فتحى، دار العالم الثالث، القاهرة 1995، ص 32.

(34) هـ. راندل، *تكوين العقل الحديث*، ج1، مرجع مذکور، ص242.

(35) أثارت مشكلة العلاقة بين العوامل الاقتصادية والمقدمات الاجتماعية وبين الإصلاح الديني والأخلاقي سجلاً عميقاً ومستمراً. وبنوه بأننا سنفرد حيزاً مستقلاً لمناقشة هذه القضية في الصفحات اللاحقة. والحديث يجري في هذا السياق عن الإصلاح الديني بصرف النظر عن الكثير من تلك المقدمات الاقتصادية بصورة مباشرة. ونبوه هنا معنيين بوصف التحولات المقدسة ومختلف مظاهر الوعي.

(36) تيوبالدسوس، لوثر، ترجمة حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981، ص 67.

(37) كرين برينتون، *تشكيل العقل الحديث*، مرجع مذکور، ص 92.

(38) Engels (F.), *The Peasant War in Germany*,....., p413.

(39) الشاهد منقول عن: هابرماس، *القول الفلسفي للحدائث، المعطيات السابقة*، ص 31.

(40) جان تادييه، *كالفن*، ترجمة حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981 ص. ص 64-65.

(41) انظر: هابرماس، *القول الفلسفي للحدائث*، مرجع مذکور، ص 57.

(42) ماكس فيبر، *الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية*، ترجمة د. محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، (مشروع مطاع صفدي)، بيروت، ص ص 53-54.

(43) النص لميشيل فوكو، بدلالة مختلفة وتصرف: *إرادة المعرفة*، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي (مشروع مطاع صفدي)، بيروت 1990. انظر المقدمة ص 6.

(44) هابرماس، *القول الفلسفي للحدائث*، مرجع مذکور، ص 32.

(45) ب. راسل، *حكمة الغرب*، ج2، مرجع مذکور، ص 40.

(46) هـ. راندل، *تكوين العقل الحديث*، ج1، مرجع مذکور، ص ص 293-294.



أعلن هنري الثامن عام 1534 مرسوم السيادة على الكنيسة، وفي عام 1549 نشر الملك إدوارد السادس كتاب الصلاة *Prayer Book* باللغة الإنكليزية.

(47) جورج لوكاتش، *تحطيم العقل*، الجزء الأول، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1980، ص 85.

(48) يقول فولتير *Voltaire* أن كتاب «الأرضانون» لبيكون هو المحالة التي بنيت عليها الفلسفة الحديثة، فلما قام قسم من هذا البناء على الأقل، ما عادت المحالة تستعمل.... وبيكون هو أبو الفلسفة التجريبية. انظر: فولتير، *الرسائل الفلسفية*، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر 1959، ص 61.

(49) انظر بالمقارنة مع: ستوارت هامبشر، *عصر العقل*، المعطيات السابقة، ص 19.

(50) انظر: جان إيف كالفيز، *تفكير كارل ماركس: نقد الدين والفلسفة*، مرجع مذکور، ص 46.

(51) جون لويس، *مدخل إلى الفلسفة*، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت 1978، ص 82.

(52) بيير فرانسوا مور، *هوبس: فلسفة - علم - دين*، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993، ص 130.

(53) Marx (K.), Engels (F.), *The Holy Family*, in MECW, VOL.4, Trans. And Published by Progress Publishers, Moscow 1975, P. 129.

(54) كتب يقول: وأياً كان الأمر، ولثلاً أذهب في الفرضيات إلى أبعد من الحد اللازم، فإني لا أؤكد شيئاً، بل إنني أخضع جميع أرائي لسلطة الكنيسة وحكم من هم أكثر حكمة، وأنا لا أريد أن يصدق أحد من الناس أيّاً من الأشياء التي قلت بها إلا لو اضطر إلى ذلك بفضل قوة العقل وبديتهته. انظر: جون لويس، *مدخل إلى الفلسفة*، مرجع مذکور، ص 97.

(55) د. حامد خليل، *مشكلات فلسفية*، جامعة دمشق 1989، ص 134.

(56) إيسايا برلين، *عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر*، ترجمة فؤاد شعبان، وزارة الثقافة، دمشق 1980، ص 40.

- (57) آلان تورين، *نقد الحداثة: الحداثة المظفرة، القسم الأول*، مرجع مذکور، ص 23.
- (58) ستيوارت هامبشر، *عصر العقل*، مرجع مذکور، ص 14.
- (59) ألبير كامو، *الإنسان المتمرد*، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت 1983، ص 143.
- (60) جان هيبوليت، *دراسات في فكر ماركس وهيفل*، ترجمة جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق 1971، ص 73.
- (61) جورج بوليتزر، *فلسفة الأنوار*، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1974، ص 23.
- (62) ألبير كامو، *الإنسان المتمرد، المعطيات السابقة*، ص 46.
- (63) Marx (K.), «The Leading Article in No. 179 of the Colnische zeitung», in (MECW), Vol.1, Trans. and Published by Progress Publishers, Moscow 1975, P. 201.
- (64) ف. فولغين، *فلسفة الأنوار*، ترجمة هنريبيت عبود، دار الطليعة، بيروت 1981، ص 113.

## الفصل الثاني

### فلسفة وعي الذات ونقد الدين

1- من كانط إلى هيغل

2- الهيغليون اليساريون

-لودفيغ فويرباخ

-ديفيد شتراوس

-برونو باور

-أرنولد روغان

-ماكس شتيرنر



## 1- من كانط إلى هيفل

لئن يكن الفلسفي التأملي هو الخطاب المهيم في ألمانيا هذه الحقبة، فقد مثل الدين المظهر النقدي الأبرز، والمدخل إلى معظم قضايا عصر ماركس، علماً أن النقد الألماني للدين - قبل ماركس - بالمعنى الوظيفي التاريخي ومقارنة مع نقد التنوير الفرنسي، بدا محاكاة سيئة له، رغم أنه كان أكثر أصالة وجرأة من جهة نقد التصورات الدينية واللاهوتية.

لقد ظلّت التجربة الفلسفية للفلاسفة الألمان، محكومة بوجه عام بتلك الممارسات النظرية التأملية (الفكرانية). وأيضاً على النحو ذاته، التاريخ الواقعي نفسه، إذ أمعن المنظرون الألمان في اغتصاب الأخير لصالح تلك الأنماط النظرية من الوعي المجرد. وكما نوّه ماركس لاحقاً: «لم يخطر في بال أيّ من هؤلاء الفلاسفة أن يتساءل عن الرابطة، التي تجمع بين الفلسفة الألمانية والواقع الألماني، عن الرابطة، التي تجمع بين نقدهم وبين بيئتهم المادية الخاصة»<sup>(1)</sup>.

كانت فضيلة النقد هي الأساسية بامتياز بالنسبة لألمانيا القرن التاسع عشر. وكان من المعتاد أن يطوّب أي مفكر ألماني جهده النظري الرئيس ويذيله بعبارة نقد، أو يقدمه باعتباره جهداً نقدياً. هكذا افتتح كانط هذا العصر، الذي كتب عشية ثورة 1789: «إن عصرنا هذا هو عصر الانتقاد الفعلي، الذي يجب أن يخضع له كل شيء، فالدين بقدرسيته، والتشريع بعظمته يريدان أن يبقيا خارج هذا الانتقاد غير أنهما في مثل هذه الحالة يثيران الشفقة معاً ويفقدان حقهما في الاحترام الصادق، الذي يكنه العقل تجاه الأشياء التي يمكن أن تصمد أمام امتحانه الحر والصريح»<sup>(2)</sup>. لقد

واصل فيشته **J. Fichte**. ومن ثم الهيجليون اليساريون النقد، وانتهى إليه ماركس ونيتشه، كل بطريقته النوعية والمميزة. لم يكن الرنين الطنان لهذه العبارة أو المهمة المثلى ذا جدوى عملية في معظم الأحيان، على أهميتها ومغزاها، وبدا أحياناً مشوهاً ومزيفاً كتعويدة غامضة يمارسها كهنة بطريقة سرية، يسعون من خلالها إلى زعزعة ثقة الناس بالواقع القديم، الأخذ بالأفول.

كل نقد إنما - يقودنا إلى - يفتح أمامنا عالماً جديداً. وهو أساساً مواصلة للعالم القائم إلى ما بعده، بطريقة توضح الفارق القائم بين ما هو موجود وما ينبغي أن يكون عليه الواقع، كما كان الحال مع فيشته، الذي آمن بضرورة الانتقال بهذا التعارض من مجال النظر - الوعي - إلى حيز الفعل، فقد عدّ النقد في هذا المضمار بمثابة الرافعة، التي ينبغي عليها أن تُكَيِّف الواقع طبقاً للمثل الأعلى وتحققه.

إن ذات النقد وحامله ليسا سوى الأنا المفكرة. وقد انضرد الديالكتيك الفلسفي الألماني إلى الآن عن سواه، باعتناقه لمبدأ «فعالية الذات العارفة»<sup>(3)</sup>. هذه الذات، التي عدت منطلقاً معرفياً وقاعدة للعلاقة التأملية. ومن هنا سلّم كانط بمبدأ الأنا «كوحدة أصلية أولية للوعي المتعالي **Transcendental**»<sup>(4)</sup> وبمبدأ تميّز الإنسان وشعوره بهويته، أو حسب تعبيره، تميّزه بما ينبغي أن يفعله. وهذه كانت المسلّمة الأولى للعقل العملي لديه. واصل فيشته بدوره إثبات هذا المبدأ في نسقه الفلسفي، مسلماً منذ البداية الأولى بضرورة وأولية الذات قبل الشروع في البرهان عليها. وهي صورة أقرب ما تكون إلى كوجيتو ديكارتي من دون أن ينتظر فيشته العون من شيء خارجي مفارق، يضمن له بقاء الآخر، أو ديمومة اتصال الذات بالموضوع. يقول: «إن ما يجب أن أفكر فيه لابد أن أفكر فيه بذاتي فكل ما أريد أن أقنع به نفسي لابد أن أقنع عليه بذاتي»<sup>(5)</sup>.

تعيّن كذلك على فيشته أن يتخطى الثنائية، التي كرّسها كانط في

الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وأثبت بموجها وجود عالمين: العالم كما يبدو للذات العارفة، والعالم في ذاته Noumen. وكان تجاوز هذه الثنائية هو المميز للفلسفة الديالكتيكية في المرحلة المابعد كانطية.

عمد واضع «النظرية الألمانية للثورة الفرنسية»<sup>(6)</sup> إلى الاتكاء على الأنا المطلق أساساً للنشاط الأخلاقي أو الروحي الحرّ في مقابل عالم الجبرية الجامدة، الذي افترضه كانط. وبإزاء الحرية الظاهرة التي أسبغها الأخير على نشاط الذات، اضطر فيشته إلى نفي وجود هذا الواقع الخارجي الغريب، العالم في ذاته. لينتهي أخيراً، بخلاف كانط، إلى اعتبار الذات هي الأصل «في الإيجاد، إيجاد العالم الذي يستحيل أن يوجد في ذاته، بمعنى أن كل ما هو موجود، فهو من وضع الذات العارفة، فلا يوجد إلا عالم واحد، هو العالم كما يبدو لنا، وليس عالماً في ذاته»<sup>(7)</sup>.

بصرف النظر عن غائية التاريخ، التي ستبثق عن تصور فيشته للذات، بوصفه التاريخ تحققاً لمقاصد عقلانية، وتعبيراً موضوعياً وضرورياً عن نشاط الذات الفاعلة، الواعية والحرّة. إلا أنه في سياق جدل هذا الذاتي والموضوعي للتطور التاريخي، الذي قوامه التخطي المستمر والتجاوز للذات الفاعلة، أي تحول الذاتي إلى موضوعي بتوسط النشاط الإنساني، يبرز لنا فيشته فكرة الحرية الحقيقية، لا الظاهرية، للإنسان الواقعي. وهذه كانت الغاية المثلى التي تطلع إلى صياغتها نظرياً في نسقه الفلسفي، وإلى تحقيقها واقعياً.

يترتب على ما سبق فكرة حاسمة بصدد الذات الفاعلة، الإنسان الخلاق، الصائر في سبيله إلى أن يصنع نفسه «إذ لأول مرة في تاريخ الفلسفة- كما تبدو- تكون قد وضعت علامة استفهام حول أولوية الماهية، حول تعريف قبلي مسبق، لاهوتي وانثروبولوجي، للإنسان لصالح النشاط الحر الخلاق... إن الإنسان هو ما يعمل وهو يصنع نفسه بعمله، ولا ماهية له غير ما يفعله»<sup>(8)</sup>.

على هذا النحو يحتل النقد مكانة الوسيط بين الأنا المطلقة والموضوع لدى فيشته. وعنده إن هو إلا أداة الأنا المطلقة لتحقيق حريتها وإخضاع اللأنا لفاعليتها الذاتية الحرة. أو وسيلة لإسقاط هويتها على الموضوع. إننا نرى الذات هنا وهي تخلق كيانها الخاص وتطبع به عالم الضرورة الآلية- كذات عارفة إيجابية، لا تلبث أن تترد إلى ذاتها Feed back لتقرر من نفسها مجدداً وعباً أرقى بعلاقتها بالموضوع.

في أحوال أخرى كان النقد يتخذ طريقة توالد ذاتي- تؤسس للجديد على أنقاض القديم مدفوعاً برغبة تخطي الموضوع، وهذه الطريقة، كانت الميزة لمنطق هيغل الجدلي وإن يكن على نحو تجريدي - تأملي سالب، دون أن يتورط في نقد الواقع، أو ينخرط في بناء العالم واقعياً. هكذا نظر إلى النقد بعدة مظهرأ لحركة الوعي الذاتي السالب، على أنه حركة الفكر المجرد، الذي يبدو مستقلاً عن التاريخ والعالم.

يرى ماركيزوزة H.marcuse: «أن المبدأ الذي انعقدت له السيادة منذ ديكارت، المبدأ الذي لم يتجاوزه كانط أبداً على حد قول هيغل، هو الثنائية الأصلية بين الذاتية والموضوعية»<sup>(9)</sup>. بإزاء ذلك جهد هيغل انطلاقاً من وعي الذات إلى تجاوز تلك الثنائية باتجاه المصالحة، وإعادة بناء الكلية المنشطرة بين المتناهي واللامتناهي، صعوداً إلى تخطي التعارض القائم بين العلم والإيمان، الفلسفة والدين، تخطياً موضوعياً بالنتيجة. بمعنى أن هيغل لم يجنح إلى النظر للوعي الذاتي بوصفه هوية أصلية أولية، كبداية مطلقة، كما لو كان الأول، وإنما عدّه هوية صائرة بالتضاد مع الموضوع، تستحيل إلى نقيضها، فالذات فارغة من المحتوى ومجردة، تجد تشخيصاً لها وتعييناً في الصيرورة حيث تصير واعية بنفسها.

تتحدد على هذا النحو، حقيقة الذات بالنظر إلى الموضوع «فالوعي بالذات لا يكون على ما هو عليه إلا من خلال تضاده مع موضوعاته»<sup>(10)</sup>. ولكن هذا الموضوع لم يعد اللا أنا الغريب، الذي لا يمكن النفاذ إليه إنه هو



ذاته، وجوده الخاص، إذ يتم هنا النظر إلى الموضوعية الخارجية القائمة على أنها جانب من نشاط التولد الذاتي للوعي. الذي يحول الوجود ومظاهره كلها إلى أحوال للذاتية، دون أن تتحد معه في هوية واحدة أو تستغرق فيه تماماً. هكذا يتميز النقد الهيجلي عن النقد الكانطي في أن الأول يربط الوعي الذاتي بالموضوع، بالمطلق، دون أن يفقدا استقلاله فيه تماماً. و عوضاً عن كانط الذي انطلق من الحدس الترانسندنتالي، ينطلق هيجل من الخبرة الحسية الأولية والمباشرة للوعي البشري، وبناءً عليه استطاع أن ينأى بنفسه عن «تجريد ميتافيزيقي تكون الذات بمقتضاه مستقلة عن أية علاقة أنطولوجية بالواقع، ومعزولة عن الروابط الجمعية التي تربطها بغيرها من الذوات»<sup>(11)</sup>.

إن وجود الآخر هو شرط للوعي بوجود الذات مستقلة، والشعور لديها بأنها الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها «فوجود الذات خارج ذاتها يشكل في رأي هيجل حركة الشعور بالذات»<sup>(12)</sup>، إذ يتحول وجود الآخر إلى الوجود من أجل الذات، وفي مستوى آخر هو سعي لإثبات هوية الذات بالتبعية للموضوع والاعتماد على الذوات الأخرى، التي تزامم حضورها وتتجاوزها. ومن هنا يصح الافتراض طبقاً لهيجل بأن «الوعي الذاتي والوجود المستقل شيء واحد»<sup>(13)</sup>.

إن ما يتمظهر في النقد المطلق لدى هيجل هو هذا التجادل بين الذات والموضوع، وهذا الصراع بين الذوات لأجل الهيمنة والإقرار بحرية الذات ومن ثم إثبات الأنا. إنه كفاعلية تستحيل بوساطتها الأشياء القائمة إلى وعي للذات وظيفته التخلص من كل العوائق، التي تعترض سيرورة تقدم الذات، بما هي كذلك تقدم مطرد لتحقيق الحرية وإن يكن على نحو مفهومي مجرد، مختزل إلى حركة داخل الفكر والنقد في حقيقة أمره سلب عميق في مواجهة صور التفاوت في الوجود بين الذات والموضوع، أو قل؛ إنه مظهر السيرورة الدائمة التجدد لعملية تمايز الذات عن الموضوع وارتقائها. وبالنتيجة فإن النقد كطريقة في الوجود، هو السيرورة، التي تتسم بنوع من

وحدة التطور قائمة على وعي التضاد والتعارض، تصبح الذات بموجبها أكثر وعياً بوجودها الناقص ومن ثم باكتمال هويتها في التاريخ، الذي ينبغي له أن يصبح تاريخاً حقيقياً باكتمال وعي الذات، حيث تستمر سيرورة نموها بسلب الآخر- اللا أنا- لتتهدي أخيراً إلى نفسها في التاريخ وتتوسط في مركب كلي، واقعي وعقلاني معاً. «فكل ما هو موجود لا يكون واقعياً-أو حقيقياً- إلا بقدر ما يمارس فاعليته بوصفه ذاتاً من خلال كل العلاقات المتناقضة التي تؤلف وجوده»<sup>(14)</sup>.

يقول هيغل في الفينومينولوجيا: «إن على الوعي الذاتي أن يثبت أنه هو الواقع الصحيح وعليه بالفعل أن يجعل من العالم تحققاً حراً له»<sup>(15)</sup>. ويصف هذه العملية بالتغلب على كل تضاد بين الذات والموضوع، من خلال استحواذ الذات على العالم ليصبح ضمن نطاق وعيها وفاعليتها. لكنه في نهاية الأمر يشترط النظر إلى حقيقة حرية الذات ومعقوليتها من زاوية واقعيتها وانتماؤها إلى التاريخ الواقعي. فهي لا تكون صحيحة إلا بقدر اندماجها في الكل الموضوعي القائم، في وحدة مطلقة. بعدة هذا الكل المآل النهائي للذات، لا من زاوية تغيير العالم القائم وفقاً لمصالح الذاتية والتقدم بل من الرغبة في إسباغ الطابع العقلاني على الواقع القائم. وهنا يتمثل الإخفاق الكبير للتسوية الهيفيلية انطلاقاً من وعي الذات، الذي تعذر عليه تحقيق الانسجام بين الطابع النقدي لمنطقه الديالكتيكي ومطالب مذهبه السياسي المحافظ، الذي هدف من خلاله إلى منح مؤسسات زمنه، خاصة الدين المسيحي والدولة البروسية، قيمة مطلقة، منهيماً عندهما سير التطور التاريخي. ولا يصعب على المرء بهذا الخصوص أن يستنتج من فلسفة الحق لديه، بمثابة التعبير الأخير والأكثر شمولية عن مثل هذا التطلع، الذي يعزي قيمة مطلقة إلى ما هو واقعي. ومن هنا استحال مبدأ النقد إلى أداة لتبرير ما هو قائم أكثر مما هو أداة للتغيير، لدرجة صار ينكر نفسه كنقد ليتطابق مع موضوعية العالم أو الأمحاء في المثالية المطلقة كحل نهائي لتلك التسوية.

إن هيغل الذي أقصى من جدله إلى حد كبير، التلاحن الفيشتوي بين

ما هو قائم وما ينبغي أن يكون عليه الواقع، يصل إلى لجم التطور الديالكتيكي عند الحاضر القائم، ما دام هذا الأخير ينطوي على قيمة مطلقة يستمدّها من ضرورته وعقلانيته. بعدّ التعبير الأخير للتحقق الذاتي للروح المطلقة. ولا يبدو أن هذه التسوية كانت اعتباطية أو مجرد ابتكار نظري خلاق لخياله الشخصي. بقدر ما نجمت عن دمج بين مساري تطور الوعي الذاتي، المعرفي المنطقي والمسار التاريخي، وتطلعه إلى أن يسوّغ كل ما هو عقلائي في الواقعي<sup>(16)</sup>. ويصف ج. لوكاتش موقف هيغل في هذه المرحلة وصفاً مثيراً، مستعيداً عبارات هيغل ذاتها: إن رؤية هيغل الشاب المتوجهة بقوة نحو المستقبل لأنها تدرك في الحاضر، فجر حقبة جديدة في التاريخ الإنساني تصاب هي أيضاً بأزمة- في مرحلة ما بعد سقوط نابليون وهيمنة الحلف المقدس- ففلسفة التاريخ لهيغل العجوز صارت أكثر قناعة وتسليماً وامتلاءً بالتسويات، بكثير جداً، من فلسفة التاريخ في فينومينولوجيا الروح. فالحاضر لم يعد متصوراً كبدائية، بل كنهاية حقبة عظيمة. الفلسفة لم تعد تنظر إلى الأمام، بل نحو الماضي. المستقبل كصفّ عن تعيين الحاضر وترجمته الفلسفية. مهمة الفلسفة، لم تعد الترحيب والاعتراف بمجيء الروح، صارت بومة مينيرفا، التي لا تستطيع أن تطير إلا مع هبوط الليل<sup>(17)</sup>.

بتعبير آخر؛ إن الإلغاء الإيجابي للوعي الذاتي النقدي لدى هيغل في الواقع الموضوعي تترجم لديه في «مصالحة فلسفة الدولة مع الواقع السياسي، وفلسفة الدين مع الواقع المسيحي»<sup>(18)</sup> القائم. وعليه لا تبدو فلسفة التاريخ سوى ترجمة ذاتية للإله وتبريراً له عن طريق وعي الإنسان، وفلسفة الدولة ليست سوى إدراك لما هو إلهي على الأرض.

تفسير ذلك، أن الإلهي يتجسد في السيرورة المطلقة للروح، والمسيح يمثل لحظة على درب المطلق- الكلي، الذي ينبغي أن يتحقق في الكنيسة المسيحية. وتتغلب فينومينولوجيا على هذا التناقض في طباق الدولة البروتستانتية المطلقة، كتعيين أخير لحرية الروح، إذ تتطابق مدينة السماء مع مدينة الأرض، وتتصالحان في مركب الدولة- الوسيط- كتسوية تتخطى

الاثنين على مستوى المعقول والواقع. وهذا هو المثل الذي سعى هيغل إلى تحقيقه. ويظهر أن الدولة البروسية في عصره، كانت على مقاس هذا المطلب المطلق، وكانت في حاجة ماسة إلى من يصوغ واقعها هذا في عبارة حكيمة، ترنيمة مقدسة، أو تعويذة من نوع: «كل ما هو عقلي هو واقعي، وما هو واقعي هو عقلي»<sup>(19)</sup>.

فترة التسوية تلك كانت قائمة منذ البداية ومحددة قبلياً بحيث يجعل هيغل تطور العالم رهناً بتحقيقها وتابعا لهذه الغاية في نهاية الأمر، مما يسبغ على التقدم الحاصل على صعيد وعي الذات نوعاً من الغائية التاريخية. فالقضية عنده أساساً، هي أن يحقق في نهاية فلسفته وحدة المتاهي واللا متاهي، أي أن يبين في قول آخر: إن تطور البشرية السابق هو وسيلة للتحقيق الذاتي للذات المطلقة، أي فكرة الله- الإنسان»<sup>(20)</sup>. ويعرف هيغل ارتقاء الإنسان من الوعي بالمتاهي إلى الوعي باللامتاهي، بالتقابل مع بلوغ المعرفة الإلهية المطلقة، وبذلك يكون هدف التاريخ بإدراك الذات في العلم المطلق.

لقد أثر هيغل اعتبار محتوى الدين والفلسفة واحداً في الجوهر، موضعاً الفارق في الشكل فقط، بعدهما طورين متدرجين للتعبير عن الألوهية والوصول إلى تلك المعرفة المطلقة، أي الانتقال من شكل التمثيل الشعوري إلى شكل المفهوم، يقول: إن المهمة الخاصة بالفلسفة هي رفع هذا المحتوى المطلق، الموجود في التمثيل الديني إلى شكل الفكر»<sup>(21)</sup>. وهكذا فإن الدين والفلسفة يفصحان عن ذاتيهما في شكلين، كلاهما واحد هو الجوهر الروحي المطلق، الذي هو موضوعهما الخاص والوحيد.

من هنا، يرى هيغل أنه لا معنى لمعارضة الوحي بالعقل والإيمان بالفكر والعلم. وقد تناول هيغل بدءاً من هذا التعارض وجهتي النظر بالنقد، لنقد كل من جاكوبي F. Jacobi وشلايرماخر F. Schleiermacher من جهة أولى وكانط وهولف CH. Wolf من جهة ثانية، اللذين عارضوا العاطفة الدينية بالفهم الميتافيزيقي لدى الأخيرين.

إن هذا الانتقال من الوعي الديني إلى الفلسفة لا يتم بالسلب الذاتي النقدي، وإنما على أساس التبرير الإيجابي للمسيحية بالفلسفة، وبهذا المعنى شاع تعريف الهيجلية بأنها المحاولة الأخيرة لإحياء الدين المسيحي ومصالحته مع العالم الواقعي بالفلسفة. ويفسر هيجل من خلال ترنيمة لوثر التي يعلن فيها بأن «الإله قد مات» هذا الإلغاء الفلسفي للوعي الديني بالنسبة للتجربة الإنسانية فينومينولوجياً. ويصف: أن الإيمان الفعال بالإله المسيحي قد أخذ يتلاشى من العالم الغربي بسيادة البواعث الاقتصادية والمادية في المجتمع الحديث إلى الاستخفاف العام بالأدلة على وجود الله. الفسق أخذ يهبط سريعاً على حضارة الغرب، التي قامت على المسيحية... هذا النفي للإله من عالم التجربة هو أصل محنتنا الحضارية، وإحساسنا باليأس والضياع والعبث، والمعنى الأساسي لموت الإله-كما يصف هيجل-هو أنه لامفر من أن يتخلى إله الدين في النهاية للمطلق الذي تتادي به فلسفته، إن موت الإله هو جمعة حزينة نظرية، أو محنة أصابت الأسس الميتافيزيقية لمذهب الألوهية الفلسفي والدين على السواء. والبعث الذي تبشر به تلك الجمعة الحزينة هو الحياة الجديدة، التي تشع من مذهب هيجل النظري، وعلى العقل الإنساني أن يجتاز مرحلة الاعتقاد في إله شخصي متعال-مفارق، متجهاً صوب فلسفة الروح المطلقة، هنالك حيث يتم استيعاب الحياة الإنسانية في الكل الإلهي ويدرك الناس المعرفة المطلقة، والفلسفة الهيجلية هي وحدها التي تحتوي على هذه المعرفة المطلقة»<sup>(22)</sup>.

## 2-الهيجليون اليساريون ونقد الدين .

ينسحب الفهم السابق عن النقد، إلى حد كبير، على تلامذة هيجل اليساريين-الشبان Left Hegelians الذين تابعوا عمل فيشته Fichte من جهة إثبات أولوية الذات على الموضوع-الجوهر. فهذه الذات المتناهية بوسعها أن تصبح معادلة للمطلق-اللامتاهي بوساطة النقد، أي عبر تقدم

الوعي الدائم، اللامنقطع على الواقع الذي يعترضها، وفي هذا الاتجاه مضت الفلسفة النقدية بعيداً أبعد ما يكون على يد هؤلاء.

في جانب آخر واصلوا القضية الأساسية، التي باشرها هيغل ونبذ بموجبها كلياً الثنائية التقليدية الإنسان-الله، المتناهي-اللامتناهي. وقدموا التاريخ بالمقابل، كتصعيد للذات الإنسانية وتساميتها إلى وعي الذات الإلهية في شخص الإنسان كوحدة جدلية مطلقة تجمع بين الطبيعتين الإنسانية والإلهية. لقد «بدت فلسفة هيغل بالنسبة إلى كل الشببية الهيغلية وعداً بإنجاز الحلم الفاضولي-كما يقول غارودي-عن معرفة إلهية. فمن طريق العلم المطلق تصبح أنا الإنسان المتناهية معادلة للقدرة اللامتناهية لإله من الآلهة»<sup>(23)</sup>.

كان هؤلاء يتكئون على اعتقاد عميق، سائد، يتمثل في أن فلسفة هيغل هي الفلسفة المطلقة، وأن المهمة التي أوكلت إليهم تحدد في استخلاص مضامين هذه الفلسفة في شتى المباحث والقضايا، التي لم يقاربها أحد إلى الآن سوى هيغل، كانت فلسفته النموذج الإرشادي **Baradigme** بالنسبة إليهم. وهكذا ارتضوا لأنفسهم أن يكونوا حواريين تابعين لفلسفة أستاذهم، وجدوا أن مهمتهم حتى هذا الوقت، أن يكونوا مبشرين وناطقين باسمه<sup>(24)</sup>.

في نهاية المطاف كان لابد من أن تقود الأوضاع التاريخية والسياسية الألمانية، الأخذة بالتدهور وقتئذ، إلى أن تتسف التسوية الهيغلية على المستوى النظري، ومن أن تعمق الوعي بالأزمة. مما أفسح في المجال لبروز فكرة حزبين متناقضين وبلورة تيارين يتنازعان الإرث الهيغلي بالشرح والتأويل والنقد. من هنا نجم التمييز بين يسار هيغلي ويمين، شبان وشيوخ هيغليين. لقد انبثق هذا التصدع على أساس فروق فلسفية، كانت دينية الطابع في البدء. إذ كان من الطبيعي تماماً أن تكون السجلات الأولى لاهوتية الطابع في المقام الأول، ولاسيما أن السياسة كانت حقلاً شائكاً

وخطراً في ظل التحالف المقدس بين الدين والسياسة، لقد انهمكوا في المسائل الدينية كما أشار روغه A.Ruge من البداية، وانتقدوا كل شيء بأن أعلنوه ببساطة لاهوتياً. ويمكن التدليل على ذلك بملاحظة أنه حتى عام 1840 لم تظهر في صفوف الهيغليين السجلات السياسية الواضحة الخالية من اللبس، فحقل الدين إذن كان المجال الوحيد الذي يمكن أن تتبلور فيه تلك الانقسامات وتتجلى، قبل أن تشرع حركة النقد بتناول المسائل السياسية.

شرح الهيغلي الأرثوذكسي-اليميني-ميشيليه Michelet الاختلاف بين الجناحين انطلاقاً من موضوع التسوية الهيغلية الشائعة بين الواقعي والعقلاني، على هذا النحو: «المدرسة اليمينية تعلن الشعار: إن الواقعي هو العقلاني، ولم تر شيئاً لاعقلانياً في الصورة التقليدية للدين، ورأوا أن الشكل الأسمى للدين هو الإله الشخصي المتعالى الواحد للمسيح... هكذا أكدوا التعاليم الهيغلية لوحدة الفلسفة والدين. الهيغليون اليساريون لم يستطيعوا القبول بهذه الوحدة. لقد بدؤوا بالسؤال... حول الإله الشخصي وحول خلود الروح.... المبدأ الذي أعلنوه: العقلاني هو الشيء الواقعي. على هذا النحو عارض الجناح اليساري من المدرسة تقاؤل اليمين... وذلك بإعلان هدم العقائد المضمرة في التمثيلات التي عفى عليها الزمن، كل هذه التمثيلات التي يجب الحكم عليها بعقل تقدمي.... خلص الجناح اليساري أخيراً إلى الاستنتاج بأن شمول الدين قد تغير الآن وحتى مضمونه، بينما شكله أصبح أسطورة بائسة»<sup>(25)</sup>.

عمد فريدريك إنغلز إلى النظر لهذا الانقسام في ضوء المفارقة القائمة في بنية الخطاب الفلسفي لهيغل، بين الطابع النقدي لمنطقه الديالكتيكي ومطالب مذهبه السياسي والتاريخي المحافظ ونزوعه في نهاية المطاف إلى التسوية بين مسار تطور الوعي الذاتي النقدي ومطالب الواقع الموضوعي القائم. كتب إنغلز يقول: «إن مذهب هيغل كان من الاتساع والشمول، بحيث استطاع أن يضم التصورات المفاهيمية لأحزاب شديدة التباين. في ألمانيا وقتئذ كان ثمة أمران في الحياة النظرية يتسمان، قبل

غيرهما، بأهمية عملية: الدين والسياسة. الذي كان يؤكد مذهب هيفل، كان باستطاعته أن يكون محافظاً إلى حد بعيد في هذين الميدانين. أما الذي كان على العكس، يعدّ الطريقة الديالكتيكية شيئاً رئيساً وأساسياً، فكان بمقدوره أن ينتسب، سواء من الناحية الدينية أو السياسية إلى المعارضة الراديكالية»<sup>(26)</sup>.

ديفيد شتراوس رأى في تفسير الأناجيل مدخلاً لفهم الانقسام وطبيعته. كتب: «بالنسبة للسؤال، إلى أي مدى يتضمن تاريخ الإنجيل كتاريخ فكرة الاتحاد بين الطبيعتين الإلهية والبشرية؟ هنالك ثلاث إجابات محتملة: أعني به من هذا المفهوم، إما كامل السرد الإنجيلي، أو جزء منه، أو في نهاية الأمر بأنه لا كله ولا جزء منه، يمكن أن يستتج كتاريخ عن تلك الفكرة. وإذا كانت هذه الأجوبة الثلاثة أو الاتجاهات قد قدّم كلاً منها جناحاً من أجنحة المدرسة الهيفلية، عندئذ يمكن للمرء متبوعاً التشبيه التقليدي أن يدعو الاتجاه الأول يميناً، كونه الأقرب للمنظومة القديمة والثالث يساراً، والثاني وسطاً»<sup>(27)</sup>.

يتخذ كارل لوفيث K. loweth من الفهم الأخير أساساً للنظر إلى الموقف، مستعيداً في الوقت ذاته التمييز الهيفلي للدين إلى الشكل والمضمون. ويرى أن شتراوس كان أول من أجرى التقسيم السابق للمدرسة الهيفلية إلى يسار ويمين، وطبقه بعد ذلك ميشيليه، ليبقى معمولاً به إلى اليوم. يوضح لوفيث الأمر على هذا النحو: «اتخذ اليمين بالارتباط مع تمييز هيفل للدين المسيحي إلى محتوى وشكل موقفاً إيجابياً من المحتوى بينما أخضع اليسار شكل التصور الديني ومحتواه للنقد في آن معاً. من جهة أخرى، يضيف لوفيث باتساق مع شتراوس، أراد اليمين الحفاظ على مجمل التاريخ الإنجيلي، متذرعاً بفكرة وحدة الطبيعة البشرية والإلهية. بينما أراد الوسط الحفاظ على جزء منه، في حين زعم اليسار أن فكر التقارير التاريخية للأناجيل لا يستطيع الصمود أمام النقد»<sup>(28)</sup>.

ينحو مؤرخ الفلسفة الماركسية، الفرنسي أوغست كورنو. A. cornu



منحى آخر نسبياً في التأريخ لهذا الانقسام، فهو يرى أنه برز أول الأمر حول نقطة تتعلق بمعرفة «ما إذا كان الدين والفلسفة، كما كان هيغل يؤكد، من ذات الجوهر، أم أنهما على العكس، كانا من طبيعتين مختلفتين جوهرياً وجذرياً وأنهما متنافيان فيما بينهما»<sup>(29)</sup>.

وهكذا، كما يبدو لنا رغم الاختلاف الظاهر في التأويل، فإن ثمة ما هو عام ومشارك في جميع الآراء والاجتهادات السابقة الواردة، بصدد التأريخ لطبيعة الانقسام في المدرسة الهيجلية ومصدره. وهو يحملنا على تفهم، لماذا كان لزاماً أن يستأنف الهيجليون الشبان، اليسار، نشاطهم الفكري النقدي في حقلي اللاهوت والدين على غرار الموسوعيين الفرنسيين، وانطلاقاً من مذهب هيغل بالذات؟ إذ إن معظم موضوعات هذا النقد كانت قد تضمنتها نظامه الفلسفي بصورة محددة، ومن آثاره كلها أخذ هذا النقد يستمد مسأله الرئيسية ومادته النظرية، وعليه فقد مثل حقلاً اختبارياً شرع هذا النقد من خلاله ينجز فعاليتها النوعية. وهو لا يكتسب كامل معناه الحقيقي إلا في إطار فلسفته بالذات. بالنظر إلى الأهمية العملية والنظرية لمذهب هيغل في الدين أولاً وفي السياسة ثانياً، بالنسبة إلى تاريخ ألمانيا النظري في القرن التاسع عشر. ويفصح في التحليل الأخير عن طابع العلاقة الملموسة والمميزة بين الفلسفة والدين- كما يرى لوفيث- في هذا الطور الأخير من النقد الفلسفي للدين المسيحي. فهو إذن حدث ألماني خاص بالقرن التاسع عشر. وقد اقترن هذا النقد للدين المسيحي بشكله البروتستانتي»<sup>(30)</sup>. ومثلت محاولة هؤلاء انعطافة حقيقية على صعيد نقد الدين المسيحي.

كانت ثائية الله-الإنسان، الدين- الفلسفة، الهيجلية نقطة البدء بالنسبة لشتراوس، وهذا ما تمحورت حوله دراسته عن حياة يسوع *Life of Jesus* 1835 وكذلك فويرباخ في جوهر المسيحية 1834. وكان هذا النقد هو الخلاصة المنطقية لمذهب هيغل الفلسفي عن الذات. وانطلاقاً من هذا المبدأ الأخير، نزع برونو باور *B. Bauer* إلى فضح وهم الاعتقاد بالمطلق-الإله

الهيغلي، مؤكداً على الوعي الذاتي النقدي **Self-Consciousness** ومبرزاً قيمة الإنسان على أنه المعبود الحقيقي، أي الإقرار بأن الإنسان هو الإله الوحيد. وكان هذا المطلب هو الثاوي وراء الإلحاد الذي أعلنه التيار الراديكالي بعده الوسيلة الوحيدة الممكنة لإثبات ألوهية الإنسان.

في عبارة عامة؛ استغنى أتباع هيغل من بعده- في كثير أو قليل- عن إلهه المسيحي- المطلق، ونصبوا باسم الفلسفة والوعي الذاتي النقدي، آلهة جديدة وبديلة، عبر إقصاء الدين واللاهوت الديني معاً كوسيط، وعلى نحو راديكالي نوعاً ما .

لقد أظهر فويرباخ أهمية المسألة الأخيرة لدى هيغل، حينما قرر: أن سر الجدل الهيغلي ليس في نهاية المطاف سوى نفي اللاهوت باسم الفلسفة، ومن ثم نفي الفلسفة بدورها باسم اللاهوت<sup>(31)</sup>. من هنا اتجه إلى استبدال كل اللاهوت المسيحي بديانة النوع الإنساني - **Human Spec Gattung** أو الإنسان المحسوس أي الانثروبولوجيا. فمادام سر الفلسفة التأميلية ممثلة بالهيغلية هو اللاهوت فإن «سرّ اللاهوت يكمن بدوره في الانثروبولوجيا»<sup>(32)</sup>، وسرّ الكينونة الإلهية المطلقة يكمن في الوجود الإنساني نفسه. وعليه فإن مهمة الأزمنة الحديثة هي-في رأيه- تحقيق أنسنة الإله وتحويل اللاهوت إلى انثروبولوجيا بحيث تأخذ الفلسفة الحديثة مكانة الدين.

باشرفويرباخ في الوقت ذاته حملة تطهير جريئة داخل الفلسفة لإصلاحها وتخليصها من شوائب اللاهوت والميتافيزيقا والمثالية الهيغلية برمتها. ووجد في هذا السياق أن ثمة فضيلة للفلسفة الهيغلية تتمثل في تجاوزها المثالية الموضوعية بإرجاعها الفكر إلى الذات المفكرة، إلى وعي الذات. بيد أن ما يعيبها بالمقابل هو أنها تفصل وعي الذات هذا عن الإنسان المفكر، ومن ثم تقدمه بوصفه نفياً للإنسان الواقعي الفعلي، كتجريد محض. لقد قصد فويرباخ من وراء حركة النقد هذه إعادة المادية والإنساني

الحقيقي، العياني المحسوس، إلى سدة العرش، أي الذي يحقق في شخصه وحدة الكائن الإنساني مع نفسه، لا في كائن مجرد ومفارق، حينئذ لا تعود لدينا فلسفة للدين أو لاهوت ديني خاص ومختلف عن الانثروبولوجيا لتصبح الأخيرة ديناً للإنسان.

يتلخص القلب الصميمي النقدي، الذي حققه فويرباخ للمسيحية في أن الإنسان خلق الله على صورته، لا العكس. يقول: «يخلق الإنسان الله على صورته ومثاله بغير إرادته، وعلى غير وعي منه، ثم يخلق الله الإنسان على صورته ومثاله بإرادته وبوعي منه»<sup>(33)</sup>، مبيناً أن الله ما هو إلا الجوهر الإنساني مفصلاً عن الإنسان ومقاماً في المطلق. بمعنى آخر، إن صفات الإله هي الصفات الإيجابية الخيرة للإنسان بالغة ذروتها ومجسدة في الإله. وفي قوله: «إن الجوهر الإلهي ليس شيئاً آخر سوى جوهر الإنسان، ولكن محرراً من حدود الطبيعة»<sup>(34)</sup> أي اغتراب الذات عن نفسها وتعاليتها، لتصبح موضوعاً محايداً ومتخارجاً Externalization لخارج هو ذاته. إن صفات الله الشخصية هي تلك التي بوساطتها يضيء الإنسان صفاته الخاصة على كائن آخر- الكائن الخارج عن ذاته «إن هوية الله ليست سوى انعكاس لهوية الإنسان»<sup>(35)</sup>.

أما الوعي بالله، فهو الوعي الأول للإنسان بذاته بطريق الالتواء والتصعيد. فالإنسان يضع بادئ ذي بدء جوهره الخاص خارجه، قبل أن يجده في ذاته. فحيث يوجد وعي الله، يوجد وعي الإنسان بطبيعته الخاصة من حيث هو آخر، وفيما هو يتصور الله ككائن خارج ذاته، فإنما يتصور الذات التي يجب أن يكون هو نفسه، لكنه في الواقع يغدو بخلاف ذلك، كائناً قاصراً، بائساً ومستلباً إزاء الآخر. «إن الله- في قول فويرباخ- هو جوهر الإنسان الأكثر ذاتية والأكثر تجريداً.... وكلما كان الله أكثر ذاتية وإنسانية انحرم الإنسان من ذاتيته وإنسانيته، وذلك لأن الله في ذاته ولذاته هو ذات الإنسانية الضائعة التي يستملكها الإنسان في ذات الوقت من جديد»<sup>(36)</sup>.

وحين يعبد الإنسان الله فإنما يقوم بعبادة طبيعته الخاصة ذاتها،

التي يقوم بإسقاطها خارجاً عنه، كموضوع لعبادته «إن عبادة الله تعتمد على عبادة الإنسان لذاته»<sup>(37)</sup>. ومن هنا فإن السلوك الديني هو تأليه للذات الإنسانية، وفي التدين إنما يتعاطى الإنسان مع ذاته المفصولة عنه والمناقضة لذاته ككائن خارج ذاته، إلهه الخاص الذي «يعكس جوهره الخاص»<sup>(38)</sup>. والدين هو الخلاصة التي تعكس مفهوم الإنسان عن نفسه، وإظهار السلوك الإنساني تجاه ذاته كموجود آخر مستقل، مرفوع في إمكاناته المجردة إلى الحدود القصوى، التي تتخطى الإنسان الفردي، الواقعي والموضوع. بوصفه كائناً خاصاً غير ذاته. يوضح فويرباخ ذلك بقوله: «إن الإنسان - وذلكم هو سر الدين - يوضع كينونته، ومن ثم يجعل ذاته موضوعاً لهذا الكائن الموضوع، المحول إلى ذاته، إلى شخص، إنه يفكر ذاته، ويكون موضوعه الخاص، ولكن كموضوع لموضوع، كموضوع لكائن مختلف آخر. وهذا ما نراه هنا الإنسان هو موضوع الله.... وهكذا لا يكون للإنسان من غاية في الله وعن طريق الله إلا ذاته، صحيح أن للإنسان غاية هي الله، ولكن ليس لله غاية أخرى غير خلاص الإنسان معنوياً وأبدياً. إذأ فليس للإنسان من غاية سوى ذاته، والنشاط الإلهي لا يتميز أبداً عن النشاط الإنساني»<sup>(39)</sup>.

لكن حين يحدد فويرباخ العلاقة بين الإنسان والله على أنها إسقاط للعلاقة القائمة بين الكائن الإنساني وذاته الإنسانية، ففرضه من هذه الأخيرة الذات المطلقة، كخلاصة لكل الحقائق والكمالات الإنسانية، خلاصة موجزة ومكثفة للصفات العامة للنوع الإنساني. إن فويرباخ يستعمل كلمة الإنسان على نحو نموذجي، بمعنى شامل أو جمعي. «موضوعة الإنسانى هو الجنس البشري النوع، والنوع هو الكائن الحقيقي أما الإنسان الفرد فهو ببساطة مرحلة معينة من حياة النوع - الله»<sup>(40)</sup>. وفي رأيه أنه في النزاع بين الفرد والنوع يكمن سر الدين وأساسه حيث يتخذ مظهر تعارض بين الإنسان والله. هذا التعارض هو الذي يمنع الفرد من أن يعيش ذاته الإنسانية وجوهره الإنساني النوعي يقول: «الإنسان يملك كينونته الأسمى، إلهه، في ذاته، ليس في ذاته كفرد وإنما في جوهر طبيعته، في نوعه. ليس هناك من

فرد بالتحديد يمثل تمثيلاً دقيقاً نوعه، لكن فقط الفرد الأناني يعي التمييز بين النوع والفرد، وفي صميم هذا التمييز يقع جذر الدين»<sup>(41)</sup>.

في عودة الإنسان إلى ذاته ومصالحته مع نوعه، عبر إلغاء الوجود الديني للإنسان تتحدد مهمة التاريخ الحقيقية عند فويرباخ. وهذه الأخيرة لا تتم إلا في التأكيد «أن التعارض بين الإنساني والإلهي، إنما هو تعارض وهمي، بمعنى أنه ليس سوى التعارض بين الجوهر الإنساني والفرد الإنساني»<sup>(42)</sup>. وهنا نرى الإنسان الفرد يربط وجوده بوجود النوع ويحقق وحدته الواقعية. وعضواً من أن يكون تحققاً وتجلياً للعنصر الإلهي، فيما كان هيغل ينشده، تبرز صورة الله كتجل مباشر للعنصر الإنساني الشامل. حيث يتمثل وجود الله في وجودك أنت الآخر الحقيقي. وعندئذ يتخذ من ذاته موضوعاً لذاته ببلوغ وعي الذات الإنساني الشامل. ويعي لا نهائية طبيعته وكمالها بعد أن يسترد كامل مادته الإنسانية التي خلعها عن ذاته وجسدها في الله. وهذا ما قصده فويرباخ بالمذهب الإنساني.

### - ديفيد شتراوس .

افتتح ديفيد شتراوس D.Strauss النقد الداخلي للهيغلية، ومن خلالها، بكتابه حياة يسوع 1835 ويمكن بالقياس إلى هذا العمل، التدليل إلى أي مدى كانت أصول تلك الانقسامات لاهوتية بين الهيغليين. بما أثار من سجالات ونزاعات نظرية، أدت بالنتيجة إلى تكريس الشقاق بينهم وبلورته بقوة أكبر. مثلما قادهم هذا الأثر بفصله الواضح والمبدئي بين الفلسفة والدين إلى الإلحاد الصريح. «فلقد عارض شتراوس التسوية الهيغلية بين الفلسفة والدين، من خلال البرهان على أن العقيدة الدينية لا يمكن أن تستحيل إلى مفاهيم فلسفية بدون تبدل عميق وأساسي في محتوى الدين»<sup>(43)</sup>، فقوض بالتالي التناسق الهيغلي وردّ المماثلة بينهما من جهة الشكل والمضمون معاً.

بموازاة هذا التعارض المنهجي بين هيغل وشتراوس، وهو تعارض يكمن أساساً في «ارتفاع الأول بالتصور الديني إلى مستوى المفهوم، وإرجاع الأخير لهذا التصور إلى مجرد أسطورة موضوعة بطريقة حرة»<sup>(44)</sup> نشأ إشكال آخر يتصل برد وإحالة الحقيقة التاريخية الخاصة لدين من الأديان إلى الحقيقة العقلانية. ومن هنا فقد أنكر شتراوس في كتابه تاريخية يسوع، وعده في هذا الإطار مجرد تكثيف تمثيلي وتجسيد أسطوري للحقائق الروحية، المعائدة للتجربة الذاتية للمسيحيين الأوائل، نافياً في الوقت نفسه وجود أية حوادث خارقة أو معجزات في حياة المسيح.

وبخلاف هيغل الذي تصور المسيح باعتباره التجلي الشامل للروح الإلهية، ويوصفه ممثلاً مطلقاً للوحي الإلهي، رفض شتراوس في كتابه إمكان أن يتجلى الله في شخص المسيح ويتحد معه في الهوية كما كان يعتقد هيغل. إذ مادام الله يتحقق في سيرورة التاريخ الكلي للإنسانية، فلا يمكن والحال كذلك، أن يمثل يسوع المسيح سوى لحظة محددة من سيرورة التعيين الإلهي، الذي بوسع تجربة الكل الإنساني فقط أن تشكل صورة كاملة عنه خلال تطورها. ومن ثم لا يمكن بأي حال أن نعزو إلى الدين المسيحي ووحية الطابع الأبدي المطلق. على هذا النحو «استخدم شتراوس المقدمات الهيجلية لتقويض المعتقد الهيجلي عن شخصية المطلق في الدين المسيحي وطبق النموذج الهيجلي ضد مضمونه في السجلات الاستثنائية الهامة، مؤكداً أنه ليس هناك من دين سواء المسيحي أو غيره يستطيع الادعاء بأنه الحامل للحقيقة المطلقة. المسيحية مثل غيرها من المعتقدات، هي فقط مرحلة انتقالية، ومع ذلك ضرورية في نشوء الروح»<sup>(45)</sup>.

وهكذا كما يبدو، لم يستبدل شتراوس فكرة الكل الهيجلي بثائية جديدة قوامها الإلهي من جهة والإنساني من جهة أخرى، بقدرما أزاح الحد الأول بصرامة لصالح التدليل على ضرورة الذات الواعية وجدارتها، مما أفسح في المجال مجدداً لانبعاث التطاحن الفيشتوي بين ما هو قائم وما ينبغي له أن يكون عليه الواقع. وصارت مهمة المنطق الجدلي - بعد القطع

الذي أحدثه شتراوس بفصله عن مذهب التبشير التاريخي لهيغل- ألا يقتصر على فهم ما هو كائن، باستفاد قوة اندفاعه وحركته عند الحاضر القائم على نحو ما فعله هيغل، بل أن يتطلع نحو المستقبل ليفرض وعي الذات فعاليتها ويسبغ عليه طابعه الخاص.

لم ينظر شتراوس إلى الأناجيل باعتبارها منظومة للرموز الفلسفية، كما اعتقد هيغل واهتم بتأويل مضامينها، وبالتالي أهمل واقعها التاريخي بهدف الحفاظ على مضامينها الرمزية تلك. على العكس من ذلك، رأى شتراوس أن «الجوهر الذي للدين المسيحي يجب أن يوجد في قصص الإنجيل وتعامل معها كرموز، ولكن كأساطير تترجم الرغبات والأحلام الفينة جداً للناس... وبعد أن أخفق في استخلاص صورة المسيح التاريخي من قصص الإنجيل، عدها شتراوس تعبيراً عن الفكر المسيحي للجماعات المسيحية الأولى، إنها أساطير ولا يمكن الأخذ بها كقصص تاريخية حقيقية»<sup>(46)</sup>.

لقد كانت الأساطير عنده مجرد تصورات أثرية للوعي الجمعي لأناس قد توصلوا لمرحلة معينة من التقدم والتطور، وفي سياق هذا التفسير الميثولوجي للأناجيل مضى شتراوس بعيداً في السؤال حول الوجود التاريخي لشخصية يسوع، وانتهى إلى اعتباره تجسيدا لترقيات هؤلاء الخلاصية وتوقعاتهم.

### -برونو باور .

رمى باور بدوره إلى تقويض المصالحة، التي حققها هيغل بين الوعي-الذات من جهة أولى والجوهر-الموضوع من جهة ثانية. وعضواً عن ذلك أقام تعارضاً لايني يتواصل بين العقلاني الممكن والواقعي الكائن. وعد في هذا السياق «أن الإطاحة بما هو كائن ينبغي أن يكون الهدف الرئيس لفلسفة، التي عليها أن تهاجم الأوضاع القائمة»<sup>(47)</sup> بغرض إزالة الأشكال

اللاعقلانية للوعي عن الواقع. ومن هنا قيّد هذا التقدم إلى فاعلية النقد، الذي من شأنه أن يقود إلى الانحلال التام لكل تسوية كلية أو مصالحة، ويفجرها من الداخل عوضاً عن تبريرها. يقول: «في التطور العام للعالم، فإن ما يهم هو الوعي أي الروح، التي أحرزت معرفة عن ذاتها، لالجوهر الذي هو شكل يتخذه الوعي في مجرى تطوره... ويصنع الوعي الكلي تقدمه اللانهائي على غرار ماتفعله الأنا عند فيشته بأن يحطم دون انقطاع ما يخلقه... وكل ما يتخذه الوعي الكلي من الأشكال الفلسفية أو الدينية أو السياسية أو الاجتماعية في مجرى التطور التاريخي لا يبرر إلا لحظة. والوعي الكلي بتخليده نفسه يصبح لا عقلانياً ويقف في طريق تطور الوعي، ولهذا يجب أن يحل محله شكل جديد للوعي أرقى. وهنا تكمن وظيفة النقد، الأداة الرئيسة للتقدم، الذي يتخلص بفضل تحليله للعقائد والأنظمة من العناصر اللاعقلانية في الواقع، ومن ثم يحدد التطور الذي لا ينتهي للوعي الكلي»<sup>(48)</sup>.

لقد اتسم هذا النقد لدى باور بنبذ لكل واقع إيجابي يتحتم عليه أن يصير لاعقلانياً بمجرد أن يتحدد ويصبح كائناً - راهناً. وقد أسماه في رسالة له إلى ماركس بأنه «إرهاب النظرية المحض»<sup>(49)</sup>. الذي ينزع إلى تحرير الوعي الكوني الشمولي. إنه الفاعلية، التي تحول في حركتها الخاصة الأشياء إلى وعي الذات وفيها يكتشف الأخير غايته ويحدد هويته بارتقائه فوق الوضع السابق المحدد.

عبر هذه النزعة النقدية-الراديكالية، التي خلص إليها باور، فقد توصل إلى القطيعة التامة مع المسيحية والدين المسيحي، بطريقة جذرية أكثر مما فعل كلٌّ من شتراوس وفويرباخ، فهو بدلاً من أن يسعى إلى أنسنة المسيحية، فيما نشده فويرباخ، اتجه إلى إثبات لإنسانيتها وتناقضها الصارخ مع كل ما هو إنساني بالنسبة للإنسان. لقد عدّها «مصيبة العالم» وفجيرة الإنسان الذي راح يفقد كل حرّيته من خلالها. يقول: في المسيحية كانت حرية أبناء الله، أيضاً حرية من كل الاهتمامات الدنيوية الهامة، من



الفن والعلم... إلخ. لقد كانت حرية غير إنسانية... أعطيت كهدية لتتم استعدادتها بموافقة غير مشروطة. وبهذا كانت تلك الحرية عبودية غير محدودة تحت نير سلطة لم يكن هنالك إمكان للاحتكام إليها. وهكذا فقد أصبح الاستلاب في المسيحية شاملاً، وكان هذا الاستلاب الشامل هو أكبر عقبة في طريق تقدم وعي الذات»<sup>(50)</sup>.

اتخذ برونو باور من تصور ليسنغ G.E.Lessing عن الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد أساساً للنظر، بوصفهما درجتين متعاقبتين للوحي الديني أو لحظتين متابوتين، كان كلٌّ منهما متناسباً مع وعلى مقاس مستوى معين من تطور الجنس البشري وتقدمه. مؤكداً التعارض بين تينك اللحظتين، اللتين ليس لكل منهما سوى قيمة نسبية. من هنا نبذ ادعاء القيمة المطلقة للوحي، ورفض اعتبار العهد الجديد مجرد امتداد للوحي الثاوي في العهد القديم، أو القول إن المسيحية هي محض مواصلة لليهودية، بل على النقيض من ذلك عدّها شكلاً جديداً للوعي الكوني الشمولي، وعياً أرقى بالقياس إلى العهد القديم واليهودية.

بناءً على ذلك لاحظ باور أن المسيحية، التي كانت ثمرة ظروف تاريخية معينة، استتبع انهيار العالم الكلاسيكي وتفكك صلاته الاجتماعية الموضوعية والسياسية، رغم التقدم الذي حققته بالارتفاع على شكل الوعي السابق عليها، فإنها بالمقابل «انحدرت بمستوى تحقيق الوعي الإنساني بالإلحاد»<sup>(51)</sup>، أي الوعي بالذات، بأن جعلت الإنسان موضوعاً لإله هو من ابتدع الإنسان أصلاً، ودون مستواه. ومن هنا كانت المسيحية شقاءً للوعي- في نظره- وعبودية، وأمست الآن عقبة في طريق التقدم، بات من الضروري تجاوزها راهناً لإحياء الإنسان الشامل الذي يؤرخ به باور لبداية الأزمنة الجديدة. كتب يقول: بما أن التاريخ يمثل التقدم الجدلي لوعي الذات الإنسانية، ومادامت المسيحية قد ظهرت في لحظة معينة من الماضي، فلا يمكن أن تكون هي النتاج النهائي له. من المؤكد أن وعي الذات الإنساني قد خطا بظهور المسيحية خطوة إلى الأمام، لكن بما أنها أخضعت الجنس

البشري لإله مستبد وأفكار ثابتة كان قد اخترعها بلاوعي، وبما أن الجنس البشري قد أصبح الآن واعياً باستقلاله، فإن المسيحية في الوقت الحاضر هي أكثر العوائق خطورة في طريق وعي الذات الكوني»<sup>(52)</sup> وفي نص رسالة كتبها إلى ماركس يصوغ باور حكمه على المسيحية بقسوة أشد بوصفها «العدو الأخير للجنس البشري، وبأن المعركة الأخيرة معها ستكون أعظم فجيعة وأكثر وحشية من تلك التي رافقت دخولها إلى المشهد العالمي»<sup>(53)</sup>، معتقداً أن حسم هذه المعركة يتوقف على النزاع الدائر الآن بين الدين والفلسفة، الذي لا بد أن ينتهي لصالح الفلسفة النقدية، التي يمثلها هو بنفسه، بمصرع الدين. عندئذ ستسقط التخوم، التي تحد من تقدم وعي الذات وتطوره باتجاه الكونية، وما كان مقسماً ومزدوجاً سيصبح موحداً تماماً بوحدة مبدعه الحقيقي.

### -أرنولد روغه .

استنتج أرنولد روغه A. Ruge، الذي أصدر وترأس صحيفة ناطقة باسم اليسار الهيفلي، حوليات هال *Hallisch Jahrbucher*، من خلال تحليله للفلسفة الهيفلية أن تطور العالم وتقدمه لا يتحددان بالحركة الجدلية للفكرة المجردة للمنطق، مثلما كان هيغل يفترضه، وإنما بحركة التاريخ الجدلية، التي يشكل النقد مبدأها المحرك، الذي بوساطته فقط يمكن التخلص من أسر العالم القديم وتمهيد السبيل أمام تحرر ألمانيا وتقدمها.

واقع الحال أن هذا النقد صار أكثر تجريداً وأقل فاعلية في ألمانيا، ومن المفيد والضروري من وجهة نظر روغه أن يصير عينياً وعملياً ينصب على الواقع، وعليه فقد شرع بالاشتراك مع ماركس بإصدار الحوليات الألمانية-الفرنسية *Deutsch Französische Jahrbucher* التي خلفت حوليات هال، وكان من مهامها ربط الفلسفة النقدية بالعمل السياسي واتحادهما، وعبرت عن اعتقاد الهيفليين الشباب بفكرة تكامل الثورتين، الألمانية مع

الفرنسية، ودعا من خلالها روجه بعد هايني H.Heine وهيس M.Hess إلى تحالف فكر الألمان النظري وفكر الفرنسيين العملي<sup>(54)</sup>.

رفض روجه كل تسوية أو توفيق، مؤكداً نظير باور حتمية الصراع بين الدولة المسيحية والفلسفة النقدية العقلانية، يقول: «إن فلسفة الأنوار بوصفها ديناً عقلانياً هي نفي المسيحية، وهي بوصفها تصوراً جمهورياً نفي للحكم المطلق. فهي تؤيد كل التأييد حقوق الإنسان وتنادي بالثورة، التي ما هي إلا تعبير واضح صريح عما يشكل المعنى العميق لفلسفة الأنوار. والمبدأ الشمولي الجديد الذي تتطوي عليه هذه الفلسفة هو الاستقلال الذاتي للفكر الإنساني، وحيثما انتصر المبدأ... انهارت المسيحية، التي تلحق الفكر الإنساني بفكر إلهي ما ورائي، وانهار كذلك الحكم المطلق الذي يلحق الدولة ورعاياها بإرادة وبذكاء أعلى من إرادة وذكاء الشعب وروح الأزمنة الحديثة»<sup>(55)</sup>.

بيد أن روجه، بخلاف باور، كان يعتقد أن هذا النقد لا ينبغي له أن ينصب على حقل الدين فحسب، وإنما ينبغي له أن يتسع ليتخذ من حقل السياسة هدفاً له في الوقت ذاته. وأكثر من ذلك يتعين علينا أن نرفع الصراعات الدينية إلى مستوى الصراعات السياسية. وفي ظنه أن المعركة الحقيقية من أجل الحرية، ومن أجل تحقيق مبادئ العقل تفترض على الأقل، ثورة شاملة ونقدية على جميع المؤسسات والهياكل التي أصبحت لاعقلانية وأمسست عقبة أمام التقدم. على هذا النحو كان روجه أول من ربط نقد الدين بنقد السياسة، واضطلع بمجابهة نقدية مع فلسفة هيغل في السياسة والدولة من بين اليسار الهيفلي: ففي سبيل حل القضية الدينية في الواقع وليس في النظرية فقط، لا بد أن تكون هنالك ثورة اجتماعية، أي قلب المجتمع.

ويضيف: «إن نقد اللاهوتية في ألمانيا لا بد من أن يبدأ بنقد المسيحية، وفي نفس الوقت، بنقد فلسفة هيغل، كمال العالم المسيحي»<sup>(56)</sup>.

## -ماكس شتيرنر .

إن الفكرة الأشد طموحاً وراديكالية، في مواجهة المطلق الهيفلي، كانت في تأكيد الإنسان-الفرد الذي يتكئ على أناه دون سواه، بوصفه الأساس لكل نشاط روحي وفعالية حرة. فمن خلال الأوحد-الأنااني الفردي **Individuality Egoistic** يمكن تقصي معاني المقدس الحق، الكلي، واختبارها. وهذا ماشرحه ماكس شتيرنر Max stirner في كتابه الأوحد وخاصته «**The Ego And Own, Der Elnzig Und Sein Eigentum**» بتقليصه الإنسان إلى الأنا متصوراً في وحدانيتها المطلقة، وبإعادته كل التاريخ إلى فاعلية هذه الأنا»<sup>(57)</sup>، هذه الأنا التي يحددها شتيرنر، ليس لها من قضية سوى ذاتها، وليس لها من قاعدة أو أساس سوى أناها الأكثر تجريداً وتكثيفاً. قوامها الدحض لكل تصور منطقي والرفض لكل معقولية عن الذات، سواء الذات المطلقة لدى فيشته أو هيغل، وكل مبدأ نظير الأمر الأخلاقي لدى كانط. إنها الأنا التي لا تحتمل سواها، وحدة الفرد مع ذاته، الفرد الذي لا يأبه بأي سلطة مطلقة غريبة عن حقيقته الذاتية، الحياة والحررة، سواء سلطة الله، أو قضية حب الإنسانية. وهو كذلك لا يكتثر بأي سلطة وضعية، سواء سلطة الدولة أو سلطة المجتمع، بقدر ما يتكر لها، بل يفترض تقويضها. إنه في المحصلة إمكانية مطلقة وتعبير عن لامعقولية الذات.

يضع شتيرنر لكتابه المذكور الشعار التالي: «في بداية العصر الحديث يقف الإنسان-الإله، فهل سيتلاشى في نهاية هذا العصر الإله وحده من الإنسان-الإله؟ وهل يستطيع الإنسان-الإله أن يموت حقاً، إذا مات الإله وحده وحذف منه؟ إن أحداً لم يفكر بهذا السؤال، وأعتقد أنه تم التخلص منه عندما وصل العمل التويري المتجسد في قهر الإله، إلى نهاية ناجحة في أيامنا. لم يلاحظ أحد أن الإنسان قتل الله، ليصبح هو الرب الوحيد في الأعلى. لقد انتهينا على كل حال من العالم الآخر، الذي يقع خارجنا، وأنجزنا المشروع الكبير للتويريين، لكن العالم الذي يقع ضمن ذواتنا صار هو وحده

السماء الجديدة.. ووجب على الله إخلاؤه، ليحل محله الإنسان، كيف يحلو لكم الإيمان بأن الإنسان-الإله قد مات، قبل أن يموت الإنسان أيضاً، كما مات الله من قبل»<sup>(58)</sup> ويتابع شتيرنر أخيراً: «إن البشرية المرفوعة إلى مقام الجوهر الأعلى هي التخفيف الأخير للإنسان-الإله، الذي مات منه الله أخيراً، ولم يمت بعد الإنسان بدوره»<sup>(59)</sup>. إن الحل الوحيد يبدو عندئذ-من وجهة نظر شتيرنر-هو التخلص من هذا الإنسان المؤله، لا أن نكتفي بإزاحة الإله فقط، بل وأيضاً الإنسان كذلك حتى نكتشف الفرد الحقيقي.

إذن القضية الأساسية عند شتيرنر، هي ليست تعيين الإلهي أو الإنساني، إنها تشترط تجاوز الاثنين معاً، وفي ذات الوقت تجاوز تظاهراتهما النظرية، اللاهوتية أو الأنثروبولوجية، سواء لدى هيفل أو فويرباخ، وعبر هذا النفي وحده يمكن التوصل إلى «الأنا» في حضورها الحقيقي، إلى وعي الذات المحض. وهو ما تتسم به الأزمنة الحديثة، إذ يحقق الإنسان كينونته المحضة.

إن شتيرنر، إذ يتوصل إلى هذه النتيجة، فإنما يفترض تحولاً عميقاً في موقف الوعي إزاء العالم، يرمي إلى تقويض الأسس الدينية للحياة الإنسانية بوجه عام، بتحويل الوعي الديني إلى وعي فلسفي متماسك يستند إلى الاستقلال الذاتي للإنسان المحض عن كل أشكال الإلحاق بفكر ما ورائي تأملي وعن قسر المؤسسات الوضعية ويتجاوز أنماط الضياع المختلفة. ويؤرخ شتيرنر لهذه الفلسفة، فلسفة الأزمنة الحديثة بنقد الدين على يد برونو باور وفويرباخ، لكنه يبدو على هذا الصعيد أكثر جذرية من سلفيه، ويصطنع مسافة بيئية تميزه عنهم بوضوح، فلا يتردد حائئذ بالقول عن جميع سابقيه من نقاد الدين: «إن هؤلاء الملاحدة أناس أنقياء»<sup>(60)</sup>.

يعدّ فكر شتيرنر النقدي في هذا السياق، أول نقد داخلي لنقد الدين اليساري على يد الهيفليين، يمضي في الاتجاه ذاته إلى الحدود القصوى الممكنة، ويصدر في آن واحد عن الحقل النقدي المشترك. لذلك نجده يلجأ

إلى منهج فويرباخ النقدي ليوجهه ضد فكر فويرباخ نفسه. وعلى الرغم من مناهضته للمسيحية كسلفه، فإنه يخلص إلى الحكم بالمماثلة بين الأنثروبولوجيا الفلسفية للأخير وكامل محتوى المسيحية. إن فلسفة فويرباخ في نظره، ليست مضادة للمسيحية إلا ظاهرياً، فهي مازالت لاهوتية ضمناً، وإلحاده متحرر من اللاهوت، لكن على أساس اللاهوت بالذات، فقد نقد الدين باسم كيانات أو ماهيات ليس سوى بدائل مجردة عن الإله المسيحي، وطبقاً لشتيرنر «إن فويرباخ قد غير فقط المفهوم المسيحي للنعمة الإلهية إلى فكرته عن النوع الإنساني- جوهر الإنسان بوصفه الكائن الأسمى أو بوصفه شيئاً مقدساً- والأوامر الإلهية إلى الأخلاقية، لكن تبقى الثنائية المسيحية بين ما هو جوهرى، وما هو غير جوهرى في الإنسان، لأن هذه الثنائية ومنذ أن أنزلت من السماء إلى الأرض قد أصبحت بذلك لأمفرّ منها أكثر من ذي قبل، إذ حطّم فويرباخ الإنزواء السماوي لروح الله، وأجبرها على الانتقال إلى الأرض برمتها، فإننا نحن سكانها الأرضيين سوف نزدحم على نحو سيئ». يقول شتيرنر: «إن فويرباخ يظن أنه إذا أنسن المقدس فقد وجد الحقيقة. كلا! إن كان الله قد منحنا الألم، فإن الإنسان قادر على أن يؤلمنا على نحو أشد تعذيباً.. إن الدين الإنساني لدى فويرباخ هو الانمساخ الأخير للدين المسيحي فحسب...»<sup>(61)</sup>

بعد هذا النفي لأوهام الدين والفلسفة وكل أشكال الوعي وأنماط التفكير المثالي، بعد هذا الدحض لجميع القيم الأبدية والمبادئ المطلقة، التي تضحي بالإنسان الفرد سواء على مذبح حب الإنسانية أو دين الإنسانية أم في سبيل سيرورة المطلق، التي من شأنها جميعاً أن تفصل الإنسان عن ذاته الخاصة، يحدد شتيرنر السبيل إلى التحرر التام، ويجهد للعودة إلى كينونته الفردية العميقة بأن ترتد الذات إلى نفسها وتنتمي إليها تماماً، بصفتها الجملة المطلقة، الكل في الكل، إذ «ليس إنساناً إلا من كان ذاته بكل امتلائها... وما تتطلبه الأزمنة الحاضرة، إنما هو الإنساني المحض الذي هو وحده الإلهي حقاً»<sup>(62)</sup>.

## الهوامش :

(1) Marx (K.), Engels (F.), *The German Ideology*, .... p.30.

(2) مجموعة من المؤلفين، *تاريخ الديالكتيك: الفلسفة الكلاسيكية الألمانية*، ترجمة د. نزار عيون السود، دار دمشق، دمشق 1986، ص 8.

(3) مجموعة من المؤلفين، *تاريخ الديالكتيك: الفلسفة الكلاسيكية الألمانية*، المعطيات السابقة، ص 101.

(4) هابرماس يورغي، *التقنية والعلم كأيديولوجية*، ترجمة إلياس حاجوج، وزارة الثقافة، دمشق 1999، ص 62.

(5) انظر: د. فوقية محمود، *فيشته وغاية الإنسان*، دراسة وترجمة، الطبعة الأولى، مكتبة الأنغلو مصرية، القاهرة د.ت، ص 55.

(6) انظر بالمقارنة: غارودي، كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت 1970. ص ص 42-43. ثمة تعريف كلاسيكي لماركس للفلسفة الألمانية: بأنها النظرية الألمانية للثورة الفرنسية، وواقع الحال أن هذا التعريف، الذي أورده غارودي ينطبق إلى حد كبير على فيشته بالذات، الذي ضمّن نسقه الفلسفي النظريات الرئيسة للثورة الفرنسية، نظرية الحرية، نظرية الذاتية، نظرية الممارسة. وتوجب على الفلاسفة النقيدين-وفقاً لماركس- أن يجعلوها تقف على أقدامها.

(7) انظر: د. فوقية حسين محمود، *فيشته وغاية الإنسان*، المعطيات السابقة، ص 53.

(8) غارودي، كارل ماركس، *المعطيات السابقة*، ص 44. مع هذا التصور نكون إزاء إشكال نظري مزدوج ورئيس في الآن نفسه. فمن جهة أولى تثار مجدداً

أطروحة ألتوسير-رانسييه حول النقد الأنثروبولوجي لدى كارل ماركس، الذي يبدو من وجهة نظرهما وكأنه تلخيص لمجمل القول الأنثروبولوجي لديه، قائم على غياب نقد الذات من منطلق التصور الإنساني الذي وضعه فويرباخ.

ويجازف رانسييه J- Ranciere بافتراض وجود علاقة- ربما كانت حاسمة- بين نقد ماركس الشاب وكانط، ومتسائلاً: عما إذا كانت الأرض، التي يقف عليها ماركس لم ترسمها التقابلات الكانطية، استقلال الذات/عدم استقلال الذات، الشخصي/ الشيء، الوسيلة/ الغاية» وبهذا يحيلنا المؤلف إلى بنية أخلاقية كانطية يبدو فيها نقد ماركس للعمل، للإنسان المغترب، للدين، وكان ثمة بواعث أخلاقية- كانطية المصدر قد استبدت به في هذه المرحلة على نحو صريح أو مضمّر. انظر بالمقارنة: ألتوسير- رانسييه، قراءة في رأس المال، الجزء الأول، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة، دمشق 1972، ص.ص 126-129.

وبالمقابل فإن الأهمية التي نعلقها على هذا المفهوم الفيشتي للأنا الممارسة ستحملنا من جهة ثانية على القول بوجود مسافة أقرب بين ماركس وفيشته منه إلى كانط. المفهوم الذي سيقود ماركس. كما نفترض، إلى تخطي الثنائية الكانطية الديكارتية الوعي-المادة، إلى النظر إلى الذات موضوعاً والموضوع ذاتاً. مع العلم أن ماركس في العائلة المقدسة لا يكف عن الاستعانة بهذا المفهوم في رده على الأنا الفردية لدى شتيرنر M.Stirner في الوقت الذي ينتقد فيشته فيه لاختزاله كل موضوعية إلى مجرد ذاتية مستنداً في ذلك على التصور السبينوزي عن الجوهر كأساس ضروري لفهم المادة على الأقل حتى هذا الوقت.

بناءً على ما سبق سنجد أنفسنا ثانية مدعوين إلى إعادة النظر في «الإشكال الأنطولوجي» الذي ابتكره إنغلز حول علاقة المادة بالوعي وأسبقية أي من الحدين في مقاله: ثودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، هذا الإشكال الذي شاع في الأدبيات الفلسفية الماركسية، الذي نرجح أنه إشكال أبستيممي طرحه إنغلز من زاوية النظر إلى تاريخ الفلسفة قبل مادية ماركس لا إلى الوجود. حيث برز هذا التمييز العلائقي لاحقاً في تلك الأدبيات وكأنه عودة لتكريس ثنائية ديكارت. وبدت مادية ماركس وكأنها عودة للثنائية الميتافيزيقية، المادة من جهة، الوعي من جهة أخرى. هكذا في عزلة تامة، مفصولة عن بعضها بهوة واسعة لا يمكن تجاوزها إلا من قبل ذات الفيلسوف المفكرة. ومعلوم أن



ماركس نفسه كان ينتقد تابعيه الذين عجزوا عن تجاوز الثنائيات المادة- الوعي، الذات- الموضوع، الروح- الجسد، الممارسة- الموضوع. وكما يشير فروم E.Frome لا يبدو أن ماركس قد اهتم بالعلاقة السببية بين المادة والوعي «الشاهد الأخير: فروم، ماوراء الأوهام، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار للناقدية 1994. ص 44.

انظر بشأن موقف ماركس من سبينوزا مناقشة: بندرش زلني، منطق ماركس، ترجمة تامر الصفار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق 1990، ص 241 ولاحقاً.

(9) ه. ماركيوزة، نظرية الوجود عند هيغل، ترجمة وتقديم إبراهيم فتحى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1990، ص 45.

(10) ه. ماركيوزة، العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970، ص 92.

(11) زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة، 1970، ص 186.

(12) جان هيبوليت، دراسات في ماركس وهيغل، مرجع مذکور، ص 163.

(13) ولتر ستيس، فلسفة هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، تقديم د. زكي نجيب محمود، دار الثقافة، القاهرة، 1975، ص 495.

(14) ماركيوزة، العقل والثورة، المعطيات السابقة، ص 33.

(15) الشاهد وارد لدى ماركيوزة، العقل والثورة، المعطيات السابقة، ص 109.

(16) يستتج فريدريك إنغلز أن هذه الموضوعية، التي سنأتي على ذكرها كاملة، كانت في الظاهر تبريراً لكل ما هو موجود، كانت بركة فلسفية للاستبداد، والدولة البوليسية. انظر بهذا الخصوص إنغلز، لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية. ضمن ماركس-إنغلز، مختارات في أربعة أجزاء، الجزء الرابع، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1987، ص 9.

(17) ج. لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الأول، مرجع مذکور، ص 124. قارن ذلك مع هوامش وتعليقات الفصل الأول، الصفحات الأولى.

(18) انظر: ك. لوفيث، من هيغل إلى نيتشه، ج1، تعريب ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق 1988، ص 68.

(19) ف. هيغل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1974، ص 40.

(20) يندريش زلني، منطق ماركس، المعطيات السابقة، ص 203.

(21) انظر: غارودي، فكر هيغل، ترجمه وقدم له إلياس مرقص، دار الحقيقة- بيروت 1983، ص 251.

(22) انظر لمزيد من الإيضاح كتاب: جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، مرجع مذکور، الصفحات 325-326-327.

(23) غارودي، كارل ماركس، مرجع مذکور، ص 19.

(24) شبه فورستر Forster وهو أحد تلامذة هيغل، الوضع الفلسفي بعد وفاة المعلم بإمبراطورية إسكندر وكتب قائلاً: مامن وريث كان ليعتلي العرش، سوى بعض الحكام المستبدین الذين كان عليهم أن يقسموا الأقاليم فيما بينهم» أنظر: - Mcllellan (D.), *The Young Hegelians And karl Marx*, .....P.1.

(25) Mcllellan (D.), *Marx Before Marxism*, Pelican Books, London 1972, P.36.

من جهته يرى رينيه سيرو R.Serreau: أن الاختلافات بدأت بالظهور داخل المدرسة الهيجلية ابتداء من 1829 أي قبل موت هيغل بعامين، وكانت تدور أساساً حول المسألة الدينية، وهذا يتطابق مع تاريخ صدور كتاب غوشيل Goschel، حكم موجزة حول الجهل والعلم المطلق في علاقتهما مع الدين المسيحي، الذي دافع فيه عن عقيدتي الذات الإلهية وخلود النفس. وفي عام 1830 صدر كتاب فويرباخ، خواطر حول الموت والخلود. بشر فيه علانية بالحلولية وأنكر خلود النفس. لكن هذا الانقسام لم يظهر إلى السطح علانية، ولم يشرع بالحديث عن يمين ويسار هيغليين وجناح متوسط بينهما إلا بعد صدور كتاب شتراوس D.Strauss (حياة يسوع) 1835. ويصف ميشيليه اللوحة على النحو التالي: اليمين يمثل، غوشيل، غابلر، فون هايننغ، اردمان، شادر. الوسط يمثل روزنكرانتس ومارهاينكه

وميشيليه. أما اليسار فيمثلته شتراوس وفويرباخ والأخوان باور، وماركس، وشتيرنر، انظر: رينيه سيرو، هيفل والهيفلية ترجمة نهاد رضا، بيروت د.ت، ص. ص. 63-64.

(26) إنغلز، لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، المعطيات السابقة، ص ص 15-16. قارن مع: أوغست كورنو، ماركس إنغلز: حياتهما وأعمالهما الفكرية، الجزء الأول، مرجع مذکور، ص 146.

(27) See: Mclellan (D.), *The Young Hegellians And Karl Marx*, .... ,P. 3-4.

(28) كارل لوفيث، من هيفل إلى نيتشه، ج1، مرجع مذکور، ص69.

(29) أوغست كورنو: ماركس وإنغلز، الجزء الأول، مرجع مذکور، ص 147.

(30) كارل لوفيث، من هيفل إلى نيتشه، ج2، ترجمة ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق 1988، ص 113.

(31) فويرباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1975، ص 268.

(32) فويرباخ، أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة بيروت 1975 ص 189. الأطروحة (1).

(33) Feuerbach (L.), *The Essence Of Christianity*, trans. by G.Eliot, published by Harper Co., New york 1957, P. 118.

يجاري فويرباخ في هذا الرأي فولتير في قوله: إذا كان الله قد خلق الإنسان على صورته ومثاله، فإن الإنسان قد ردها له أي أن الإنسان أيضاً قد تصور الله على صورته ومثاله. - الشاهد من القاموس الفلسفي لفولتير. انظر كتاب: حسن حنفي، قضايا معاصرة، الجزء الثاني؛ في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت 1982، ص 93-94.

(34) فويرباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، المعطيات السابقة، ص 269.

(35) Feuerbach (L.), *The Essence Of Christianity*, .... , p. 226.

(36) Ibid, p. 80.

(37) فويرباخ، أصل الدين، ترجمة د. أحمد عبد الحلیم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1991، ص 44.

(38) فويرباخ، أصل الدين، المعطيات السابقة، ص 71.

(39) Feuerbach (L.), *The Esseeence OF Christianity*, ..., p.p.29-30

(40) Tuler (R.), *Philosophy And Mith in Karl Marx*, ....., p.88.

(41) Feuerbach (L.), *The Esseeence OF Christianity*, ....., p 281.

(42) Ibid.,..., P.13.

(43) Mcllellan (D.), *Marx Before Marxism*, ..., P. 37.

(44) ك. لوفيث، من هيغل إلى نيتشه، ج2، مرجع المذكور، ص 121.

(45) Kolakowski (L.), *Main Currents OF Marxism: the Founders*, Vol. I, Trans. By P.S. Falla, Oxford University Press, 1982, P. 84.

(46) Mcllellan (D.), *Marx Before Marxism*, ..., P. 37.

(47) Mcllellan (D.), *The Young Hegelians And Karl Marx*,..., P.63.

(48) اوغست كورنو، أصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبد المنعم

مجاهد، دار الأدب، بيروت 968، ص 77.

(49) See: Mcllellan (D.), *The young Hegelians And Karl Marx*,..., P.62.

(50) Ibid., P.59.

(51) Mcllellan (D.), *Marx Before Marxism*,..., P.76.

(52) Mcllellan (D.), *The Young Hegelians And Karl Marx*,..., P.P.55-56.

(53) Ibid., P.P.65.

(54) يمثل القرن التاسع عشر الألماني، الامتداد الفكري للقرن الثامن عشر، قرن التنوير والعقل. وقد شاء مفكروه الألمان حتى هذا الوقت أن يتابعوا عمل الثورة الفرنسية، لكن على صعيد الأفكار فحسب. مستبدلين منطق المقصلة والثورة بمنطق السيورة والجدل. وظنوا مثل إله الإنجيل أن بوسع الفكرة-الكلمة- أن تخلق الثورة والمقصلة معاً. ولعل الفارق بين المسيرتين على جانبي الراين، كما شاء الشاعر الألماني هاينريش هايني-الذي كان معنياً بإقامة التوازي والمقارنة بين التطور الروحي لألمانيا والتطور السياسي والاجتماعي لفرنسا- أن يوضحه للفرنسيين، هو في المحصلة الفارق بين الحلم والواقع، بين اللاتزمّن والتجاور المكاني، بين التأمل النظري والممارسة التاريخية، بين جدوى نقد الأفكار وفعالية المقصلة، بين كانط وروبيسبير M.Robespierre «فكلاهما-كما يقول هايني-أغواه

ممارسة الأرهاب والتدمير بحق الماضي وأشياؤه، أفلح الأول في إعدام إلهه، في حين انضرد الأخير بقتل مليكه»

توضيحاً لذلك، فقد كان هايني ينطلق من قناعته بأن الإصلاح الديني البروتستانتي في ألمانيا أعتق الدولة من هيمنة الكنيسة ومنح الناس حرية التفكير والاعتقاد، وفي دوره هذا يماثل إلى حد ما مع دور التوير الفرنسي. وواصلت الفلسفة الألمانية ممثلة بكانط وفيشته وهغل هذا الدور وأنجزت عملاً موازياً لعمل الثورة الفرنسية وأفكار دانتون J.Danton ورييسبير، ومن هذه الناحية أطاحت بأساس النظام الشيوقراطي، بإعلانها «موت الله». وهذا كله لايشكل سوى جزء من مسيرة التحرر الكلي الشامل للإنسانية، ولهذا اعتقد هايني ومن بعده موس هيس وبقية اليسار الهغلي، أن من شأن تكامل الفلسفة الألمانية والثورة الفرنسية، أن يحقق ثورة شاملة لا في المؤسسات الدينية والسياسية فحسب وإنما أيضاً في المجتمع.

لمزيد من الاطلاع انظر: هاينريش هايني، في تاريخ الدين والفلسفة، ترجمة وتقديم صلاح حاتم، دار الحوار، اللاذقية 1988، ص.ص 104-105.

(55) كورنو، ماركس وإنغلز، الجزء الثاني، عربيه جورج طرابيشي، دار الحقيقة، بيروت 1972، ص 71.

(56) زلني، منطق ماركس، مرجع مذكور، انظر ص 263.

(57) ا. كورنو، ماركس وإنغلز، الجزء الرابع، عربيه الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1975، ص 218.

(58) انظر: ك. لوفيث، من هغل إلى نيتشه، ج2، مرجع مذكور، ص 147.

(59) انظر: المرجع نفسه، ص 148.

(60) كالفيز، تفكير كارل ماركس: نقد الدين والفلسفة، مرجع مذكور، ص 136.

(61) Mcllellan (D.), *The Young Hegelians And karl Marx, .....*, p. 121

قارن مع: يندريش زلني، منطق ماركس، مرجع مذكور، ص 228.

(62) كورنو، ماركس وإنغلز، الجزء الثاني، مرجع مذكور، ص 36.



## الفصل الثالث

---

مفهوم النقد ،  
ونقد الدين لدى ماركس .





احتلت موضوعة النقد مركز التفكير لدى كارل ماركس، ومن هذا المنطق كتب رانسييه J.Ranciere عن صواب يقول: «إن مفهوم النقد نجده ماثلاً في مؤلفات ماركس كلها، واستعمله في لحظات تطور تفكيره كلها، للدلالة على فعاليتها النوعية»<sup>(1)</sup>. بيد أن هذا الإقرار ينبغي ألا يحملنا على الاعتقاد بثبات محتوى هذا المفهوم ومغزاه. على النقيض من ذلك إنه يوحى بالطابع المتغير والنسبي لمضمونه وفحواه، المقترن اقتراناً وثيقاً بمسار التطور الفكري الذي نجد تعبيراً عنه في آثار ماركس كلها. بإزاء ذلك يبدو عصبياً على الفهم أن نفصل معنى هذا النقد عن حركة فكر ماركس الحية ومضامينه.

نجد تكثيفاً لهذا النقد وتجسيداً له في صميم النسق المعرفي والكل الفلسفي لماركس، فضلاً عن ديالكتيك المنهج، ومن هذين الموقعين تحوّل إلى فعالية لمواجهة العالم القائم، أداة للشجب والإدانة ومن ثم التغيير؛ فعالية تتشبث بوظيفة تعرية الأوضاع اللاإنسانية اللاعقلانية عبر كشف تناقضاتها وتحديدها وإعلانها، وتعميق الوعي بها برفعها إلى مستوى التناقض العام. وتميّز غالباً بالصرامة وقوة الاندفاع الهائلة لتقويض الآخر. الموضوع وتفكيكه.

هذه الصياغة البالغة العمومية، لا تعني البتة الحكم النهائي أو الناجز، على ممارسات ماركس النقدية ولا تفصح عن كل صيغ النقد ووظائفه لديه، ولا تكشف بالتالي عن كل مقاصده. حتى نتوخى ذلك لا بد لنا من أن نجنح إلى طرح نقطة البدء في هذا المسار النقدي لدى ماركس، وهو ما يهمننا في هذا السياق، نعني علاقة النقد بموضوعه.

في البدء كان النقد، وقد اقترن في نشأته بنقد الدين. ولنسلم أولاً بأن العدول عن أخذ إحدى الفكرتين بالحسبان في هذه البداية. يعني إلغاء للأخرى. والواقع أنه من الممكن النظر إلى هذا القران، الذي تمّ، لا على أنه تعبير مجرد عن نزوع إلحادي، كما سيتضح؛ بقدر ما يفسر الطابع العملي لمسألة نقد الدين في عصر ماركس وقتئذ، الأمر الذي من شأنه أن يوضح كذلك سر اهتمامه المباشر والمبكر بالدين ونقده على هذا النحو. وإذا كان هذا القران يضيء لنا الطابع التاريخي الملح لتلك المسألة، قبل أن يعلن ماركس نهاية نقد الدين وإعلان الطلاق بينهما، فمن السهل أن نفهم كذلك، كيف ولماذا، سبق نقد الدين في فكره نقد السياسة والاقتصاد... وحقيقة الأمر أننا ما إن نضع تفكير ماركس في سياقه النقدي - التاريخي حتى نكتشف أنه لم يكن مناهضاً للدين عموماً وبصورة مطلقة، بل إنه كان يقف ضد الوضع الديني لألمانيا القرن التاسع عشر، الذي هو دون مستوى التاريخ ودون مستوى النقد حسب تعبيره. وعلى ألمانيا في مثل هذه الحال أن تبدأ بنقد أوهامها الذاتية، حتى تنتهي إلى نقد أوضاعها الواقعية. إذ إن الوضع الألماني في عام 1843 لم يكن قد بلغ بعد، قياساً إلى التاريخ الفرنسي عام 1789. هكذا يستعين ماركس بالتاريخ الفرنسي الحديث عام 1789 لشرح مطالب التاريخ الألماني في أواسط القرن التاسع عشر. هنا يتحدث هابرماس على لسان ماركس عن فكرة «تعاصر اللامتعاصرات»<sup>(2)</sup> على جانبي الرايين. إن التصور عن ضرورة الانتقال إلى التاريخ الحديث، الذي ينبغي أن تحققه ألمانيا حتى تبلغ مستوى التاريخ، يستند إلى حدس ما كان يبدو لماركس ولبقية اليساريين الهيفيليين، حركة عقلانية ومنطقية تعكس حركة تقدم المجتمعات الأوروبية الأكثر نضجاً. وفي ضوء ذلك كانت ألمانيا تبدو وكأنها تتخذ المسار نفسه وإن يكن على نحو متأخر نسبياً، وفي قول آخر، تبدي ميلاً إلى محاكاة تاريخ الآخر. ومن هنا نفهم إعلان ماركس، أن نقد الدين هو مقدمة وشرط لكل نقد لاحق للواقع الألماني، أي مقدمة للانقلاب السياسي مثلما كان الحال في فرنسا.

بموازاة ذلك ينشأ اعتقاد آخر مؤداه أن ماركس شأنه شأن معظم الهيجليين الراديكاليين كان يهدف إلى أن يمنح الإنسان وضعاً يليق به في هذا العالم، ولأجل ذلك اتجه على منوال النقد الفرنسي ومطالبه إلى إثبات أن المجتمع الأرضي لا مملكة السماء، هو مصدر الخير والشر، وأن الإنسان هو الحامل للقيم. فما إن نقض تعريف الخير والشر والقيم الأخرى المستندة إلى الأوامر الإلهية حتى تؤكد ضرورة اختبار جدواها في ضوء مصلحة الإنسان. هنا يختفي المصدر المفارق، المتعالي للقيم، لنمائل بينها وبين حاملها الإنساني، الذات الواعية الحرة والمسؤولة. وبهذا الاعتبار فإن هذا النقد عموماً، في الحدود المشار لها هو التكملة المباشرة - محاكاة ألمانيا ضرورية إلى حد ما - للنقد الذي مارسه مفكرو التنوير الفرنسي في القرن الثامن عشر، وهو في نفس الوقت تجاوز لهذا النقد وانفصال عنه إلى المدى الذي لا يكفي فيه ماركس باتخاذ دوائر اللاهوت والدين موضوعاً له، وإنما يندفع إلى تقويض العالم القائم والنظام الاجتماعي الكفيلين ببقاء مثل تلك الأوهام اللاعقلانية ويضمنان استمرارها. إن ماركس في هذا الصدد لا يتخطى النقد الفرنسي فحسب، وإنما النقد الألماني السابق عليه أيضاً بتوسيع نطاق هذا النقد ووظيفته. إنه في صيغة أكثر ألمانية وتحديداً ينصب لا على أفكار الذات فحسب وإنما على أوضاعها، وهنا يكمن مغزى الثورة الكوبرنيكية التي حققها ماركس على صعيد الفلسفة، إنه يتخطى النقد الكانطي الذي انصب على مبادئ المعرفة بالذات إلى نقد الشروط الاجتماعية والتاريخية للمعرفة. يشرح ف. إنغلز هذا الموقف في إحدى رسائله الباكرة متسائلاً: لحد الآن يبرز السؤال دائماً، مَنْ هو الله؟ وقد أجابت عليه الفلسفة الألمانية على النحو التالي: الله هو الإنسان وقد قبض على حقيقته. ويتابع إنغلز: يجب على الإنسان الآن أن يرتب العالم بطريقة إنسانية حقاً ووفقاً لمقتضيات طبيعته وبذلك يكون قد حلّ لغز عصرنا». وفي مقطع آخر كتب يقول: لقد استدعى اكتشاف الفلسفة الألمانية، بأن الله هو الإنسان، إعادة ترتيب للعالم تسمح للإنسان بأن يجرب فيه أن يكون كائناً شبيهاً بالإله»<sup>(3)</sup>.

جدير بالملاحظة أن الشاهد الأخير يحدد كذلك الحقل النظري، الذي تحرك النقد في إطاره واتسم بطابعه. لقد استمد منه هذا النقد لا مسأله الرئيسة فقط، وإنما أيضاً تنظيمه وبناءه، ونعني حقل الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، في فترة محددة من تاريخها، الأمر الذي سيدعو ماركس في فترة لاحقة إلى الإقرار بأن النقد الألماني، بعكس النقد الفرنسي، لم يفادر أرض الفلسفة في صيغتها الهيغلية، وبأن إنجازه الفعلي يتمثل في نقد اللاهوت والدين، فضلاً عن التصورات الأخلاقية والميتافيزيقية الأخرى، مما يعني بالنسبة إليه حالئذ، وحتى يصبح النقد في خدمة التاريخ ضرورة أن يتقدم إلى نقد ما هو قائم، بدلاً من الاقتصار على نقد تظاهراته الروحانية المجردة. ومعها يكتشف ماركس ضرورة ارتباط النقد الفلسفي بالنقد السياسي والاجتماعي.

إن فعالية ماركس النقدية وآراءه تلك لم تخرج هكذا، دفعة واحدة وبوحي من لا شيء، أو دون مقدمات. ولننوه بأنه لم يخصص أثراً بعينه لنقد الدين، يمكن الركون إليه بوصفه جماع النقد أو خلاصته. وهذا ملمح رئيس من ملامح ممارساته النظرية النقدية للدين. وإنما يمكن تقصي أفكاره وآرائه في شأيا نصوصه الفلسفية المختلفة ومتونها، وقد تبعثرت على نحو يقتضي منا إعادة تشكيل نصه النقدي للدين وتنظيمه، بل وترميمه باستطاق ما غيب منه أو غاب.

وبالمقابل لا يمكن لهذه النزعة النقدية أن تغدو واضحة لنا تمام الموضوع، إذا اكتفينا بالأعمال اللاحقة أو السابقة على أطروحات حول فويرباخ 1845 أو البيان الشيوعي. وفي الواقع يمكننا أن نسلم بأنه لا يمكن أن نكتشف صيغتها الأولى ومقدماتها التأسيسية ما لم ننتقل من تلك الأعمال الباكرة. وهنا نعتمد بصورة مضمرة، وبحذر شديد، التصنيف الذي غدا شائعاً لآثاره إلى حقتين متمايزتين نسبياً، مرحلة الشباب ومرحلة النضج والكهولة، رغم أن مثل هذا التصنيف قد لا يخلو من التضليل إذا ترجمناه قطعاً، بفصله عن حركة نمو فكر ماركس المتصلة. وبهذا الاعتبار

يصبح جائزاً أن نستحضر النصوص الأولى والكتابات التي دونها في حقبة الفترة الممتدة بين عامي 1841. 1845، فهي تشمل إضافة إلى نصوصه الجامعية، المسألة اليهودية ومقالته في نقد فلسفة الحق لدى هيغل. النص والمقدمة، ومخطوطات باريس 1844 إلى جانب العائلة المقدسة 1844 الأثر الأول الذي دونه بالاشتراك مع فريدريك إنغلز<sup>(4)</sup>.

### النقد الذاتي النظري ، فلسفة وعي الذات النقدية .

لقد تواسح هذا النقد للدين من جهة أولى مع نقد ماركس التدريجي والمتواصل للفلسفة التأملية الهيغلية وتضاييف معها . فسجال ماركس مع الفلسفة ونقده لها هو في الوقت ذاته سجال مع الهيغلية ونقد لها . «إن الفلسفة في ذاتها في نظر ماركس وقبل كل شيء هي هيغل على ما يفترض هييويت، لقد قاد هيغل الفكر الفلسفي إلى نهاية مطافه، إنه الفيلسوف الأخير، الذي يكثف فكره ماهية الفلسفة كلها، وليس في وسع المرء أن يتفلسف حقاً بعد هيغل، وعندما ندحض هيغل فإنما ندحض الفلسفة نفسها، إن أزمة الهيغلية هي أزمة في الفلسفة ... وعليه سيطرح ماركس مشكلة الفلسفة بوصفها نفياً للفلسفة أو حذفاً له»<sup>(5)</sup>. وهكذا فقد وعى ماركس تجربة النقد الفلسفي عبر تناقضه مع النظام الهيغلي ومبده الأساس حول المصالحة بين العقل والواقع. ويكمن جذر هذا التناقض في نقد ماركس لما هو قائم في العالم الواقعي، ونقده للفلسفة القائمة، بمثابته فلسفة ختام التاريخ وغدت فلسفة مكتملة التطور كما أراد لها هيغل أن تكون. عندئذ راح ماركس يطرح مسألة إمكانية بداية جديدة، وإلغاء الفلسفة بما هي فلسفة العالم الكائن، الشائخة، والقضاء على كفايتها الذاتية. مما عنى خلق تعارض جديد بين الفلسفة والعالم، تعارض خصب، حينما تنصب الفلسفة من ذاتها وعياً ضد العالم وتعارضه مجدداً. في هذا الموقف يكمن مغزى نقد ماركس لفلسفة هيغل، النقد

الذي تمايز عن نقد اليساريين الهيفليين وتخطاه باكتفائهم بترميم الهيفلية من داخلها.

ارتبط نقد ماركس للدين من جهة ثانية بسجلاته المستمرة مع المدرسة الهيفلية في حقبة ما بعد هيفل. وبخاصة عندما تعاطى ماركس مع المناخ الفلسفي الذي نشأ بعد هيفل، حينما كانت مشكلة الطابع الديني للدولة البروسية تطبع النقاشات الدائرة. وكان رأي ماركس أن نقد الدولة البروسية وفلسفتها الرسمية يبدأ بنقد الدين، وهو شرط لازم لتحويل العالم فلسفياً. فالدولة البروسية المسيحية وبسبب من تبعيتها لوصايا السماء، كما كانت تعلن. إذ حتى هذا الوقت كان آل هوهنزولرن Hohenzollern لا يزالون يتلقون التاج من السماء وحدها، وكانوا لا يزالون بزعم غليوم الثاني Guillaume II يقدمون الحساب للسماء وحدها. هي نفي للدولة العقلانية التي تجسد الوعي الذاتي الإنساني وفلسفته النقدية، إنها دولة المؤسسات اللاعقلانية، والفلسفة النقدية تلغي وهم الاعتقاد بالانتماء إلى السماء، إلى العالم الإلهي وتوحد حقيقتها الأرضية. الدنيوية. من هنا ليس المهم في ألمانيا أن ننقد الواقع الإقطاعي المتخلف، وإنما فضح الوهم الفلسفي الأيديولوجي الذي يبرر هذا الواقع ويسبغ عليه طابعاً مطلقاً وأبدياً باختلاق تبريرات علوية دينية لهذا الواقع، إذن فالفلسفة الرسمية الشمولية، التي هي في خدمته، وخدمة الدولة المسيحية القائمة هي ما يجب تناولها بالنقد أولاً.

بمواجهة هذه المسائل النظرية الناجمة عن وضعية التنوير الألماني أخذ ماركس يؤسس لعلاقة الوعي بالواقع، على قاعدة انعتاق الفلسفة وتحققها أو تحرير العالم من اللافلسفة، وهذا ما تشرحه لنا نصوص أطروحة الدكتوراه، إذ يقول: «إن صيرورة العالم فلسفة، هي في الوقت نفسه صيرورة الفلسفة عالمية، لأن وعيها هو أيضاً فقدانها.. إن الفلاسفة بتحريرهم للعالم من اللافلسفة، هو في الوقت نفسه تحريرهم من الفلسفة، التي قيدتهم بوصفها نظاماً محدداً...»<sup>(6)</sup>.

انطلاقاً من «النهاية القائمة»<sup>(7)</sup> التي يتحدث عنها ماركس باتت مسألة تخطي الهيغلية، عبر إدماج الفلسفة في العالم وتحويلها إلى فلسفة للفعل، أي تصير عملية «وخلصاً روحية لعصرها» أمراً ضرورياً لمستقبل العالم الواقعي وعقلنته. فالفلسفة التأملية، التي كانت تقف حتى الآن خارج العالم، فقدت طابعها المثير والمميز، ومعها غدت الهيغلية، التي شاءت أن تكون حكمة واعظة للعالم - من خارجه أو فوقه - موقعها وتردت على نحو واضح. في هذا الوقت أخذ نبئى بقدوم زمن «تكون الفلسفة في اتصال، في علاقة تفاعل مع العالم الواقعي لعصرها، ليس داخلياً بمضمونها فقط وإنما خارجياً بتعابيرها أيضاً... إن الفلسفة بدأت تغدو فلسفة للعالم، وإن العالم بدأ يغدو عالماً للفلسفة»<sup>(8)</sup> ليس نظرياً وحسب و إنما عملياً. إن ماركس بتحليله لهذه العلاقة الديالكتيكية بين الفلسفة والعالم، إنما كان يستتبط أول تصور مفهومي للعلاقة بين الذات والموضوع، بين الوعي والواقع. مؤسساً بذلك لنقد الذات الصورية المجردة لدى اليسار الهيغلي ليردها إلى التضاييف مع الموضوع والتطابق معه، ولنقد التصور التأملي عن الموضوع الضروري، في العالم القائم، وبموجبها تتخذ الفلسفة طابع كلية جامعة مجردة، هكذا يميز ماركس نفسه عن تأملات هيغل في دور الوعي الذاتي، وعن تصوره للتطابق بين الذات والموضوع.

هنالك إذن نزعة ضد تأملية **Anti-Speculative** أخذت تتبدى في الحقبة الأولى لدى ماركس، قوامها التصادم مع العالم، عوضاً عن تلك التوفيقية المجانية، التي كانت الفلسفة الألمانية لا تزال تلهث بها وراء مزايا المصالحة، يتحدث ماركس بلغة مجازية فيقول: «في مثل هذه العهود، تكون للعقول نصف الشجاعة آراء مضادة لنظرات العقول العظيمة، وتعتقد تلك العقول - يقصد بذلك بعض الهيغليين - أن في وسعها صد الخطر وتعويض الأضرار بإنقاص قوى المعركة وبعثرتها، بإجراء تسويات مع الحاجات الواقعية. بينما تيميستوكليس Themistocles أقتع الأثينيين حينما كانت أثينا مهددة بالخراب بالتخلي تماماً عنها وهجرتها وإيجاد أثينا جديدة على

البحر، على أساس مبدأ جديد آخر»<sup>(9)</sup>، أي فلسفة جديدة كل الجدة، لم تعد الفلسفة بالمعنى السائد.

إن ماركس الشاب، ومنذ هذه البداية يأبى أن يكون مجرد هيغلي يعيش وصياً على تلك التسوية العظيمة، التي دشنها هيغل بين الواقع والسماء، بين الروح والعصر وحارساً لها. إن فيه من روح الرفض ما يمكنه ألا يخفي سخطه. هنا تكمن جذور الانتفاضة البرومثيوسية لدى ماركس ضد النظام الهيغلي. وازدراءه بحق تلك «المهمة العظيمة»<sup>(10)</sup> التي دسّها هيغل أمام الفلسفة الألمانية، ليعلم مع الخطوة الأولى نحو التحرر من التبعية لها: «إن الفلسفة النقدية في كفاحها ضد العالم، لا تقف فقط ضد هذا العالم وإنما أيضاً ضد الفلسفة، التي كانت تسوده حتى ذلك الحين»<sup>(11)</sup>.

بات واضحاً، لماركس أن الفلسفة، إذا كان لا بد لها من أن تتفصل عن ماضيها وتكفّ عن أن تكون وعياً مشوهاً أو زائفاً عن الوجود، أو خرافة عن العالم، فعليتها والحال هذه أن تكشف عن موقعها في قلب العالم، وتستعيد وحدتها النوعية وكيبتها الملموسة في التاريخ. بأن تثبت جدارتها بحق المواطنة في هذا العالم. والحال أن فلسفة هيغل غير واقعية ومضادة للتاريخ، وأصبحت مضادة لتطور العالم وتقدمه، بأن انفصلت عنه متخذة طابع الكلية الجامعة المجردة. هنا راح ماركس يتحدث عن نقطة الانعطاف التي انتهت إليها الفلسفة الشمولية لهيغل، ويخلص إلى ضرورة البحث عن الفكرة في الواقع نفسه؛ ويعني ذلك بالنسبة إليه تحقيق انزياح فعلي عن نقطة الانعطاف التي وصل إليها خط تاريخ الفلسفة، المستقيم والمستمر. ونجد هنا تناظراً بين هذا التصور، الذي يعكس موقف ماركس التاريخي، وبين تحليله لمبدأ انحراف الذرة عن الخط المستقيم عند أبيقور، الذي يجسد فيه الجوهر الروحي وأساس فلسفة الأخلاق لديه. فالسمة الأساسية لفلسفة الطبيعة لدى أبيقور وتمايزها عن فلسفة ديموقريطس في الطبيعة تتمثل في هذا المبدأ، مبدأ انحراف الذرة الذي هو رمز الوعي الفردي تجاه عالم الضرورة، وتعبيراً عن حريته بتحويل العالم. وينظر ماركس إلى ذلك



من زاوية استقلال الوعي الإنساني وحرية وإمكانية التأثير في العالم الذي تسوده الحتمية. ويتفق لديه مع مهام نمط الفلسفة النقدية الجديدة، التي ينبغي أن تحقق ذاتها في العالم وتصيّر عالماً فلسفياً. وهي في التحليل الأخير الفلسفة النقدية، التي هي فلسفته بالذات، يقول: «مثلما في تاريخ الفلسفة هنالك عقدة نقاط، تتخذ مبادئها المجردة طابع الكلية، ويحدث انقطاع في خطها المستقيم المستمر، ثمة لحظات عندما تدير الفلسفة فيها نظرتها نحو العالم الخارجي، لا كتأمل، لكن كشخص فاعل ممارس. للتأثير فيه عملياً. وتعتقد عندئذ صلاتها بالعالم، تهجر عالم الأرواح لترتمي بنفسها بين أحضان الأرض. هذا هو كرنفال الفلسفة.. ونظير ديوكاليون Deucalion، الذي ألقى الحجارة خلفه عندما خلق الموجودات الانسانية طبقاً للأسطورة، كذلك الفلسفة تلقي نظرتها وراءها متى تصبح قادرة على خلق العالم، لكن الفلسفة نظير برومثيروس Prometheus الذي سرق النار من السماء، عمد إلى بناء المنازل واستقر فوق الأرض، تمتد لتتسع كل العالم، وتقف ضد العالم الظاهر»<sup>(12)</sup>.

هذا التعارض بين الفلسفة والعالم وانفصالهما، يستتبع المذاهب الفلسفية الكبرى، التي تتخذ طابع كلية جامعة. ونجد تعبيراً عنه في الفترة المابعد أرسططالية، وكذلك حقبة ما بعد هيغل، إذ نجمت مذاهب ووعي الذات في الحالة الأولى، وفي الحالة الثانية انبثقت فلسفة اليساريين الهيجليين. الذين عجزوا في الوقت ذاته عن تخطي فلسفة هيغل، نظرياً وعملياً. واحتفظوا بالتالي بكامل عيوب المذهب التأملي المجرد ونقائصه لدى هيغل.

انطلاقاً مما سبق، يعيد ماركس طرح مسألة العلاقة بين الفلسفة والعالم، الوعي والواقع، الأمر الذي من شأنه أن يخلق تركيباً عقلياً وواقعياً، متناسقاً وملمساً من جديد، وهذا هو مغزى عودته لدراسة الفلسفات المابعد أرسططية في أطروحته للدكتوراه. وقد اعتقد أن من شأن هذه العودة أن «تضيء المشهد الفلسفي المعاصر له في مرحلة ما بعد هيغل،

عبر فحص الفترة المتأخرة من تاريخ الفلسفة الإغريقية»<sup>(13)</sup> وبوجه عام كان الهيفليون اليساريون يشعرون بحماسة شديدة تجاه أتباع أرسطو المتأخرين حينما «وعوا أنفسهم في الوضع ذاته نظير الإغريق بعد أرسطو.. وظنوا ثانية أن فلسفة الأرسطيين المتأخرين احتوت العناصر الجوهرية لفكر حديث.. والخصائص العقلانية لتتوير القرن الثامن عشر»<sup>(14)</sup>.

كان ماركس ينشد من خلال تحليله للفلسفة اليونانية في هذه الحقبة، تقديم تصور مفهومي للعالم يتشكل عبر نقد الوعي الفلسفي السائد، وهذا النمط الجديد من التفلسف بتناقضه مع الفلسفة القائمة والنظام الهيفلي كان يمضي أساساً عبر نقد الوعي الديني الذي يتمثله، بوصفها فلسفة استلبها هذا الوعي، إذ لا يمكن تحقيق الفلسفة تماماً دون الانتهاء من نقد الهيفلية ونزعتها الدينية الماثلة فيها، وهذا هو الباعث الثاني الذي وجد تعبيره في عودة ماركس لدراسة فيلسوفين ملحدتين وماديين من العصر الإغريقي المتأخر، نعني ديموقريطس وأبيقور. وكان الأخير بالنسبة إليه أعظم مستتير إغريقي وأول فيلسوف تجرأ على معاندة السماء ودعا إلى التحرر من التبعية لها بلا موارد. وتقييم ماركس هذا مغاير تماماً لنظرة هيفل وتحليله، الذي عدّ فلسفة أبيقور مجرد كلمات فارغة. إن أبيقور هو فيلسوف الوعي الذاتي الإنساني **Human Self- consciousness** في حكم ماركس، وهو ينتمي إلى خط برومثيروس الشهيد الأكثر مهابة في التقويم الفلسفي، وخصم جميع آلهة الأرض والسماء. وعدّ ماركس من شعاره الخاص شعار فلسفته النقدية التي بشر بها. ولذلك أعلن ماركس بوضوح: «إن الفلسفة لا تعدّ سراً أن اعتراف برومثيروس بكلمات بسيطة، أنا أكره جميع الآلهة، هو اعترافها الخاص وشعارها، ضد جميع الآلهة السماوية والأرضية، التي لا تعترف بوعي الذات الإنساني كإله أسمى، ولن يعترف بإله آخر إلى جانبه»<sup>(15)</sup>.

إن دلالة شعار برومثيروس هذا، الذي يمهّد به ماركس لأطروحته للدكتوراه، تكمن في تتوير الوعي الذاتي الإنساني وتحريره في مواجهة

حكمة هيغل؛ التي قيّدت الوعي الفلسفي النقدي إلى الواقع، مثلما قيد زيوس برومئثوس إلى صخرة العبودية في جبال أطلس. وينحاز ماركس بوضوح إلى النقد الذي يتخذ من الوعي الذاتي الإنساني أساساً له في الجذر، ويمائل بين زمنه القلق وزمن أبيقور. ويوحد بين العلائم التي تشهد بأن فلسفته ستتهدد بالدور النقدي، الذي نهضت به فلسفة أبيقور، ومن ثم لا ينبغي لهذا النقد أن يضل طريقه في اتجاه اللاعقلانية والتجريد. بل أن يثبت النقد الفلسفي الوعي الذاتي الإنساني الحر في العالم الواقعي، ويكرّس حقيقة حامله ويوحدها في هذا العالم. وبالاختبار الأخير، فإن النقد يستمد مسوغاته ويكتسب دلالاته من حامله، أي الذات المتفلسفة لا العكس، الذات القادرة على أن تمنح النقد شكل الممارسة الشمولية الحرة والعقلانية وتجعل منه قوة مادية تؤثر بوضوح في مجرى التاريخ وسيرورته. ورغم هذا فإن ماركس لا يقترح حتى هذا الوقت، على الأقل في بواكيره الأولى، فكرة إعادة بناء الواقع وتأسيسه باسم المبادئ الشاملة والوعي الكلي. إذ إن ما يحد من هذا النقد وطبيعته هو السلب، أي قوة تفكيك النظام القديم وتقويضه. ذلك قبل أن تتسع الهوة بينه وبين هيغل من جهة وتتفاوت مع الهيفيلين اليساريين في مراحل تالية من جهة أخرى. إن إضفاء الذات والوعي الذاتي على النقد يتوافق تماماً مع تعريف ماركس للنقد في مرحلة أطروحة الدكتوراه.

يقول ماركس: إن مبدأ الفلسفة الأبيقورية ليس علم الأشباح Gastrology كما يعنقد كريسيبوس Chrysippus، بل الحرية والحقيقة المطلقة لوعي الذات... لذلك فإن أبيقور هو الممثل العظيم للتتوير اليوناني وهو يستحق تقدير لوكريتيوس Lucretius:

عندما استلقت الحياة الإنسانية أرضاً، تحبو مذلة على مرأى أنظار الناس جميعاً.

هوت متحطمة على الأرض تحت وطأة ثقل الدين.

الذي تتوعد هيئته المروعة البشر الفانين من الأرباع الأربعة للسماء.  
 كان إنسان اليونان أول من رفع عيناً بشرية متحدية، أول من صمد  
 منتصباً ومتحدياً بجرأة وشجاعة. لم تحطمه خرافات الآلهة،  
 ولا البريق الباهر، ولا التهديد الهادر للسماء.  
 لذلك فإن الدين هوى بدوره متحطماً تحت قدميه، وعلونا نحن  
 بانتصاره إلى مستوى السموات.

ويعلق ماركس قائلاً: «.. لذلك فإن علوم الذرة بكل تناقضاتها لدى  
 أبيقور قد أنجزت واستكملت بوصفها العلم الطبيعي لوعي الذات. إن وعي  
 الذات هذا - تحت صيغة الفردانية المجردة - هو مبدأ مطلق، وقد حمل  
 أبيقور بذلك علوم الذرة إلى خاتمتها النهائية، التي هي فناؤها ومواجهتها  
 الواعي للكلية»<sup>(16)</sup>.

### النقد التحويلي - الجزئي.

على المرء أن يقلب افتراضات هيغل الأساسية رأساً على عقب، حتى  
 يتوصل إلى الحقيقة. لقد استفاد ماركس من نصيحة فويرباخ هذه في  
 تعاطيه مع هيغل. إن عملية القلب هذه التي يدعوها فويرباخ بالنقد  
 التحويلي Transformational Critic وقوامها قلب المحمول ذاتاً والحامل  
 موضوعاً، أصبحت صيغة تأسيسية لنقد ماركس للدين والسياسة في مرحلة  
 تالية، متابعاً في ذلك طريقة فويرباخ في قلب الفلسفة التأملية.

هكذا تعود إلى فويرباخ المبادرة أصلاً في غواية القلب، وهدف من  
 خلالها إلى إثبات ماهية الإنسان واستتباط مفهوم للنوع، ومن ثم وضع  
 تصوراً أنسياً وتجزير المذهب الإنساني وترسيخه. ويؤسس فويرباخ تلك  
 الصيغة انطلاقاً من مطلب عودة الإنسان إلى ذاته واتحاده مع نوعه. لذلك  
 اضطر إلى نقد الفلسفة التأملية الهيغلية، بعدها طرازاً آخر من اللاهوت أو

الوجود الديني، التي تقود جميع افتراضاتها ومقولاتها إلى تبديد حقيقة الإنسان وتكرس من اغترابه وتنتهي إليه.

طبق ماركس في مؤلفاته، نقد فلسفة الحق، ومخطوطات باريس 1844، والعائلة المقدسة هذا المبدأ مأخوذاً خلال هذه الحقبة بقراءة فويرباخ لوضع الإنسان ورغبته في البحث عن واقعه الحقيقي. ونحن حين نعلن هذا الاعتراف، باستمرار نقد ماركس التحويلي للهيغلية على خطأ القلب الفويرباخي، لا نعني بذلك - وبالضرورة - أنه لا يزيد على أن يتابع التصور الإنسي الأنثروبولوجي لفويرباخ بصدد دعاوى عودة الإنسان إلى ماهيته، وأن تطوره النقدي المقبل لمسألة اغتراب الإنسان لا يخرج عن الحدود، التي يلخصها التصور الفويرباخي في هذا الشأن، وأن ماركس سيظل أميناً على ما كتبه فويرباخ عن المفهوم الماهوي للإنسان، مما يتعين عليه لاحقاً، وكما يخرج على هذا الوهم أو التصور الميتافيزيقي ويشق نقداً علمياً، أن يعلن القطيعة المطلقة مع مبدئه النقدي على نحو يبدو مناقضاً تماماً لموقفه النقدي الباكر؛ على افتراض أن مفهوم ماركس للإنسان، الذي يجب تحقيقه في الحاضر هو فويرباخي من دون لبس.

إن الافتراض الأول الذي نسارع إلى طرحه في هذا السياق يتمثل في «نفي علاقة ماركس مع الفلسفة الإنسانية التأملية المجردة، لأنه بدءاً من هذه الحقبة شرع في معارضة أوهام الكونية المجردة كمسلمة محضة وواجب عقيم»<sup>(17)</sup>.

إن نقد الدين من حيث يرمي إلى توحيد حقيقة الوجود الإنساني في واقعه الأرضي، يوضّح أن الكائن المتخيل الذي صورته كإله ليس في الجوهر سوى حقيقته، هو فقط صورة مثالية مقلوبة لذاته، يكفي عندئذ إعادة النظر في تلك العلاقة بين الطرفين وقلب الأدوار بينهما، حتى يتضح أمام عينيه أخيراً ما أمكن أن يكونه وما يجب أن يكونه ويطلق فيه الرغبة في أن يصبحه، عوضاً عن فقدان ذاته في الحلم الديني. يصوغ فويرباخ الموقف

الظاهر لهيفل على النحو التالي: «الإنسان هو الله الموحى: في الإنسان الجوهر الإلهي يدرك ذاته وينبسط. في خلق الطبيعة يخرج الله عن ذاته، يتخارج، له علاقة بما هو غير ذاته، لكن في الإنسان يعود إلى ذاته. الإنسان يعرف الله، لأن الله في الإنسان يجد ذاته ويعيها، يشعر بذاته كإله»<sup>(18)</sup>.

يتابع فويرباخ «هذه هي الحقيقة معكوسة، ويجب أن تقلب رأساً على عقب، إذ أردنا أن نرى الأشياء في ضوء النهار البسيط للواقع». الحقيقة الفعلية المقلوبة في عرض فويرباخ «أن الإنسان هو الله الموحى به» تصبح «الله هو الإنسان الموحى به...». إن الحالة الحقيقية هي ما يلي «إن معرفة الإنسان بالله هي معرفة الإنسان بذاته، بطبيعته الخاصة، حيث وعي الله هو - يكون وجود الله- في الإنسان، من هنا فإنه في وجود الله فقط وجودك أنت- الآخر، الذي هو مدرك بالنسبة إليك، الذي يقدم نفسه أمام وعيك هو ببساطة ما يقبع خلفه...»<sup>(19)</sup>. على هذا النحو التحولي النقدي يبسط فويرباخ ثنائية هيفل بصدد العلاقة بين الله والإنسان.

يقول فويرباخ في أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة: إن منهج النقد الإصلاحي للفلسفة التأملية عموماً، لا يتميز عن الطريقة التي استخدمت أصلاً في فلسفة الدين. يكفي فقط أن نجعل من المحمول الذات، ومن هذه الذات الموضوع والمبدأ. وبالتالي يكفي أن نقلب الفلسفة التأملية، كيما نحصل على الحقيقة الصريحة، الخالصة والعارية»<sup>(20)</sup>. كانت لهذه المحاولة الفويرباخية لصياغة الهيفلية قلباً، صدى عميق لدى ماركس الذي استقبلها بحماسة فور صدورها في شباط 1843. لكنه لم يقبلها على علّاتها وبلا تحفظ، فقط عدّ تقييمات فويرباخ ناقصة في مواضيع معينة. وما إن انتهى من قراءتها حتى بادر إلى الكتابة لروغه قائلاً: يبدو لي أن فويرباخ مخطئ في موقف واحد وهو في رأبي يعزو إلى الطبيعة أهمية أكبر مما ينبغي من السياسة، والحال أن الفلسفة الراهنة لا يمكن أن تصبح حقيقة ما لم تحقق تحالفاً مع السياسة»<sup>(21)</sup>.

كان أرنولد روغه أول من تصدى لنقد الفلسفة الهيجلية في وجهها السياسي، من بين الهيجليين اليساريين. وبهذا الاعتبار كان له تأثير خاص على ماركس عام 1843. في رده على رسالة ماركس السابقة كتب روغه في 3 آذار 1843 يقول: «إنني أوافقك على اتجاه فويرباخ الأحادي الجانب نحو الطبيعة، بيد أنه يتمتع أيضاً بحس سياسي مرموق وإن كان يرى أنه لا سبيل إلى العمل في ألمانيا غير طريق نقد اللاهوت. وصحيح أننا لا نستطيع أن نضرب صفحاً عن الدين، ولكن هنالك مناخاً سياسياً واقعياً، لا يطلب إلا أن يُثار وتُبعث فيه الحرارة»<sup>(22)</sup>.

هكذا يصبح منطوق ماركس النقدي بوجه عام، قائماً على هذه الطريقة التحويلية في الحقبة المعنية<sup>(23)</sup>. لكن بدلاً من أن يعمل ماركس على حصر تطبيقه على حقل جزئي هو الدين، راح يوسع إطار موضوعاته ليمتد ويتناول الدوائر الجزئية الأخرى، نعني حقول السياسة والاقتصاد والمجتمع، وبهذا الانتقال إلى الممارسة النقدية التعميمية، نكتشف لدى ماركس الطابع الوظيفي لنقد موضوع الدين. فالدين ليس موضوعاً للنقد من جهة الاكتفاء بإنكار الألوهية وإعلان الإلحاد، بل إن موضوع النقد، هو الدين من حيث هو شكل من أشكال اغتراب الإنسان، ومن حيث هو تواطؤ أيديولوجي مع السياسة والعالم القائم. وفي ضوء ذلك يحيلنا ماركس بصورة متكررة إلى تحليل العمل وشروطه في ظل الحضارة الحديثة ويدين اغتراب الذات الإنسانية عن طبيعتها وتخرجها وتشبيها **Refiction** في مجالات الدولة والمجتمع والاقتصاد، التي من شأنها أن تقود إلى إلغاء ذاته، فالمعرفة النقدية لدى ماركس تستهدف الشروط اللاعقلانية للوضع الإنساني، الوثيقة الصلة بمصير الإنسان وتستهدف تظاهراتها المجردة، ولذلك كان مذهب هيجل في الدولة هو موضوع النقد الرئيس، ومن هذا الموقف بالذات شرع يبحث بصورة مركزة في مسألة الدين والدولة وانتهى إلى نقدهما.

نلمح هذا التواشج بين نقد الدين في إطاره الاجتماعي والسياسي على نحو واضح لدى ماركس مع بدايات الانفصال بينه وبين الهيجليين

اليساريين، الذي وجد أنهم دفعوا بالإلحاد ونقد الدين إلى أقصى التجريد بعيداً عن الممارسة العملية ويتضح ذلك من رسالته إلى روجه في 9 تموز 1842 على أثر خيبته من موقف باور الذي كان يدفع بهؤلاء إلى مزيد من التطرف، وفي رسالته الأخرى إلى روجه 30 تشرين الثاني 1842 يبدي فيها رأيه بضرورة «أن ينقد الدين في نطاق المؤسسات السياسية لا أن تنقد المؤسسات السياسية في نطاق الدين... باعتبار الدين بذاته يخلو من أي مضمون، وبالنظر إلى أن وجود الدين مشروط بالأرض لا بالسماء، فمتى تم إلغاء الواقع المشوّه الذي لا يعدو الدين أن يكون نظريته، فإنه يزول»<sup>(24)</sup>.

إن ديالكتيك العقل، عند بلوغه نهايته مع عدمية شتيرنر، استنفد الاندفاع الذي أحياه في البداية، نعني مبدأ أي الذاتية والسلب، وكان يرمي إلى تقويض أركان عصره بوساطة النقد. إن تلك القوة السالبة أخذت تتهافت أمام قوة الدولة البورجوازية، التي نصبت من سيطرتها قوة شمولية أخرى، لها آخر على الفرد. تزامناً مع خلق وضع جديد وضع جديد يتسم بالانفلات من رقابة العقل، الذي افترض أن تتطابق معه. وبخلاف ذلك أخذت تميل إلى التعسف مع شيوع نوع من الحرية الصورية في حياتها. ولنلاحظ أن ماركس كان لا يزال راسخ اليقين بأهمية التطور العقلاني للمصير الإنساني، ولتحقيق ذلك كان لابد من حذف واستبعاد العناصر اللاعقلانية في هذا السبيل عن طريق النقد. وهو في هذا المضمار يتخطى أرنولد روجه وبقية زملائه الهيفليين، الذين كانوا ينظرون إلى تلك المهمة على أنها مجرد حركة انعتاق فكري، ويؤكد ماركس الذي كان يضي على النقد طابعاً عيانياً أكثر فأكثر، عقم هذا التصور، وعلى ضرورة أن يتحول النقد من مجرد إرادة إلى النشاط العملي. بمعارضة العالم القائم اللامعقول بوصفه موضوعاً وإخضاعه لنقد عميق وصولاً إلى المجتمع الجديد، مما يتيح إمكانية تحقيق الإنسانية الحقة. ويتابع ماركس هذه النظرة العقلانية العملية بافتراض أن التناقض القائم في أنماط الوجود الإنساني اللامعقولة، مصدره التعارض الموجود بين النظام السياسي القائم وبين الدولة العقلانية



الممكنة التحقيق. ومن هنا يأخذ النقد دوره وهدفه باستتصال كل ما هو لاعقلاني وباستتباط واقع جديد حقيقي من قلب الواقع الراهن. «ولم يكن نقد الموجود يبتغي لدى ماركس أن يعارض الموجود ذاته بمثال أعلى، بل أن تعين في هذا الموجود إمكانات تغييره بالذات وتحديد الطرق الفعلية لاطلاق هذه الإمكانية»<sup>(25)</sup>.

بهذه الطريقة أخذ ماركس يقرن النقد وتطور الفكر بتطور الواقع الفعلي، انطلاقاً من قناعته بأن الوقائع هي أقوى من الأفكار، وأنها لا تتغير لمجرد أن الأفكار تريد لها ذلك، فحل معضلة لا معقولة الوضع الإنساني يرتبط كذلك بالممارسة السياسية لا النظرية النقدية للدين فحسب. والنقد الفلسفي للدين عاجز في حد ذاته عن تغيير المؤسسات السياسية والاجتماعية القائمة من دون الارتباط بنقد الأوضاع الاجتماعية والسياسية.

إن النقد عموماً لا يكتسب جدواه إلا من خلال تجاوز ما هو قائم، ولا يرتدي فحواه الحقيقي إلا فيما ينبغي أن يكون عليه الواقع، طبقاً لمبادئ العقل، لا في أشكالها المتصورة المجردة، وإنما في تعييناتها المحسوسة، وفي هذه العلاقة النوعية يكتسب ماركس وجهة نظر جديدة تميز المنهج النقدي لديه.

كان ماركس ينظر إلى الحوليات الألمانية - الفرنسية ونزعتها النقدية بهذا المعنى، على أنها المترجمة لرغبات الحاضر وإمكاناته بصورة مضادة للحاضر نفسه. وقد صاغ ماركس بوضوح في رسالته إلى أرنولد روغه أيلول 1843 التي جرى نشرها فيما بعد في العدد الأول من الحوليات، تصوره عن المنهج النقدي. ولأهميتها نورد مقاطع مطولة منها، يقول: ... إن ميزة الاتجاه الجديد، هي عدم الاستتباب الدوغمائي للعالم، لكن عوضاً من ذلك محاولة اكتشاف العالم الجديد من خلال نقد القديم. حتى اليوم احتفظ الفلاسفة بمفاتيح (حلول) كل الأنغاز والأحجيات قاطبة في مكاتبهم، ولم يكن على البشرية الحمقاء والجاهلة بسر الفلسفة إلا أن تقفر فاهها حتى ترى حمائم

العلم المطلق تطير منه . الفلسفة أصبحت الآن دنيوية Mundane، والبرهان اللافت للنظر على ذلك يمكن أن يرى في الطريقة التي يتصل بها الوعي الفلسفي مع العالم ليس في علاقة خارجية فحسب وإنما داخلية أيضاً. وإذا لم يكن من شأننا بناء المستقبل وإرساء أسس نظام أبدي يصلح لكل الأوقات، فمن الواضح جداً ما يمكن إنجازه من مهام في الحاضر، إنه النقد الصارم والقياسي لكل ما هو موجود، النقد دون شفقة، الحازم، الذي لا يتردد إزاء نتائجه ولا أمام الصراع مع القوى السائدة.

من هنا، لا أحسب أن علينا أن نعلن شعاراً دوغمائياً، على النقيض من ذلك علينا أن نساعد الدوغمائيين على تكوين فكرة واضحة عن مبادئهم بالذات... إن المبدأ الاشتراكي الكلي لا يتخذ سوى مظهر واحد ألا وهو المتعلق بحقيقة الوجود الإنساني الواقعي، لكن ينبغي علينا أن نهتم بالمظهر الآخر، ألا وهو الوجود النظري للإنسان، وأن نتخذ من الدين والعلم.. إلخ موضوعاً لنقدهنا بالإضافة إلى ذلك نريد التأثير في معاصرنا، وخاصة معاصرنا الألمان. المسألة المطروحة هي: ما السبيل إلى تحقيق ذلك؟ لا جدال أن هنالك نوعين من الحقائق المقررة هما موضع الاهتمام الرئيسي في ألمانيا اليوم، أولاً الدين، ثم السياسة. ومنهما ينبغي أن تكون نقطة انطلاقنا، لا أن نعارضهما بنظام جاهز كما هو الحال في رحلة إلى إيكاريا على سبيل المثال.

وفي قناعة ماركس: أن العقل كان موجوداً على الدوام، لكن ليس دائماً في شكل عقلاني. وبالتالي في وسع النقد الانطلاق من أي شكل من أشكال الوعي النظري أو العلمي، ومن الأشكال الخاصة لوجود الواقع يمكنه أن يستنتج ويطور الواقع الحق الذي يؤلف هدفه النهائي. وما دمننا في صدد الحياة الواقعية، الدولة السياسية في جميع - أشكالها الحديثة - حتى عندما لا تجسد عن وعي مطالب الاشتراكية فإنها تشتمل على مبادئ العقل ومطالبه، إنها تفترض بقوة، وفي كل مكان العقل المتحقق، وبحكم ذلك تماماً تصبح - أينما كانت - في نزاع وتعارض بين وظائفها المثالية ومطالبها الواقعية.

من هذا النزاع بين الدولة السياسية وذاتها يمكن استخلاص الحقيقة الاجتماعية. فمثلما يلخص الدين النضالات النظرية للإنسانية، كذلك الدولة السياسية تلخص النضالات العملية لها. ومن هنا تعبر الدولة السياسية في شكلها الخاص، عن كل النضالات الاجتماعية، وجميع الحاجات الاجتماعية والحقائق...

ويضيف ماركس: ليس ثمة شيء يحول بيننا وبين ربط نقدنا بالسياسة، بالمشاركة في السياسة، وبالتالي الانخراط في معارك حقيقية، ونقطة البدء بالنسبة لنقدنا... هي أننا لا نواجه العالم ونعارضه كدوغمائيين بمبدأ جديد، قائلين له؛ هي ذي الحقيقة، فاركع لها، بل نشق للعالم انطلاقةً من مبادئه بالذات، القائمة أصلاً، مبادئ جديدة ونطورها...

وإصلاح الوعي يتوقف بالتحديد على أن نجعل العالم واعياً، أي نوقظه من حلمه عن ذاته، وأن نفسر له أعماله ذاتها. وعلى غرار نقد فويرباخ للدين، لا يمكن أن يكون هدفنا الأساسي سوى ترجمة المسائل الدينية والسياسية<sup>(26)</sup> إلى شكلها الإنساني -الواعي ذاتياً.

ويخلص ماركس إلى القول: إن شعار المجلة ينبغي أن يكون، إصلاح الوعي لا عن طريق العقائد الجامدة -الدوغمائيات- بل من خلال تحليل الوعي الصوفي الغامض، سواء في شكله الديني أو السياسي... وعندئذ سيكون واضحاً أن مهمتنا ليست رسم خط ذهني حاد بين الماضي والمستقبل، بل متابعة فكر الماضي، وسنجد أن الإنسانية لا تقوم بعمل جديد تماماً، بل تقوم بإنجاز العمل القديم وإكماله على نحو واع<sup>(27)</sup>.

يوصل ماركس في هذا النقد وجهة النظر، التي ترمي إلى فك السحر عن العالم وإزاحة النقاب عن أوهام العالم القديم عن ذاته، بفضح لا عقلانيته، وتمزيق هالة القدسية التي تكلل الواقع القائم وتقويض الأوهام التي تكتنفه عن وضعه. ذلك أن التخلي عن اللجوء إلى الأوهام الغامضة عن الواقع يعني إظهار عريه والتصريح عنه كما هو، وبهذا تكشف عن إمكاناته

بالذات، ونحرر قدراته الذاتية واندفاعاته الكامنة، نعني إطلاق الحرية لما هو مخبوء ومضمر ومقموع في هذا الواقع تحت غطاء هذا الوهم، الذي هو الدين، فما هو مقدس ومعلن، سائد ومسوخ، ليس سوى الوهم المزيف، وأما ما هو مدنس وقابع في الخفاء واستثناء، فهو الحقيقة.

إن ما هو أساسي في اعتقاد ماركس ونقده يتمثل في أن الدين هو عالم مقلوب يصبح فيه الواقع وهماً والوهم واقعاً. وحل هذه المعضلة متوقف على قلب مماثل للعلاقة التي دشنتها فويرباخ بين الله والإنسان، إذ جعل من الله محمولاً ومن الإنسان فاعلاً، وإذا ما سلمنا بهذه المعادلة فلا مناص حائل من نقد العالم القائم، الذي لا يعدو الدين أن يكون سوى نمط من الوجود الوهمي والمثالي له، إذ لا يمكن، كما يرى ماركس، فهم استمرار عالم يتجاوز عالمنا الأرضي، إلا من خلال العيوب الواقعية لهذا العالم الأرضي الواقعي. إن الطرح النقدي لدى فويرباخ يبدو متجاوزاً من خلال سؤال ماركس عن الأسباب التي تجعل النواة الأرضية الواقعية تحيط نفسها بهالة سماوية مقدسة؟ ولنلاحظ أن مثل هذا الطرح النقدي لماركس لا يمكن إنجازه إلا إذا سلم قبلاً بأن هذا العالم بما هو عالم، قد سبق أن صار دنيوياً كفاية.

على هذا النحو يعمق ماركس من نقده المادي للدين، بالانطلاق من تحليل التناقضات الواقعية والعلاقات الدنيوية المباشرة، التي تستدعي، هالة أو عالم سماوياً دنيوياً وتضمن استمراره في الوعي. من هنا يصبح نقد الدين الأخرى - السماوي نقداً لذلك العالم الواقعي - الدنيوي على نحو غير مباشر، نقداً للمجتمع الإنساني الذي يعد الدين صدى أثيراً له، نقداً لوضع يقتضي الدين عموماً ويحتاج إليه لاستكمال ذاته ويتيح له وعيها، وهو في كل الأحوال وضع تاريخي دنيوي.

لم تعد المسألة، إذن مجرد مسألة دينية، يمكن الاكتفاء بردها إلى مضمونها الإنساني مثلما هو الحال لدى شتراوس أو إعطاؤها دلالتها الإنسانية على منوال فويرباخ، أو حتى إلغاؤها بحذف الدين أساساً شأن

باور. وفي كل الأحوال تختزل المسألة في بعدها اللاهوتي، ولا يعدو النقد أن يكون عصياناً لاهوتياً، في تعبیر شتيرنر، أو مضاربات لاهوتية. إن نقد الدين ينبغي له أن يرتقي إلى مستوى النقد السياسي الملموس للدين، لا أن ينصب على الدين كتصورات وأفكار -رغم أهمية ذلك- فحسب، وإنما هو بالدرجة الرئيسة نقد للدين كوهم أيديولوجي سياسي في هذا السياق. إن ماركس هنا لا يفسر المسألة، نظير من سبقوه، انطلاقاً من وهم الفكرة بل يفسرها انطلاقاً من الوضع الاجتماعي التاريخي المحدد، الذي لا يعدو الدين -استطراداً- أن يكون إلا التعبير النظري الروحاني له، لا يمنح الإنسان إلا وهماً عن حاجاته الحقيقية الواقعية. الأمر الذي يضيف على نقده للدين في هذه المرحلة طابعاً نسبياً وتاريخياً، ينفي عنه صفة الإطلاق.

وما يعزز الاعتقاد الأخير أن ماركس كان يشير على الدوام إلى الطابع التاريخي المحدد لهذا النقد. وهو ينوّه في هذا السياق بالطابع القومي الخاص والملموس لمسألة الدين، التي تجد تجسيدا لها في الواقع الألماني أثناء هذه الحقبة. فتاريخ ألمانيا كما ظهر كان يلخص نظرياً الاستمرار الحقيقي للاغتراب الإنساني في الوعي والفكر، على نحو زائف ومجرد، في شكل وهم ديني، ويتخذ نقد الأيديولوجية، الدين وفلسفة الحق، جدارته المعرفية وضروراته التاريخية ومشروعيته، انطلاقاً من هذا الوضع بالذات. الذي بدأ كماض غابر للشعوب المعاصرة لألمانيا، وصورة كاريكاتورية عن تاريخها القديم. ولم يكن هذا الوضع يتناسب بأي حال مع الحقائق التي أخذ يفرضها هذا العصر، التي كانت حقائق عالمية على مستوى ومقاس التاريخ الحديث. في حين أن ألمانيا كانت لا تزال تجتر ببساطة تجارب عصر سابق، ظهرت عتيقة ومكررة، ومع ذلك كانت تفقد شيئاً فشيئاً الكثير من ماضيها وتقاليدها، التي لم تكن خليقة بالحياة الجديدة.

كان لا بد لألمانيا من أن تبدي اهتماماً أكبر بزمنها المعيش مباشرة، بوعي غربتها الحقيقية عن التاريخ الحديث. إنه على الرغم من تجاوزها الجغرافي للتاريخ الحديث، إلا أنها بالمقابل كانت نائية بالقدر نفسه عن

زمنها الحاضر، إنها على الرغم من أنها كانت تتقاسم مع الشعوب المعاصرة لها ماضيها إلا أنها بالمقابل كانت لا تشترك معها في حاضرها إلا على مستوى الفكر، ولأجل ذلك كان عليها أن تودع هذا الحاضر-الماضي بحزم ودون تردد؛ وكان على النقد لهذا السبب، أن ينقلب بطريقة غير مباشرة ضد العالم الواقعي القائم، وضد الفلسفة القائمة مباشرة. فالمهمة الموجودة أمام هذا النقد بالذات هي أن يوحد في كلية تاريخية جديدة وحدة الوجود والماهية، العقل والواقع، انطلاقاً من التمييز النقدي بين المطالب النظرية والحاجات الواقعية العملية. إن مثل هذا النقد للفلسفة الرسمية، للنظام السياسي والاجتماعي في ألمانيا في تعبيره الأيديولوجي، ما إن يحقق هذا الهدف، ويثبت جدواه الخاصة، حتى يتسامى إلى مستوى الأزمنة الحديثة ولن يعود دون مستوى التاريخ.

من هذا الموقع شرع ماركس في آذار 1843 يتجه إلى نقد فلسفة

الحق لدى هيغل *Einleitung Zu Kritik Der Hegeleshen Rechts Philosophie* بنية حل العلاقة بين المجتمع والنظام السياسي، التي اتخذت طابعاً تأملياً ولا عقلانياً لدى هيغل. ورأى أن هيغل الذي استطاع أن يمنح طابعاً سياسياً وأيديولوجياً لمنطقه، عجز بالمقابل عن تقديم تفسير منطقي وعقلاني للسياسة. وعلى نحو مماثل - إلى حد ما - لطريقة فويرباخ النقدية في حقل الدين، عمد ماركس إلى قلب المعادلة التأملية لهيغل، التي من خلالها حوّل المجتمع والواقع الموضوعي إلى نتاج ونمط وجود للفكرة وزيف بالتالي الطابع الحقيقي للأسرة والمجتمع والدولة، إذ حولها إلى درجات متعاقبة من الأخلاق الموضوعية، وصولاً إلى اعتبار المجتمع محمولاً والدولة ذاتاً فاعلة، وليس العكس. وما دام هيغل لا ينطلق من الذوات الحقيقية والواقعية، التي تؤلف العناصر المحددة لهذه الأخيرة يخلص إلى قلب العلاقة بين الذات والموضوع، بحيث يصبح المعين معيّنًا، والشارط مشروطاً، والمعرف معرفاً والمنتج إلى نتاج لمنتوجه. على النقيض من ذلك، يعيد ماركس ترتيب تلك العلاقة المركزية في فلسفة الحق لدى هيغل، بفرض حذف طابعها الوهمي

التضليلي وصولاً إلى تصور عقلائي لها. كتب في ذلك المقال، يقول: كما أن الدين لا يخلق الإنسان بل الإنسان يخلق الدين، كذلك لا يخلق نظام الدولة الشعب، بل الشعب يخلق نظام الدولة<sup>(28)</sup>.

في أواخر شباط 1844 صدر العدد الأول والوحيد من الحوليات الألمانية - الفرنسية. في هذا العدد ظهرت مقالة لماركس تحت عنوان نقد فلسفة الحق لدى هيغل - المقدمة، كانت استعادة لامعة وقوية للأراء الراديكالية حول الدين.

يعبر ماركس في ذلك المقال أوضح تعبير عن برنامج النقد، منطلقاً إلى ذلك من قناعته بأن نقد الدين، الذي أنجزه فويرباخ والهيغلون اليساريون، وأوصلوه إلى نتائج النهائية، هو مقدمة ضرورية لكل نقد اجتماعي وتاريخي لاحق. لقد مهد هذا النقد المقدمات الواقعية للتحرر الإنساني، بأن قضى على الشكل السماوي الوهمي للخلاص، وجعل الإنسان ينصرف إلى خلاصه الدنيوي بصورة فعلية ومباشرة، بأن حذف الدين بوصفه حقيقة العالم الآخر، أو بالأحرى أكد في نهاية المطاف أنه ليس هنالك عالمان بل واحد فقط، هو العالم المادي الحقيقي، الواقع الدنيوي، الذي هو بمعنى من المعاني فلسفي، أي تحقيق للفلسفة، وينبغي له أن يكون كذلك، بوصفها - الفلسفة - حقيقة هذا العالم. في حين أن الوعي الفلسفي في عالم الظواهر الهيغلي مغترب عن ذاته وجوهره. والحال أننا ما إن نقضي على وهم ما وراء هذا العالم حتى نباشر بفضح اغتراب الذات الإنسانية في صورها الدنيوية غير المقدسة، أي في المجتمع والدولة. ويتحول عندئذ نقد الدين واللاهوت إلى نقد للقانون والسياسة والمجتمع. في قول آخر: إن اغتراب الذات الذي كان منسوباً لدى هيغل إلى عالم الظواهر، ظهر ناقصاً وقاصراً في نظر ماركس، ولكي تحقق الذات الإنسانية وجودها بالفعل، ينبغي وقبل كل شيء نقد الأسس الأرضية للاغتراب عموماً، السياسي والديني...

على هذا النحو ينتهي نقد الدين لدى ماركس إلى نقد وضع ألمانيا السياسي المتأخر ومؤسساتها، عبر نقد فلسفتها الرسمية مباشرة، وبوجه خاص فلسفة الحق لدى هيغل. وحين يعلن ماركس موقفه النقدي بهذه الطريقة، فإنما ينطلق من قناعة بوجود مفارقة تاريخية تشكو منها ألمانيا، تتأتى على وجه الدقة من الاختلال والتفاوت بين الحاجات النظرية والمطالب العملية، بين الحاجات النظرية والشروط العملية لتحقيقها. لقد تم التخلص من عيوب الماضي ونقائصه في دول الجوار مثل فرنسا وإنكلترا عن طريق الكفاح السياسي والاجتماعي المباشر وتحقق فيها التقدم الاجتماعي الحديث. في حين أن ألمانيا قد بلغت هذا المستوى من التطور بالذات، وحققت تقدمها على مستوى الفكرة فحسب، بقوة فلسفتها. إن بؤرة العهد المعاصر يكمن فقط في الفلسفة الألمانية وبخاصة فلسفتها عن الحق والدولة، ويستدعي ذلك أن نقد التعبير الأيديولوجي النظامي عن الواقع السياسي والاجتماعي، أي نقد تلك الفلسفة وفلسفة الحق بالذات يكافئ مرتبة نقد المجتمع في أكثر صوره حداثة، إنه نقد لا يتناول الواقع الألماني القائم فحسب، وإنما أيضاً تظاهراته المجردة كما هي متحققة في المنظومات الأكثر تقدماً، مرتفعاً بذلك إلى مستوى النقد الحديث. لعل في شهادة ماركس نفسه أدق تعبير عن مقاصده النقدية كما صاغه في المقال المذكور إذ يقول: إن نقد الدين قد انتهى أساساً بالنسبة لألمانيا، والحال أن نقد الدين هو مقدمة لكل نقد... إن أساس النقد اللاديني هو التالي: الإنسان يخلق الدين، الدين لا يخلق الإنسان. الدين هو الوعي الذاتي والإحساس الذاتي للإنسان الذي لما يجد نفسه بعد أو أضع نفسه ثانية. لكن الإنسان ليس كائنًا محددًا قابلاً خارج العالم، الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع. هذه الدولة، وهذا المجتمع، يلدان الدين، العقيدة الخاطئة، لأنهما هما بالذات عالم خاطئ... من هنا النضال ضد الدين هو نضال غير مباشر ضد ذلك العالم الذي يشكل الدين عبيره الروحي... إن إلغاء الدين كسعادة وهمية بالنسبة للشعب، إنما يعني المطالبة بسعادته الحقيقية. إن مطالبة الإنسان بالتخلي عن أوهام وضعه إنما هي المطالبة بالتخلي عن وضع



يحتاج إلى أوهام. ومن هنا فإن نقد الدين هو، في البدء، نقد لوادى الدموع الذي يعدّ الدين هالته المقدسة... إن نقد أوهام الدين يجعل الإنسان يفكر ويفعل ويشكل واقعه بوصفه متحرراً من الوهم، كإنسان عاقل...

من هنا فإن مهمة التاريخ منذ زالت حقيقة العالم الماوراء - الآخر، هي تأكيد حقيقة هذا العالم، وأقرب مهام الفلسفة المباشرة الموجودة في خدمة التاريخ، بعد فضح الشكل المقدس من الاغتراب الذاتي هي فضح الاغتراب الذاتي في أشكاله غير المقدسة. وهكذا يتحول نقد السماء إلى نقد للأرض، ونقد الدين إلى نقد للحق، ونقد اللاهوت إلى نقد للسياسة....

الحرب على الأوضاع الألمانية بكل الوسائل! لأن هذه الأوضاع هي دون مستوى التاريخ، دون مستوى أي نقد، لكنها تظل موضوعاً للنقد نظير المجرم الذي هو دون مستوى الإنسانية، ولكنه مع ذلك يظل موضوعاً لحكم الجلاد، في الصراع ضد هذه الأوضاع، ليس النقد ولعاً للعقل، بل إنه الرأس الوله، ليس مبضعاً إنه سلاح... وموضوعه هو عدو، وهو لا يريد دحض هذا العدو بل القضاء عليه، ذلك لأن روح هذه الأوضاع قد دحضت. هذه الأوضاع في حدّ ذاتها ليست موضوعاً جديراً بالفكر، لكنها مجموعة الظواهر التي توجد بصورة وضعية بقدر ما هي وضعية. وليس النقد بحاجة إلى أن يوضح موقفه بشأن هذه المسائل، فقد صفى حسابه معها. والنقد يبرز بالتالي لا كغاية في ذاتها، بل كوسيلة، انفعاله الأساسي هو الاستنكار وفعله الرئيس هو الفضح...

.. النضال ضد المحتوى المحدود للوضع الألماني القائم، لا يمكن أن يكون عديم الفائدة، حتى بالنسبة للشعوب العصرية. لأن الوضع الألماني القائم هو الخاتمة السافرة (المعلنة) للنظام القديم، والنظام القديم هو العيب الخفي للدولة المعاصرة. والنضال ضد الحاضر السياسي لألمانيا هو نضال ضد ماضي الشعوب العصرية، علماً بأن أصدقاء ذلك الماضي لا تزال ترهق هذه الشعوب...

ومثلما أمضت الشعوب القديمة ما قبل تاريخها في الخيال، في الأسطورة، كذلك نحن الألمان نعيش تاريخنا المقبل في الفكر، في الفلسفة. نحن معاصرو الزمن الحاضر الفلاسفيون، دون أن نكون معاصريه التاريخيين. الفلسفة الألمانية هي الاستمرار المثالي للتاريخ الألماني في الفكر.

إن الفلسفة الألمانية للحق والدولة هي التاريخ الألماني الوحيد الذي هو في مستوى الواقع المعاصر الرسمي. وهكذا على الشعب الألماني أن يربط تاريخه المتخيل هذا إلى الأوضاع القائمة عنده (بشروط وجوده الفعلية)، وأن يسلط النقد لا على شروط وجوده فحسب، بل على امتداداته المجردة. خلاصة القول: أنتم لا تستطيعون أن تلغوا الفلسفة مالم تحققوها في الواقع...

إن نقد فلسفة الحق التأملية بوصفه خصماً حازماً للشكل السابق للوعي السياسي الألماني، لا ينخرط في ذاته، بل ينخرط في المهام التي لا يتوافر لأدائها سوى وسيلة واحدة هي الممارسة Practice.. إن سلاح النقد لا يستطيع؛ بالطبع، أن يحل محل النقد بالسلاح، والقوة المادية يجب أن تقلبها قوة مادية، لكن النظرية أيضاً تغدو قوة مادية متى استولت على الجماهير... تكون النظرية راديكالية، حالما تلمسك بجنر القضية، وبالنسبة للإنسان، الجنر هو الإنسان ذاته.. والبرهان الجلي على راديكالية النظرية الألمانية، وبالتالي على حيويتها العملية، إنما ينبثق من الإلغاء الحازم والإيجابي للدين كانت نقطة انطلاقها، إن نقد الدين ينتهي إلى هذا المبدأ: الإنسان هو أسمى كائن بالنسبة للإنسان.. حتى من وجهة نظر تاريخية فإن للانعتاق النظري بالنسبة لألمانيا مدلولاً عملياً نوعياً. إن ماضي ألمانيا الثوري إنما هو نظري، هو الإصلاح، وكما بدأت الثورة آنذاك في رأس راهب، كذلك تبدأ الثورة الآن في رأس فيلسوف.. وكما أن الفلسفة تجد في البروليتاريا سلاحها المادي، كذلك تجد البروليتاريا في الفلسفة سلاحها الروحي... من كل هذا ينجم أن تحرر ألمانيا الممكن والوحيد عملياً إنما هو التحرر الذي

ينبثق من مواقع تلك النظرية التي تعلن أن الإنسان هو الكائن الأسمى بالنسبة للإنسان... إن الانعتاق الألماني هو انعتاق للكائن الإنساني. رأس هذا الانعتاق هو الفلسفة، وقلبه هو البروليتاريا. الفلسفة لا يمكنها أن تتحقق إلا بإلغاء البروليتاريا. والبروليتاريا لا يمكنها أن تُلغى ذاتها إلا بتحقيق الفلسفة....<sup>(29)</sup>.

هذه المفارقات والتناقضات، التي راح ماركس يشخصها لا في الأنظمة المعرفية والعقائدية السائدة فحسب وإنما في الوضع الاجتماعي - التاريخي لألمانيا، كانت تمهد -من دون شك- لتحولات عميقة على صعيد أفكاره ومنظومة المفاهيم التي كان يتداولها. ففي هذا المقال يعبر ماركس عن جملة صياغات نظرية ومفاهيم لا تزال في بدايات تكونها، قل عنها إنها قلقة، متحركة وانتقالية، لكننا سنجدنا ماثلة بوضوح في كتاباته التالية على نحو أشد تنظيماً وتماسكاً، أكثر صلابة وإتقاناً، مثل مفاهيم: الطبقة، الإنسان، الممارسة، التاريخ... إلخ، يستحيل معها في هذا السياق، أن نرض ذلك البترالتشريحي الجذري والمصطنع على حركة فكر ماركس الحية وآثاره ومفاهيمه. إذ يتعذر، بلغة أخرى، افتراض أو تصور حقب مختلفة كلياً، تتجاوز إبستيمياً، وهذا ما يعيدنا إلى تصنيف ألتوسير لحياة ماركس الفكرية وتأويله لآثاره، المبني على مصادرة القطيعة **Epistemological Break** التي تزعم أن انتقال ماركس من الحقبة الأولى إلى الثانية كان يتم بالتضاد مع النظام المعرفي السابق ووحداته النظرية. وإن ماركس لم يكد يصل إلى المرحلة الأخيرة العلمية حتى تتكرر، بوعي منه أو دون وعي، لمشكلات المرحلة السابقة ومفاهيمها النظرية.

الخلاصة، أن ألتوسير يضعنا أمام خطابين لماركس متباينين تمام التباين: خطاب أيديولوجي هو عبارة عن خطاب إنساني -فلسفي أنتروبولوجي وغير علمي، وخطاب علمي لاحق<sup>(30)</sup> قائم على مفاهيم علمية دقيقة، بدليل أن منطق ومنظومة المفاهيم والقضايا، التي اشتمل عليها كتاب ماركس، رأس المال، كما يزعم ألتوسير، الذي دونه في المرحلة المتأخرة

العلمية، تختلف نوعياً عن مخطوطات 1844، وهي من أهم أعمال ماركس في المرحلة الأيديولوجية، المرحلة الباكورة.

يأتي عدم توفيق التصور البنائي لألتوسير عن تحقيق حياة ماركس وآثاره من مفهومه المركزي القائم على الصدع المعرفي، إذ تبدو حدود المفاهيم والمسائل النظرية لدى ماركس الشاب وماركس الشيخ ساكنة ومنغلقة نهائياً كالأسوار المحددة لسلطة إمبراطورية. إذ ليس بالإمكان إقامة تعارض تجريدي مصطنع بين العهدين، فهذا التقسيم الثنائي بمقدورنا تقسيم كل قسم منه إلى أقسام لا متناهية تبعاً للمصادر التي نرضها عليه. إن ماركس العهد القديم الأيديولوجي -الفلسفي هو في الحقيقة كذلك علمي بقدر ما، وفي نفس الوقت فإن ماركس العلمي على نحو خالص مشبع بالمطالب الأيديولوجية من تلك المرحلة وبال حاجات الفلسفية، الكونية، الأنطولوجية والوجودية التي لم يتخل عنها وغدت من سمات فلسفته، ويمنح هذه المطالب والحاجات نفسها تماسكاً إيجابياً. الموضوعية تقتضي النظر إلى الكل في وحدته وتنوعه، في حركته الحية. فالعهد الجديد ينبثق عن القديم ويواصله على نحو ما، وحقيقة العهد القديم وواقعيته تتمثل في أنه مهد للعهد الأخير، ولا يمكن بأي حال تصور هذا الأخير من دون تلك المقدمات، من دون هذا التفاعل المتبادل، هذا الانتقال الصائر الذي هو جوهر فكر ماركس وقوامه الذاتي. من هنا، وعلى النقيض من ذلك، نستعيز عن الصورة التحقيقية لألتوسير، بفكرة التحولات الاكتنافية التداخلية، ذات الطابع التعويضي، المرتبطة ارتباطاً شديداً ببنائية التكون المتصل، التي تتطوي على نظام علائقي -تفاعلي بين المفاهيم عوضاً عن علاقات منفصلة. إذ ليس ثمة حالة استاتيكية -سكونية منقطعة لمنظومة المفاهيم، وإنما لعبة من التفاعلات غير المنفصلة لمنظومة المفاهيم والأفكار، التي تتوالد وتتكامل داخل نسق معين في وحدة عليا، تبين كيف تصدر جميعها عن سابقاتها، استناداً إلى تاريخ تكون تلك المفاهيم، إنها سيرورة ببيان وإعادة تشييد مستمرة للمفاهيم والأفكار، التي تتوالد وتدمج في الكل.

الإشارات السابقة تتدرج في سياق تناولنا لمؤلف رئيس من مؤلفات ماركس خلال الحقبة الأولى، حرره خلال إقامته في باريس. وألقى اكتشاف ونشر المؤلف على يدي لاندسهت Landshut وماير Mayer في ليبزغ عام 1932 تحت عنوان: مخطوطات باريس 1844 الفلسفية الاقتصادية<sup>(31)</sup> ضوءاً جديداً على تكوّن فكر ماركس ومساره النقدي، وكانت مثاراً للعديد من المساجلات العميقة والدراسات، لما تزل مستمرة لحدّ الآن بصدد حركة فكر ماركس وتطوره. وعلى أية حال فإنّ مسألتنا الإنسان والاعتراب الإنساني تبدوان من أهمّ المواضيع التي تحفل بها نصوص هذا المؤلف على نحو كاف، وتكشfan الحجاب عن النزعة الإنسانية الواقعية لدى ماركس، لكن هذا الأمر سيظهر أكثر تعقيداً مما يتبين لهذه الوهلة.

لنستعد المقطع قبل الأخير من المقال السابق، ولنبدأ من حيث يرهن ماركس هذا النقد، نقد الدين -كي يكون جذرياً- بالمبدأ الإنساني، وواقع الحال أن هذا يظل ممكناً، وحتى أساسياً في تفكير ماركس، وعلى نحو واضح في مخطوطات 1844 كما نلاحظ. لكن بموازاة ذلك يظهر أن هذا المبدأ، الذي كان معروفاً في آثاره السابقة لم تقوضه توجهاته الاقتصادية والسياسية اللاحقة، بل جعلت من نزعة الإنسانية العينية أكثر عمقاً وصراحة، وإنّ تصوّره الجديد للإنسان كما يوضّحه في المخطوطات، ينشأ عن نقد متواز للنظرة اللا تاريخية لدى فويرباخ من جهة، وللتجريد التأملي لدى هيغل حول الإنسان من جهة أخرى، مرتكزاً في ذلك على مفهوم البراكتيس «الممارسة» الذي استتبّطه من تحليله للاقتصاد السياسي ونقده له، وكما يقول هـ. لوفيفر: فقد جاء الاستقصاء النقدي للاقتصاديات متكاملأً تكاملأً طبيعياً مع النزعة الإنسانية باعتباره تحليلاً للممارسة الاجتماعية، أي لعلاقات البشر العينية فيما بينهم، وفيما بينهم وبين الطبيعة<sup>(32)</sup>.

فإذا انتسب ماركس إلى نقد فويرباخ للدين ولللاهوت لفترات محددة، وتبنى صيغاً نموذجية فويرباخية في هذا النقد، فإنّ هذا لا يعني وبالضرورة

أن ماركس «تبني بلا تحفظ»<sup>(33)</sup> في السنوات 1843-1844 تلك الأنثروبولوجية، واتخذ منها بلا تردد استراتيجية وهدفاً نهائياً، بمعنى أن نقده على هذا الصعيد يكتفي باختزال ذاته في نقد فويرباخ الأنثروبولوجي، وأن نقده للدين لا يمكن أن يكون سوى نقد فويرباخي تماماً، ولا تعدو النزعة الإنسانية النظرية «التي اقترن بها ماركس هي إنسانية فويرباخ»<sup>(34)</sup> بالتمام والكمال، أو تحملنا في أحوال أخرى على التقرير بأن ماركس لم يتجاوز «عتبة الفلسفة الكانتية، التي ترى الإنسان من خلال مقولات أخلاقية ولا تراه كعلاقة اجتماعية مربوطة بتشكيكة اجتماعية محددة»<sup>(35)</sup>.

وعلى أية حال فإن رسالة ماركس إلى فويرباخ في آب 1844، توضح بصورة غير مباشرة درجة انحياز ماركس أو حدود انتمائه إلى فضاء النقد الفويرباخي، ينوّه ماركس فيها بأهمية الأساس الفلسفي الذي وضعه فويرباخ لمفهوم النوع الإنساني القائم على «وحدة الإنسان مع الإنسان، مبنياً على الاختلافات بين الناس، ومفهوم النوع محولاً من سماء التجريد إلى الأرض الحقيقية، وما هذا سوى مفهوم المجتمع». هكذا يقرأ ماركس إنسانية فويرباخ طبقاً لكتابه «مبادئ فلسفة المستقبل» و«جوهر الإيمان». ويؤكد ماركس من جهة أخرى في الرسالة ذاتها انحيازه إلى نقد فويرباخ الإنساني<sup>(36)</sup>، ويضم تفكيره النقدي إلى الأخير في حدود مواجهة فلسفة الوعي الذاتي النقدي المجردة لدى برونوباور الذي يستبدل الإنسان الفرد الواقعي العيني، بالوعي الذاتي المجرد، وسيواصل ماركس هذا المسار النقدي بالاشتراك مع فريدريك إنغلز في كتاب «العائلة المقدسة» تحت شعار «النزعة الإنسانية الواقعية».

يكمن مغزى هذه الرسالة، وإن كان ماركس لا يحدد الفرق الجوهرية بينه وبين فويرباخ بصورة مباشرة، في أن النقد الذي أنجزته الفلسفة الألمانية للدين بالتأكيد على ألوهية الإنسان الحقيقي-العياني، بوصفه مقدمة لكل نقد لاحق، لا ينبغي له أن يرتد ويتراجع إلى النقد المثالي

المجرد، الذي يروج له النقاد الهيفليون، إذ يلوذون بمقولات تأملية يستمدونها من حقل الخطاب اللاهوتي والدين أساساً، وهم بذلك لا يتجاوزون الفلسفة القائمة وإنما يقومون بحركة التفاضلية، بنوع من العودة إلى الفلسفة اللاهوتية في صيغة كاريكاتورية يبدون عاجزين معها عن القيام بمهمة النقد الحقيقية، وكما سيشيران -ماركس وإنغلز- في مقدمة العائلة المقدسة: «فإن النقد النقدي هو في كل النواحي دون المستوى السابق الذي بلغه التطور النظري الألماني»<sup>(37)</sup>.

إن فويرباخ يبقى في نظر ماركس «لاهوتياً نقدياً» في فكره، لكنه على كل حال خلق في نقده للدين والفلسفة التأملية مقدمات فكرية لتجاوز كل فلسفة تأملية -لاهوتية- وبالنسبة إلى ماركس فإن تصور فويرباخ عن الإنسان المحسوس -العياني يشكل مفتاحاً لفلسفة جديدة، ولأجل ذلك يتمثل ماركس المفهوم لينطلق منه ويتقدم عليه لاحقاً، دون أن يحتفظ بطابعه التأملي أو الطراز الأنثروبولوجي، الذي قدمه فويرباخ كما يبدو أحياناً.

يشير ماركس إلى هذا الأمر في مخطوطات 1844 مؤكداً أن فويرباخ: «أسس المادية الحقيقية والعلم الواقعي، بجعله العلاقة الاجتماعية (علاقة الإنسان بالإنسان) مبدأ قاعدة النظرية»<sup>(38)</sup>. إلا أن تصور فويرباخ الحسي يظل في اعتقاده تأملياً يستبعد التاريخ. وتجد هذه المعضلة حلالها لدى ماركس في النظر إلى الإنسان على أساس سيرورة الإنسان في التاريخ، معترضاً على الموقف اللا تاريخي التأملي. وبهذا المعنى يبرز «مفهومه للطبيعة الإنسانية بوصفها طبيعة دينامية فعالة.. مؤسس على أولوية ارتباط الإنسان بالعالم وبالإنسان وبالطبيعة»<sup>(39)</sup> في شكله العياني، لا التأملي المجرد. والحق أن هذا التصور يتخلل بوجه عام معظم أعماله التالية ويكتنفها، رغم التعديلات التي يدخلها عليه، التي لا تعني بأية حال تنازلاً عنه أو تخلياً...

نخلص من خلال هذا النقاش إلى الافتراض، أنه إذا كان لتصنيف

حياة ماركس الفكرية للنظرة البيوغرافية أو التحليلية له ما يبرره فهذا لا يستدعي بالضرورة، أن نفضله عن نسبه الحقيقي والشرعي، وبالتالي نعدده لقيطاً معرفياً لا ينتسب إلا لنفسه في شروط معرفية لا تخلو من التعسف، حتى يبدو علمياً. ليس هنالك ما يسوغ عد ماركس الناضج في حالة انفصام مطلق مع ماضيه ومقدماته، التي لا تعدو أن تكون أكثر من مجرد نزعات إنسانية أيديولوجية، شوهاء وزائفة، ينبغي طرحها جانباً، إلا إذا كانت هنالك معجزة لا تقل إعجازاً عن مثل هذا التصور، تفسر لنا هذا الانتقال المباغت من هذا الطور الأيديولوجي الإنساني إلى الطور العلمي الصرف، دون الإجابة عن سؤال كيف وعلى أي نحو... ١٩٩٥!

إننا قد نجد نماذج فويرباخية كافية للنقد في مخطوطات 1844 وغيرها، يعود السبب فيها إلى أن ماركس كان قد تبنى إشكالية النقد التحويلي الفويرباخي لهيغل التأملي، وبهذا المعنى فقط كان ماركس فويرباخياً، لكن الذات التي يؤسس عليها ماركس النقد، بوصفها ذات النقد، حامله، ليست هي ذات كانطية مجردة أو ماهية ميتافيزيقية متصورة قبلياً بالمعنى الفويرباخي الصرف، إنها أقرب ما تكون في جذورها إلى المفهوم الفيشتي عن الذات الممارسة وتطورها الخلاق.

وإذا ما ظهر أن تصور ماركس عن الإنسان، الذي يؤسس عليه مبدأ إنسانية الإنسان كغاية، لا يفتقر إلى المطالب الأخلاقية، فإنه ولا شك ناجم عن التعارض، الذي اكتشفه ماركس بين إنسانية الإنسان ووجوده في شروط المجتمع الرأسمالي، غير أنه بالمقابل لا يقدم على معارضة هذا الوجود الإنساني القائم بمثل أعلى أخلاقي مُفترض، أو بماهية متصورة قبلياً، بقدر ما ينزع وبصورة مركزة إلى فضح اغتراب الإنسان ليس في العالم الديني فحسب، وأيضاً اللا ديني، وتعريفه في صورته غير المقدسة وهنا تبدو تصورات فويرباخ متجاوزة، ذلك أن نقد واقع اغتراب الإنسان «لا يمكن أن يكون بالنسبة لماركس نتيجة مقاضاة فكرية محضة»<sup>(40)</sup>، لاهوتية أو عاطفية، إنه يستهدف إلغاء الأساس الواقعي للاغتراب، أي الشروط الاجتماعية والاقتصادية المعنية.



يكاد التأويل الذي قدمه لنا ألتوسير عن حياة ماركس الفكرية وآثاره يغرينا بالقول: إنه لما يتعذر الدفاع عن مادية فويرباخ وإنسيته الأنثروبولوجية -الأخلاقية، من منظور البنيوية اللا إنسانوي، اللا تاريخي، أي من منظور نقد الإنسان بصفته ذاتاً للتاريخ، فإنه ينبغي والحال هذه أن نطرح جانباً الانتماء الفويرباخي لنقد ماركس الشاب في حدود معينة ونثبته في خانة اللا علمية، دون أن نبحث كفاية حدود هذا الانتماء ونختبر حقيقة قراءة ماركس لفويرباخ وطبيعتها في هذه المرحلة. هذه النتيجة تفرض نفسها علينا مباشرة عندما نعلم أن ألتوسير يبدأ مصادراته -كما لاحظ غارودي- بأن يفرض علينا تعريفاً للنزعة الإنسانية «يصلح لإنسانية القرن السابع عشر والثامن عشر، ويعدّه بعد ذلك تعريفاً أزلياً للنزعة الإنسانية»<sup>(41)</sup>. يصلح لمفهوم ماركس عن الإنسان مادام ينطبق على مفهوم فويرباخ، وواقع الحال أن النزعة الإنسانية الماثلة في مخطوطات 1844 تمضي إلى أبعد من مادية القرن الثامن عشر وتتخطاها، إذ إننا لا نجد لدى ماركس في هذه الحقبة تصوراً ماهوياً-ميتافيزيكياً مفترضاً عن الإنسان، لا يكاد يفلت عن الشروط الاجتماعية والتاريخية.

ماهي إذا المقدمات الفلسفية، التي نجدها في تصور ماركس عن الإنسان في هذه المرحلة، وبالذات في مخطوطات 1844؟ لقد خلص ماركس من خلال نقده لفلسفة الحق لدى هيجل إلى استخدام مفهوم المجتمع، وضمن هذا الاتجاه أخذ يشخص مفهوم الإنسان. ولو شئنا أن نتلمس لديه حقيقة ما لهذا لكائن لوجدنا أنه يتمتع عن تقديم تعريف محدد للكائن الإنساني سوى أنه، كائن اجتماعي. ويعوّل ماركس بأكثر قدر ممكن على أن يفصح الإنسان عن ذاته ويعرفها في سياق الممارسة التاريخية، وفي شروط تنظيم اجتماعي محدد، الممارسة منظوراً إليها في هذا السياق باعتبارها البداية والنهاية، بعدها أصل كل طبيعة إنسانية ومصدراً لها. كتجسيد لجملة علاقات الإنسان الحسية الحيّة بينه وبين الطبيعة، وبين الإنسان والإنسان.

يقول ماركس: «الطابع الاجتماعي هو الطابع العام لكل حركة، وكما أن المجتمع بنفسه ينتج الإنسان كإنسان، كذلك ينتج الإنسان المجتمع. الفاعلية والتمتع، كلاهما في محتوئهما وفي أسلوب وجودهما اجتماعيان: فاعلية اجتماعية وتمتع اجتماعي على السواء. ماهية الطبيعة الإنسانية توجد فقط بالنسبة للإنسان الاجتماعي، عندئذ فقط الطبيعة توجد بالنسبة إليه كرابطة مع الإنسان - كوجوده لأجل الآخر ووجود الآخر لأجله - وكمبدأ حيوي للواقع الإنساني، عندئذ فقط الطبيعة توجد كأساس لوجوده الإنساني الخاص. هنا فقط وجوده الطبيعي يصبح وجوده الإنساني، والطبيعة تصبح الإنسان لأجل الإنسان، وهكذا المجتمع هو إكمال وحدة الإنسان مع الطبيعة - بعث الطبيعة الحقة - طبيعة الإنسان المحققة وإنسانية الطبيعة المحققة **Realized**.... أنا فاعل اجتماعي لأنني أفعل كإنسان. ليس فقط مواد فاعليتي... معطاة لي كنتاج اجتماعي كذلك وجودي الخاص هو أيضاً فاعلية اجتماعية، وبالتالي ما أصنعه بنفسني، ما أصنعه بنفسني للمجتمع مع وعيي بنفسني كموجود اجتماعي.

... الفرد هو كائن اجتماعي، إن تجلّي حياته - حتى لو لم تبد في شكل مباشر لتجلّي الحياة الجماعية أحياناً، كاتحاد مباشر مع آخرين - هو إذن تجل وبرهان للحياة الاجتماعية»<sup>(42)</sup>.

تكمن أصالة رؤية ماركس الحقيقية هنا بالذات، في النظر إلى الإنسان في حسيّته الكاملة، ضمن نطاق العملية التاريخية وفي شروط اجتماعية معطاة، إذ ينتج حقيقته ذاتها، طبيعته الحقة، التي لا يمكن من هذا المنظور أن توجد وجوداً سابقاً على التاريخ، معرّفة مرة واحدة وإلى الأبد. فلئن اتفق ماركس مع أطروحة فويرباخ حول الإنسان المحسوس - المادي، إلا أنه انفصل عنه وتجاوزته في أنه سوّغ هذا القبول بصورة مختلفة عن تأملية فويرباخ. وكما ينوه إ. فروم بحق، فإن ماركس يرى أن هذا «الإنسان يتغير في سياق التاريخ، إنه يطور نفسه ويحوّل نفسه، إنه نتاج التاريخ، من هنا فهو يصنع تاريخه، إنه نتاج ذاته، التاريخ هو تاريخ التحقق

الذاتي للإنسان، إن التاريخ ليس سوى الخلق الذاتي للإنسان خلال سيرورة عمله وإنتاجه»<sup>(43)</sup>.

هذا المفهوم للطبيعة الإنسانية ليس نتاج تجريد ذهني أو دالة رياضية خالصة، سابقة على قيمها ومحمولاتها، إنه حقيقة الإنسان الواقعية، التي تتحدد بالأشكال المتنوعة لوجوده الاجتماعي التاريخي، وبالتعارض مع أية ماهية قبلية أو متصورة، يستنتج ماركس: «أن الإنتاج هو حياة الإنسان النوعية الفاعلة»<sup>(44)</sup>. إن ماركس ينجز تعريفه للإنسان وتفسيره مشروطاً بعلاقة الأخير الواقعية العملية تجاه البشر والموضوعات الطبيعية بصفته كائناً منتجاً ومنتجاً. ومادام الأمر كذلك فإن حديثه عن عودة مفترضة للإنسان إلى ذاته أو امتلاك واقعي لماهيته - وهذا ما يتكرر بصورة معتادة في نصوص هذه المرحلة - لا يعني البتة أن هذه الماهية هي قبلية *Apriori* أو بدئية. فهي ليست معطاة بيولوجياً، ولا أنثروبولوجياً منذ بداية ظهور الإنسان، وإنما «يعتبر الإنسان كائناً تاريخياً - اجتماعياً، إن ماهيته هي كليا تاريخية، تولد وتتمو في التاريخ، وهو يتكون ويبدع ذاته وينتجها في سياق الممارسة، فما فيه من شيء إلا وهو عمل ناجم عن تفاعل الأفراد والجماعات والطبقات والمجتمعات»<sup>(45)</sup>. وكل الألفاظ والمعضلات النظرية، التي أنتجتها الفلسفات السابقة، أو وضعتها عن الإنسان، يمكنها أن تختبر حقيقتها وجدواها بوساطة الممارسة ومن خلالها كما يقرر ماركس.

هكذا نرى أن تفكير ماركس بين عامي 1843-1845 يبرز لنا مفهوم الإنسان المقيد بالممارسة كأهم إنجاز نظري له، وبالدرجة الأولى في مخطوطات 1844. وهو مفهوم يتبدى سوسيو سياسياً بصورة رئيسة، ولكنه في الأساس ليس اجتماعياً فحسب، وإنما كذلك فلسفي مشروط بتجاوز المثالي- الميتافيزيكي من جهة ومن جهة أخرى بتجاوز المادي - الحسي التأملي معاً. فقد ظهر له أن النقد الفلسفي كي يحقق جذريته وشموليته وحتى يتوصل إلى مغزاه الحقيقي، ينبغي له في مثل هذه الحالة ألا يكتفي بنقد المثالية الألمانية، من دون الارتباط بنقد النزعة المادية التأملية، المحدودة

والمناقضة معها في رahnها. والخلاصة أنه «سيصبح من الضروري أية مادية يقبلها ماركس - بالمقابل - ألا تتكرر لإمكانية الأخذ الجدي بالقضية القائلة، إن المجتمع أكثر من مجرد تجمع للذوات البشرية، لا يربطها ببعضها سوى اتفاق من صنعها هي»<sup>(46)</sup> كما الحال عند هوبز وروسو وأخيراً فويرباخ، الأمر الذي سيمهد لتفكير ماركس بأن يستتبط أشمل صيغة نقدية اقترنت باسم الأخير - أطروحات فويرباخ - تكثف بصورة مركزة أهم الفروض النقدية، التي أمكن لعصر رغب أن تكون فضيلته الأساسية النقد، أن يقدمها.

كان على ماركس أن يضم رؤيته المادية الجديدة للإنسان والواقع إلى نقد الدين ضمناً فعلياً، فماركس الذي عزم على الانتقال من نقد الأشكال السماوية للاغتراب إلى نقد أشكالها الأرضية، لن يكتفي بهذه الطريقة الاختزالية في القبول بأن العالم الأرضي هو مصدر الأوهام الدينية وحسب، وإن إلغاء هذا الوهم الديني، كما يخيل لفويرباخ، كفيل باستعادة الإنسان طبيعته الحققة وماهيته المستتلبة، دون النظر أبعد من ذلك إلى الشروط المادية - الاجتماعية التي تنبثق عنها التظاهرات - الدينية..

لا جذرية نقد فويرباخ للدين وعيبه الرئيس بنظر ماركس ناجم عن تصوره الطبيعي التأملي للفرد، للمجتمع، للواقع المنتج للأفكار الدينية، بشكل تجريدي خارج العلاقات الاجتماعية المكوّنة لها وخارج تاريخها، ومن هنا يظهر عاجزاً كذلك عن فهم الكيفية، التي ينتج وفقها الإنسان عالمه الديني.

ستبدو الأمور بخلاف ذلك لدى ماركس. فلن يعود أصل الدين في الإنسان المجرد من وجوده، مادام لا يفترض ماهية قبلية له سابقة على وجوده، بل يستتبط مفهوماً لاحقاً عينياً، برد طبيعة الإنسان الحققة إلى واقعه الاجتماعي، بعدها نتاجاً للتطور المعقد للعلاقات الواقعية، وفي الوقت نفسه بوصفها جماع تلك العلاقات، وانطلاقاً من ذلك ينبذ إنسية فويرباخ،

التي تقيم تعارضاً بين الفرد والنوع، وتحيل أساس الدين إلى الصراع بين الأنانية والغيرية. مستبدلاً إياه بتصور جديد للتاريخ قائم على التناقضات والعلاقات الواقعية وعلى الصراع الاجتماعي عوضاً عن الاشتراك الطبيعي للنوع. ومن خلال هذا التصور نجد ماركس ينتقل إلى نقد الدين في وضع تاريخي محدد، وإلى نقد الواقع التاريخي الذي تتبثق عنه الظاهرة الدينية، وتكتسب مسألة نقد الدين عندئذ معنى جديداً يتحدد في بعده الاجتماعي، فلا يشترط نقد الوعي الديني أو التصورات الدينية فقط وإنما أيضاً الواقع الاجتماعي السياسي الذي تمثله.

ومن هنا ينصرف إلى فهم العلاقات التي تنتج هذا الفكر، وبالتالي ينظر إلى الوعي الديني في سياق هذه العلاقات وسيورتها التاريخية. وبنتيجة ذلك تبرز مسألة الشذوذ الذي يؤلفه هذا الفكر وزيف مبادئه عن الواقع، أي هل يشكل الوعي الديني فكراً مطابقاً وصحيحاً عن الواقع، ولماذا...؟

شرح ماركس بعد أن أنهى تحرير المخطوطات، بالاشتراك مع ف. إنغلز بكتابة مؤلفهما الأول العائلة المقدسة الذي يفترض أن يكون في بعض وجوهه نصاً متوسطاً، من حيث المكانة ومن حيث المضمون، بين المخطوطات وكتاب الإيديولوجيا الألمانية إنه يمثل عتبة انتقالية بين مرحلتين نوعيتين نسبياً، ويمهد بوضوح لانتقال ماركس تالياً إلى طور جديد يتأسس فكره النقدي على دياكتيك النظرية والممارسة.

يتضمن المؤلف عرضاً نقدياً للأعداد الثمانية لصحيفة برونو باور الصحفية الأدبية العامة *Alegemeine Literature Zeitung* التي كانت تحتوي من وجهة نظره أوهام الفلسفة التأملية النقدية. في مواجهة الهيغلية النقدية وما أنجزه النقد المحض والمكتفي بذاته لدى باور. تحتل هذه السجلات النقدية أهمية كبيرة في تطور المسار النقدي لماركس. ورأى مؤلفا العائلة المقدسة في هذا النقد السلبي الذي قلّص الواقع إلى مقولات مجردة، صورة كاريكاتورية للفلسفة التأملية الألمانية وللتأملية الهيغلية خاصة.

وكما يتضح، فإن ماركس ينحاز علناً إلى جانب الإنسية الواقعية الفويرباخية طبقاً لقراءة المخطوطات، في مقابل مبدأ الوعي الذاتي النقدي لدى باور. وهذه المناسبة هي التي تؤرخ لانفصال ماركس بصورة شبه نهائية عن اليسار الهيجلي وتخلصه من المستبقيات المفاهيمية لتلك المرحلة، وهي كذلك محاولة لضبط تصوراتهما النقدية وترسيخها.. يبسط ماركس وإنغلز هذا الرأي في التمهيد لهذا الكتاب بالقول: ليس لمذهب الإنسية الواقعية عدو أشد خطراً في ألمانيا من مذهب الروحانية أو المثالية التأملية، الذي يستبدل الوعي الذاتي أو الروح ويضعه موضع الإنسان الفرد الواقعي، ويعلم بطريقة إنجيلية: إنها الروح التي تحيي كل شيء، أما الجسد فلا فائدة منه وناقل... ويضيف: «إن الذي نحاربه في نقد باور هو على وجه الدقة التأمل الذي يتجدد في شكل كاريكاتوري، ونرى فيه التعبير الأكثر كمالاً لمبدأ المسيحية الألمانية، الذي يجعل النقد في النهاية قوة متعالية»<sup>(47)</sup>.

تأتي الأحكام السابقة في سياق النظر إلى كتاب العائلة المقدسة بصفته المهد لمؤلف أكثر أهمية هو الأيديولوجية الألمانية. الذي يعد إنجازاً بمثابة تصفية حساب مع «وعيهما الفلسفي السابق»<sup>(48)</sup> كما أشار مؤلفا الكتاب. وبعده لحظة نوعية ورئيسية في تطور المسار الفكري النقدي لماركس، إذ يؤسس مفهوم النقد على دياكتيك النظرية والممارسة، على دياكتيك وحدة الذات والموضوع وتضاديهما. ففي العائلة المقدسة يؤكد ماركس للمرة الأولى بصراحة ووضوح، وبالطريقة السجالية النقدية «ضرورة القطيعة مع المبدأ الترانسидентنتالي حول تطابق الذات والموضوع، الفكر والوجود، سواء اعتبر هذا المبدأ، بصورة موضوعية أم ذاتية، بالأسلوب الهيجلي أم الفيشتي»<sup>(49)</sup>، من هنا يرتدي هذا العمل المشترك الأول تلك القيمة التمهيدية الانتقالية من بين الأعمال الباكرة لماركس. إلا أنه على الرغم من الطابع الانتقالي المومأ إليه، وعلى الرغم من هذا التطور النظري والمنهجي فإن البنية الإشكالية القائمة في الكتاب لا تزال تستمد مكوناتها، في شطر كبير منها، من مسائل وقضايا المرحلة السابقة وتنتمي لها، وبخاصة تلك التي عالجها ماركس في مساهمته في نقد فلسفة

الحق لدى هيغل والمسألة اليهودية ومخطوطات 1844 وإن اختلف تنظيمها هنا وطريقة المعالجة.

في كتاب العائلة المقدسة، أخذ ماركس بالاتفاق مع إنغلز يرى أن الانعتاق الإنساني ينبغي له وبالضرورة أن يكون انعتاقاً عملياً كلياً، انعتاقاً اجتماعياً - اقتصادياً، مشدداً في هذا السياق على دور الطبقة المخلصة. فلقد أقتعه اكتشاف البروليتاريا - رغم أنه لا يقدم على تعريف هذه الطبقة على نحو كافٍ ومحدد خلال هذا العمل - بشرعيتها كطبقة وموضوعيتها. وصار ماركس أكثر إدراكاً واقتناعاً بأن اغتراب الإنسان لم يكن مجرد تصور ذاتي، فلسفي من قبل هيغل، وحقيقة الأمر أن هذا الاغتراب بات واقعاً أساسياً للمجتمع الإنساني الحديث، ونموذجاً مثالياً شاملاً لاغتراب الإنسانية المعاصرة، إن ما أسنده ماركس إلى البروليتاريا كطبقة في تضادها مع الإنسان هو الاغتراب الشامل في الاقتصاد وفي المجالات الأخرى وتجاوز هذا الاغتراب مع اكتساب وعي تاريخي شامل بوصفها ذاتاً للتاريخ، مقروناً بتنظيم الوضع الإنساني وفق نموذج وفي ظل شروط مختلفة تماماً. من هنا أخذ ماركس يميل إلى استبدال مفهوم البروليتاريا بمفهوم الإنسان بوصفها ذات التاريخ، الطبقة التي تجسد اغتراب الإنسانية الشامل والمطلق، ويكتمل فيها عبودية الإنسان واستلابه. ويرى أنه: مادام التجريد من كل إنسانية، وحتى من مظهر الإنسانية قد تجسد عملياً في البروليتاريا، ما دامت شروط حياة البروليتاريا تلخص جميع شروط الحياة في المجتمع الراهن بشكلها اللانساني الأقصى. وبما أن الإنسان قد أضاع نفسه في البروليتاريا، ومع ذلك لم يتكسب الوعي النظري بهذا الضياع، ولكن عبر العوز الملح، الراسخ، الضروري المطلق - وهو التعبير العملي عن الضرورة - فإنه يندفع مباشرة للثورة ضد هذه الهمجية اللانسانية، ويتبع ذلك أن البروليتاريا تستطيع أن تحرر نفسها، ويجب أن تحرر نفسها، لكنها لا تستطيع أن تحرر نفسها من دون القضاء على شروط حياتها الخاصة. وهي لا تستطيع القضاء على شروط حياتها الخاصة دون القضاء على جميع

الشروط اللإنسانية لحياة المجتمع الراهن، التي يلخصها وضع البروليتاريا بصورة مكثفة»<sup>(50)</sup>.

ينتهي ماركس من هذا التشريح إلى اكتشاف أساس موضوعي يلزم الوضع الإنساني ويستأثر به، غير أنه مثمر ومحفّز للتقدم، إنه حقل الصراع الطبقي. وعليه أخذ يتوصل إلى تصور جديد للتاريخ قائم على التناقضات الواقعية الاقتصادية-الاجتماعية، صار ينظر إليه بصفته واقعاً مادياً تحفّزه المصالح البشرية وتحركه بدلاً من أن يكون مفهوماً أو واقعة تستبطن من الفكرة المجردة. فالثورة الفرنسية لم تكن في طبيعتها صراعاً أيديولوجياً في سبيل المساواة المعلنة، كما يصفها برونو باور، بل كانت في الصميم صراعاً طبقياً بين طبقتين متاحرتين، بين البرجوازية وبين الحلف القديم.

من هذا المنطلق طرح ماركس مشكلة النقد، بتحويلها إلى مشكلة ممارسة نقدية، تتخطى الوعي السالب النظري بالواقع، على نحو لا ينفصل عن الفعل التاريخي، لقد كفّ النقد عن أن يكون لا عملياً أو أن يكون تجريداً نظرياً للوعي، أو فعالية من فعاليات العقل، إنه عاجز في حدّ ذاته عن خلق أي شيء فلا جدوى منه. ولا مندوحة من أن يستحيل إلى فعل مادي يقترن بحركة إنسانية لها المصلحة في أن تقوم بفعل التغيير للشروط القائمة. في قول آخر، عوضاً من أن نرد التغيير الضروري للواقع إلى النقد التأملي الفلسفي، صار على الأخير أن يسوغ مطلب التغيير وفعله ويرهن نفسه بسيورته على أنه شيء عيني يستحيل في هذا السياق إلى قوة مادية. الخلاصة أن هذا النقد لا يكتفي بالتبرير أو التثديد، بالتسويق أو الفضح، أو برهن نفسه على إضاعة الجوانب السلبية في الواقع وتعميق الوعي بها فحسب، وإنما أيضاً تتعدى مهمته في شرح العالم الممكن والضروري إنسانياً، وتصوره بالتضاد مع الواقع القائم، إلى وظيفة التغيير وإحداث الانقلاب في النظام الاجتماعي الكلي.

نرى من وجهة نظر ماركس في العائلة المقدسة، أن نقد الدين ينشأ من تجاوز النقد اللاهوتي للدين، وارتباطاً بالنقد الذي كرّسه لبرونو باور في



المسألة اليهودية، يضيف ماركس طابعاً اجتماعياً وسياسياً ملموساً على رؤيته النقدية لمسألة الدين، ويحررها من العناصر الهرطقية ذات الطابع الكفاحي انطلاقاً من تحليله الاقتصادي والاجتماعي للمسألة، معاوداً التمييز بين التحرر السياسي والتحرر الإنساني الشامل. هنا تظهر مقدمات فكرته الأولية القائلة بأن نقد الدين قد انتهى من حيث الأساس في ألمانيا. يتساءل هنا: ما هي المسألة الدينية؟ وعلى نحو خاص ما هي المسألة الدينية اليوم؟ سيحكم اللاهوتي على المسألة ظاهرياً ويرى في المسألة الدينية مسألة دينية.... ولكن يجب التذكر أن للمصالح السياسية في الوقت الحاضر أهمية اجتماعية، ولن تعود المسألة بعد الآن مسألة مصالح سياسية.

ويضيف: «كانت الحوليات الألمانية الفرنسية على صواب عندما قالت للنقدي: إن المسألة الدينية في هذا الوقت تملك أهمية اجتماعية رهنأ. ما عادت المسألة مسألة مصالح دينية كما هي مصالح دينية. فقط اللاهوتي وحده يمكن أن يعتقد بأنها مسألة دين كدين»<sup>(51)</sup>.

وفي الواقع لا يمكن تفسير انتعاش دين من الأديان أو خموده في مجتمع من المجتمعات وفي زمن ما، من زاوية البرهان على صلاحية هذا الدين أو فساده أو عن طريق اختبار تصوراته المقدسة ومثالاته، إنما بالعوامل العملية الواقعية للمجتمع القابلة للانعكاس وهمياً في ذلك الدين. ومن وجهة نظره فإن السيد باور عجز عن اكتناه هذه المسألة لأنه «عالج المسائل الدينية واللاهوتية بالطريقة الدينية واللاهوتية، لأنه رأى في المسألة الدينية وقتئذ فقط مسألة دينية خالصة»<sup>(52)</sup>.

### النقد الكلي - دياكتيك النظرية والممارسة.

نشر إنغلز في عام 1888 لأول مرة ملاحظات تعود لماركس عن فويرباخ، كان إنغلز قد اكتشفها لتوه وألحقها بالطبعة الجديدة من كتابه لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية تحت عنوان أطروحات

عن فويرباخ ويرجح أن ماركس قد حررها في مارس 1845، وهذا يعني أنها سابقة نسبياً في وضعها على كتاب الأيديولوجية الألمانية، الذي اشترك ماركس وإنغلز في تأليفه في فترة عامي 1845 - 1846.

يمكن تقييم أهمية هذين الأثرين وفقاً للمبانية التي يؤسسها مفهوم النقد. وبخلاف حقيقة النقد وصيغته السابقة نجد ماركس في الأيديولوجية ينظر إلى النقد على أنه «علم إيجابي جديد، ينشأ من تجاوز التأمل والفهم الإيديولوجي للواقع»<sup>(53)</sup> وبضمن ذلك الفهم المادي التأملي المتكئ على فلسفة الفعل أي على مفهوم الممارسة. ويصوغ تدريجياً مفهوماً أكثر تحديداً يعمق من طابعه التاريخي الملموس والعملي، قائم على دياكتيك النظرية والممارسة.

لقد كانت المادية السابقة تختزل كل شيء في الموضوع. الطبيعة، في شكل تصور نظري تأملي، وبالمقابل بدت المثالية في نظر ماركس خاطئة كذلك، إذ رأت الدينامية - الفاعلية، في شكل ذاتي ودون أن تدركها في الواقع نفسه وإنما خارجه، على شكل فاعلية للذات المجردة بصورة رئيسة. بهذه الطريقة احتفظت كلتا النظريتين بالانقسام المطلق بين الذات والموضوع، إذ نظرت كل منهما إلى الأمر من جانب واحد وأهملت الجانب الآخر. وواقع الحال أننا نصل إلى مبدأ النقد الحقيقي من خلال الوحدة الجدلية بين الذات والموضوع. وهذا هو مغزى الأطروحة الأولى عن فويرباخ إذ يقول ماركس: إن النقيضة الرئيسية للمادية السابقة بأسرها - وبضمنها فيها مادية فويرباخ - هي أن الأشياء *Gegenstand*، الواقع، الحساسة لم يعبر فيها إلا على شكل موضوع، أو على شكل تأمل، لا بشكل نشاط إنساني حسي، كممارسة، لا بصورة ذاتية. ومن هنا، وعلى النقيض من المادية، جرى تطوير ذلك الجانب العملي من قبل المثالية بصورة مجردة. لأن المثالية لا تعرف بطبيعة الحال، الواقع، النشاط الحسي كما هو»<sup>(54)</sup>

وبناءً عليه فإن الفلسفة يمكنها أن تستعيد كليتها، وأن تتوصل إلى

تحقيق وحدتها الحقيقية بتجاوز التعارض بين المثالية والمادية، بنقد مثالية هيغل ومادية فويرباخ معاً. فلسفة تعنى بالوحدة التاريخية والعملية لعلاقة الإنسان بالعالم وتعنى بأشكال وقواعد علم الممارسة البشرية الكلية. وبالقدر نفسه من شأن هذه الفعالية النظرية أن توفر شروط ومستلزمات إيجاد آية نظرية نقدية إيجابية عن العالم. على هذا النحو يؤسس ماركس لديالكتيك النظرية والممارسة، بوصفه الأساس والحدود النظرية والواقعية لانبعثات فلسفة علمية شاملة تلمح لا إلى فهم العالم فهماً موضوعياً وتفسره فحسب، وإنما أيضاً تعتمد إلى تغييره وتحويله كذلك. وهذا هو مطلب الأطروحة الحادية عشرة والأخيرة.

كانت المعرفة التي شرع ماركس بنقدها قد استبدت بها ثنائية تفصل موضوع المعرفة عن الذات العارفة، وكانت الأخيرة المتمثلة بالإنسان العارف، تواجه على الدوام عالماً وتاريخاً من الأوهام النظرية المجردة عن الإنسان الواقعي، هي محض معرفة لا إنسانية - بدون ذات. أو سلسلة من الأفكار والمفاهيم والتصورات المتعاقبة التي يستهدف بعضها بعضاً، وتسود العالم والتاريخ وتبسط فيهما بطريقة لا تاريخية، ومن ثم تشتق منها كل العلاقات الواقعية والوقائع المادية للبشر بطريقة نظرية مجردة على غرار هيغل، فكان على التاريخ أن يسير طبقاً لمبادئ منطقية ومعايير مفترضة سلفاً دون أن يكون تاريخاً بالفعل هو هو التاريخ الواقعي والحقيقي للإنسان. فما هيبة التاريخ إذن تتوقف من هذا المنظور على طبيعة المفاهيم التي يُنسب إليها. ولقد تصوره الفلاسفة الألمان وفقاً لتلك الأفكار والمفاهيم التي تضخمت في رؤوسهم حتى أثقلتها وأصبحت في حمى من خطر الغرق كما أشار ماركس متهمكاً، ويقول عنهم: إنهم ينظرون إلى أن العالم مسيرٌ بوساطة الأفكار، وأن الأفكار والمفاهيم هي المبادئ المحددة وأن الأفكار المحددة هي سرّ العالم المادي الذي هو في متناول الفلاسفة.

هيغل بدوره أكمل المثالية الإيجابية، هو لم يحوّل العالم المادي ككل إلى عالم من الأفكار، والتاريخ ككل إلى تاريخ من المثل فحسب، ولم يكتف

بتسجيل وقائع الفكر، وإنما سعى أيضاً إلى وصف نشاط الخلق..... إن جميع النقاد الألمان الفلسفيين يؤكدون أن العالم الواقعي للبشر تسيّره المثل والتصورات والمفاهيم وتحدّده، وأن العالم الواقعي نتاج لعالم المثل، لقد كانت تلك هي الحال حتى الوقت الراهن، لكن من الواجب تغييرها»<sup>(55)</sup>.

بموازاة ذلك، وفي أحوال أخرى، كانت المعرفة تبدو محض ذاتية لا تعقل سوى الذات الخالصة ووقائعها المعطاة بصورة قبلية طبقاً لكانط أو فيشته وحتى بعض أطراف اليسار الهيفلي. مثل هذا الاتجاه لم ير الموضوع ولم ينظر إليه على أنه هو أيضاً شيء من الإنسان وأساسي بالنسبة لمعرفته، ومن ثم أنكر قيمة كل فعالية موضوعية يقوم بها الإنسان. وفي الحالتين أقصى العالم الواقعي والإنساني بعلاقاته التجريبية ومكوناته الواقعية والموضوعية.

وبالمقابل أكدت المادية الفلسفية القديمة على واقعية الموضوع وأولويته تجاه الذات. لكن موضوع المعرفة، العالم، ظلّ دون مستوى لتعليل فعالية الذات وديناميتها، أي دون كلّ ما ادعت المثالية الذاتية أنه من شأن الذات ودورها. ويلمح ماركس منتقداً بهذا الخصوص، إلى فلسفة فويرباخ وماديته الحسية بصورة رئيسة. يقول في الأطروحة الخامسة: «إن فويرباخ الذي لا يكتفي بالتفكير المجرد، يستعين بالتأمل الحسي، لكنه لا يعتبر الحساسية كممارسة عملية، كنشاط إنساني حسي»<sup>(56)</sup>. هكذا تحول الموضوع إلى مجرد وهم تأملي طرح عنه جانباً حامله الإنساني التاريخي والضروري، وظلّ دون مستوى النظر إليه في سياق الممارسة العملية والنظرية معاً. إن تصور فويرباخ للعالم الحسي يتحدد من جهة أولى «بمجرد تأمل هذا العالم، ومن جهة أخرى بالعاطفة المجردة، إنه يقول الإنسان عوضاً عن البشر التاريخيين الواقعيين» ولا يتوصل بالتالي إلى النظر للإنسان على أنه كائن تاريخي والتاريخ بصفته إنسانياً، فكأنما يبدو أن منفصلين تماماً. من هنا يترجم ماركس هذا العيب الأساسي في مادية فويرباخ وفلسفته بالقول: «إن فويرباخ في حدود كونه مادياً لا يكثر بالتاريخ، وفي حدود إدخاله التاريخ

في حسابه، هو ليس بمادي. مع فويرباخ المادية والتاريخ منفصلان تماماً لديه»<sup>(57)</sup>.

في الغالب فإن تلك المعرفة المبتورة والمنقسمة على نفسها، تتجاهل الكلية في التنظيم الاجتماعي والواقع الإنساني لصالح تشظيتهما، وتظلّ دون أن تقدم منظومة معارف موحدة وشاملة، تطابق الواقع وتتلاءم مع مضامينه، وترمي إلى تثوير العالم القائم وتحويله عملياً. وعليه فإن وحدة المعرفة بطابعها الكلي ترتدي أهمية الفعل التاريخي وليس الذهني فحسب، التي تتحقق بفصل حاملها التاريخي الكلي. وكما يتبين من آراء ماركس فإن مفهوم المعرفة العلمية الكلية، عن العالم والتاريخ، مفهوم فلسفة للتغيير، يفترض مسبقاً وجود بشر يجعلون من معرفة هذا العالم معرفة علمية كلية مهمتهم الرئيسية، وينخرطون في مسار التغيير كمصير معقول لهم. ومن هذا الموقع هم مدعوون إلى تقديم معارفهم تلك باعتبارها الوحيدة الصحيحة والمعقولة كونياً والأكثر شمولية، بصفتها أفكاراً عن التقدم والتغيير، وتعبيراً عن مصالحي التاريخ الجديد.

بإزاء ما سبق يصبح من الأهمية بمكان السؤال، عن وعي ماركس لأداة النقد التاريخية الفعلية. هل بلغ وعيها حقاً بصفتها ذات التاريخ وموضوعه، بعدّها فاعلاً ومفعولاً في الصيرورة التاريخية، ومن ثم بصفتها تمثيلاً لوحدة النظرية والممارسة؟<sup>59</sup>

ما من شك في أن وحدة النظرية والممارسة، باتت ممكنة التحقيق الآن - من وجهة نظر ماركس - في أداة النقد وحامله. النقد كتمارسه نظرية لا يكتفي بفهم التاريخ والعالم ويفسر أوجه القصور فيهما فقط، وإنما أيضاً يهدف إلى تغيير العالم من خلال حامله. إن وحدة الفهم والتغيير هو المظهر الآخر لوحدة النظرية والممارسة وفي هذا يتحدد مغزى الأطروحة الأخيرة عن فويرباخ حيث يقول ماركس: «لحد الآن الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الهام هو تغييره»<sup>(58)</sup>.

إننا نصل إلى هذا الهدف بواسطة الطبقة الكلية، التي هي التجسيد العيني والتعبير المتسق عن وحدة النظرية والممارسة، عن وحدة الذات والموضوع، إنها ذات النقد وحامله. فالشرط الأساسي لتحقيق هدف التغيير مرتبط أشد الارتباط بمفهوم الطبقة، التي ينبغي لها وبقصد الاضطلاع بمهمة إعادة تنظيم كليّة للتاريخ أن تكون كلية كذلك. بهذا المعنى يفترض ج. لوكاتش أن الكلية لا يمكن طرحها إلا إذا كانت الذات التي طرحها هي ذاتاً كلية<sup>(59)</sup>. وهي تبدو كذلك مدعوة إلى أن تثبت ذاتها على مستوى التاريخ الشمولي، ومرغمة على أن تعتق ذاتها كطبقة.

ثم في اللحظة الأكثر حسماً في تاريخ الصراع لا بدّ لها من أن تقرّ بنفيها الخاص كطبقة مستقلة، حتى تقود الإنسانية إلى النهاية التاريخية الصحيحة. وعندئذ تحذف أي تناقض بين الذات والموضوع في نفسها وفي التاريخ. إن إثبات الطبقة لذاتها يعني ضمن ما يعنيه توفير شروط وإمكانية الإنسان الكلي الشامل وإيجاد مستلزمات التحقق الكامل للإنسانية الحقة التي تؤلف ماهية الكلية. والفلسفة تعلمنا-طبقاً لماركس - أن كل صفات الطبقة الإيجابية لا يمكن أن توجد أو تتحقق إلا بواسطة إلغاء الطبقة ذاتها كطبقة وتقود إلى هذا النفي وفي قول سابق لماركس: «البروليتاريا كبروليتاريا مرغمة على أن تنفي ذاتها وبالتالي أن تنفي شروط وجودها، ما يجعلها بروليتاريا»<sup>(60)</sup>.

هكذا نفترض إذاً لهذه الطبقة الكلية قصداً على حدّ تعبير لوكاتش، وجوداً واقعياً في أحشاء التاريخ الشمولي، ولا يمكنها بأي حال أن تمارس في هذا السياق دوراً أقل من نقد كلي موحد للمجتمع والتاريخ. نقد لا يساوم أي شكل من أشكال الحياة الاجتماعية السابقة، وفي أي مكان من العالم. نقد كلي لا جزئي، يوجّه على نحو كلي ضد كل جوانب الحياة الاجتماعية المستلبة. وإن هذه الحركة الواقعية التي تتحقق على صعيد التاريخ العالمي بدلاً من التاريخ الجزئي المحلي، لتنتج من المقدمات الواقعية القائمة أصلاً في الوقت الراهن، والمرتبطة أشد الارتباط بوضع الطبقة من

حيث هي وجود تاريخي عالمي للإنسانية على نحو مستلب. وبالمقابل فإن نشاطها النقدي الكلي، التغيير، يفترض ألا تحتفظ في داخلها كطبقة بشروط الاستلاب أو بأية إمكانية جديدة لإعادة إنتاج أي نوع آخر من الاستلاب.

ومثلما يفترض ماركس أن طبقة «البروليتاريا لا يمكن أن توجد إلا على صعيد التاريخ العالمي»<sup>(61)</sup> على نحو تجريبي عملي، فإنها ما إن تصل إلى وعي ذاتها حتى تحقق لنفسها جدل الذات والموضوع، على أنها ليست ذاتاً واعية ترانسندنالية مفارقة للموضوع بالمعنى الكانطي، أو مجرد حقيقة مجردة للوعي الذاتي مثلاً أو أي شبح ميتافيزيقي آخر، وإنما تضع في اعتبارها أن وعيها هذا لذاتها هو وعي كلي بآن واحد للمجتمع والتاريخ، ولذلك فإن هذه الطبقة هي ذات المعرفة والتاريخ وموضوعهما. ومن هذا المنطلق لا يمكن أن تكون لممارساتها النقدية أن تظل منصبة على نطاق الموضوع فحسب، وإنما أيضاً تتجه إلى أوضاع الذات وشروط وجودها الكلية، إنهما وجهان للعملية النقدية الكلية، التي تصبح الطبقة نفسها بوساطتها موضوعاً لذاتها، أي وجهاً للموضوعية الكلية. وهذا الأمر يمكن التحقق منه بصورة تجريبية في رأي ماركس.

إن مقولات النقد السابقة وموضوعاته كانت جزئية، دون أن تكتسب موضوعية كلية. ولذلك ظلت دون مستوى تحقيق جدل الذات والموضوع. كانت قائمة أساساً على علاقة خارجية جزئية مع الموضوع، غير قابل للانعكاس على الذات وأوضاعها، ولهذا كانت تفضي في الغالب، إلى الإبقاء على النظام القائم وتنتهي إليه مادامت تعزل هذا الموضوع الجزئي عن شروط وجوده الكلية، وتكتفي بعده الموضوع الوحيد. على حين أن النقد يشير الآن في مذهب ماركس إلى نفي هذا النظام وإنكاره، إن كل التصورات النقدية تمثل من هنا إدانة كلية للنظام القائم في مجموعته وعموميته وهي موجهة «ضد إنتاج الحياة بالذات ضد النشاط الكلي، الذي هو أساس ذلك الإنتاج»<sup>(62)</sup>.

وبينما تؤكد الطبقة ذاتها على أرض التاريخ الكلي الواقعية، فإن اتساق نقدها ينبغي أن يكون قائماً على اتساق كلي بين العلمي والأيدولوجي، بين المنطقي والتاريخي، الذي لا مندوحة من أن تسوّغه في الممارسة وتثبته في العلاقة بين النظرية العلمية والنشاط العملي. ومن هنا فإن «وحدة النظرية والممارسة ليست سوى الوجه الآخر لوضع البروليتاريا الاجتماعي والتاريخي، فمن وجهة نظر البروليتاريا، تتواءم معرفة ذاتها مع معرفة الكلية وهي ذات وموضوع المعرفة بذات الحين<sup>(63)</sup>».

يتضح من كل ما سبق أن تاريخ العالم الحديث لا يبدو من وجهة النظر هذه إلا تقدماً لوعي الطبقة بوصفها ذات التاريخ وموضوعه على السواء. هذا التقدم الذي يؤذن بانحلال العالم القديم ويفضي إلى شكل جديد للمجتمع عبر إلغاء أنماط الوجود الإنساني القديم وشروطه. القانون الكلي لهذا التاريخ ليس مجرد تقدم وصعود لطبقة دون أخرى، إنه يتحدد بالأحرى في حركة الانتقال من الطبقة في ذاتها إلى الطبقة لذاتها، التي تجعل من وعيها لذاتها وعياً عمومياً يتطابق مع واقعها التاريخي وتتخطاه. وقد نستنتج من ذلك في النهاية، أن مفهوم النقد يستحيل في هذا السياق إلى ممارسة كلية بنائية، قوة أساسية لتقرير مصير التاريخ، لا كمفهوم مجرد سالب أو جزئي، أي محاولة جزئية لفهم العالم على أساس تأملي مجرد من قبل ذات النقد، دون أن ينعكس ذلك على أوضاع الذات الجزئية الأخرى. إن ما يسمى بالنقد الكلي الجديد للتاريخ، بوصفه تحقيقاً لجدل الذات والموضوع، لا ينفصل بأي حال عن ممارسات القوى الكلية التي تضع في اعتبارها إعادة تنظيم شاملة لا للتاريخ الإنساني بوصفه موضوعاً وحسب، وإنما أيضاً تنتهي إلى إعادة بناء وتنظيم شاملين لأوضاعها بوصفها ذاتاً على نحو يتلاءم وتملكها التاريخ الكلي. إنه هذا النقد للأسس المادية والأوضاع التي تجعل العلاقة بين الذات والموضوع مقلوبة ومنقسمة على نفسها، ويتناولها بالتغيير على نحو يقود إلى التحرر منها ويعيد بالتالي تملكها على نحو جديد. وهذا هو مغزى النقد الكلي.



كان على ماركس، من أجل أن يضم نقده الجزئي للدين، ضمناً فعلياً إلى نظريته الكلية، ومن أجل أن يحتفظ هذا الكل بواقعية جدية وتماسك داخلي، أن يبرهن على أنه «لا يمكن تحقيق نقد الدين تماماً، دون الانتهاء من نقد الأيديولوجية البورجوازية»<sup>(64)</sup> ككل. وأكثر من ذلك ألا يحرص إلا على هذا البرهان عبر الإعلان بأنه لا يمكن تبديد الاستلاب للفكر الديني وأوهامه بمجرد نقد الدين، وإنما عن طريق التغيير الشامل للحالة الاجتماعية التي ولدت مثل تلك الأوهام واقتضتها.

على هذا النحو ينتهي نقد الدين لدى ماركس بنقد أيديولوجية المجتمع البرجوازي إجمالاً. والحال أن النقد الفلسفي الألماني قد اكتفى حتى حينه بنقد الدين، وعمد إلى دحض أوهام الوعي الديني وتصوراته من دون الاكتراث بالشروط الدنيوية، الواقعية التاريخية التي ولدتها، مما كان يعني الإبقاء على العالم المادي كما هو دون تغيير، بينما كانت المشكلة الرئيسة في نظره هي عكس ذلك تماماً، إنها مشكلة تحديد صلة تلك الأفكار والتصورات بجذورها المادية. يعلق ماركس قائلاً: إن كل النقد الفلسفي الألماني من شتراوس إلى شتيرنر مقتصر على نقد التصورات الدينية. لقد بدأ النقاد من الدين الحقيقي واللاهوت. أما المقصود بالوعي الديني والتصور الديني فقد تمّ تحديده بطرق مختلفة. وكان التقدم يتحقق من خلال ضم مصطنع للتصورات الميتافيزيقية والسياسية والحقوقية والأخلاقية السائدة إلى صنف التصورات الدينية أو اللاهوتية، وبالمثل في الإعلان بأن الوعي السياسي والحقوقى والأخلاقي هو وعي ديني لاهوتي. وبأن الإنسان السياسي والحقوقى والأخلاقي - الإنسان في المحصلة - هو إنسان ديني. كانت هيمنة الدين تعدّ أمراً بديهياً وبصورة تدريجية، فإن كل علاقة مهيمنة كانت تعدّ علاقة دينية واستحالت إلى عبادة، عبادة القانون، عبادة الدولة.. إلخ. كانت المسألة برمتها، مجرد مسألة عقائد أو إيمان بالعقائد...

كان الدين يعدّ على الدوام العدو الأكبر، وعلى أنه السبب الأخير لجميع العلاقات، التي تثير نفور هؤلاء الفلاسفة وكان يعامل على هذا الأساس...

.. لقد انتقد الهيفليون الشبان كل الأشياء بإحالتها إلى تصورات دينية أو بالإعلان بأنها مواضيع لاهوتية. وأن الهيفليون الشبان متفقون مع الهيفليين الشيوخ في الإيمان بسيطرة الدين والتصورات والمبدأ الكوني في العالم القائم»<sup>(65)</sup>.

ينطلق ماركس في هذا التصور من الإنتاج المادي للحياة بالذات في تفسير جميع المنتجات النظرية «وأشكال الوعي المختلفة من دين وفلسفة وأخلاق.. إلخ.. ولا حاجة به - على نقيض النظرة المثالية للتاريخ - إلى البحث عن مقولة في كل مرحلة، إنه يظل باستمرار على الأرض الواقعية للتاريخ. وهو لا يشرح الممارسة انطلاقاً من الفكرة، بل يشرح تشكل الأفكار انطلاقاً من الممارسة المادية، وينتهي بالتالي إلى الاستنتاج، أن كل أشكال الوعي ومنتجاته يمكن حلها ليس بالنقد الذهني أو بتبسيطها بأنها وعي ذاتي أو التحول إلى أطياف وأشباح وأوهام... إلخ بل فقط بوساطة التخلص العملي من العلاقات الاجتماعية الفعلية، التي نتج عنها مثل هذا الهراء المثالي. وإن الثورة، لا النقد هي القوة المحركة للتاريخ، وكذلك للدين، والفلسفة، وكل الأشكال النظرية»<sup>(66)</sup>.

هكذا يتجه النقد إلى الواقع المادي، ويتخذ من التنظيم الاقتصادي والاجتماعي هدفاً له، لإظهار الأساس الحقيقي الذي يتسبب في نشوء الواقع الروحاني، ولا يمكنه أن يتغير إلا بتغير ذلك الأساس المادي. إن ماركس بخلاف فويرباخ وشتينر وباور لا يفصل النشاط النظري-الروحاني للإنسان عن مجموع الممارسات البشرية، وحقيقة الأمر أن الظاهرة الدينية هي ظاهرة تاريخية إنسانية، نظير كل ظاهرة أيديولوجية سائدة. ومن هنا لا يمكن فصل مهمة نقد الأفكار الدينية وبصورة منعزلة عن النقد الكلي للأيديولوجية السائدة، ومن ثم عن الإنتاج المادي. فنحن لا نستطيع أن نزيل هذا الشذوذ، الذي تؤلفه المبادئ الوهمية للدين ونعزلها بصورة مجردة، وعلى نحو خاص عن الأشكال العامة للوعي المزيف عن طريق النقد النظري المجرد، بل يجب أن نمضي إلى الجذر، وهذا الجذر هو

النظام الاجتماعي للإنتاج المادي ككل، أي الأساس الإنساني الواقعي، المتمثل في طبيعة العلاقات الاجتماعية، التي ينبثق عنها الدين في صورته المختلفة، وبالتالي لا يمكن حل معضلة الدين إلا بتحويل جذري لهذا الكل الواقعي. هذه الفكرة المركزية لن يتخلى عنها ماركس ويصوغها في ملاحظة حول المنهج في رأس المال بقوله: «إن إيجاد النواة الأرضية للتصورات الدينية الضبابية بوساطة التحليل أسهل بكثير مما تستتج، على العكس، من العلاقات المعنية للحياة الواقعية والأشكال الدينية المناسبة لها. والطريقة الأخيرة هي الطريقة المادية الوحيدة، وبالتالي الطريقة العلمية الوحيدة»<sup>(67)</sup> ومن وجهة النظر هذه لن تعود المعضلة الدينية هي الأساسية فعلاً، وعلى حلها يتوقف، حسب تقديرات الهيغلين اليساريين تحرير البشرية، ولن تعود المعضلة الوحيدة، معزولة بصورة جزئية، بغض النظر عن الكل الواقعي، مادامت لا تعود تنظر إلى الدين في ذاته على نحو منفصل عن جماع العلاقات الاجتماعية، ومستقل عن الكل الإيديولوجي السائد.

يؤشر كتاب الإيديولوجية الألمانية لإحجام ماركس عن البحث النظري في مسألة الدين، والنظر إليها بصورة خاصة ومستقلة. ومن جراء هذا التحول عن الاهتمام الخاص بمسألة الدين، نكاد لا نصادف سوى مقتطفات معدودة وإشارات متناثرة تتعلق بالدين في كتاباته التالية، لا تشكل إجمالاً نصاً يتخذ وجوداً مستقلاً يجدر بعناية البحث. لكن لندرة الاهتمام هذه دلالاتها العميقة بالنسبة لمسار تفكيره. لقد شرع ينظر إلى الوعي الديني باعتباره جزءاً من مسألة الوعي الأيديولوجي عموماً. ومن هذا القبيل اعتبر نتائج نقد اليساريين الهيغلين النظري للدين نتائج متقدمة. إن نقد الدين سيسير لديه جنباً إلى جنب مع نقد أشكال الوعي الأيديولوجي الأخرى. وستكون صيغة هذا التلازم هي التالية: إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادىء الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتفاعل المادي بين البشر، إنه لغة الحياة الواقعية أن التصورات والفكر، والتفاعل الذهني بين البشر، تبدو هنا كنتاج مباشر لسلوكهم المادي.

وبالمثل ينطبق الأمر على الإنتاج الذهني المعبر عنه في لغة السياسة، ولغة القوانين، الأخلاق والدين، والميتافيزيقية.. إلخ عند شعب ما. إن البشر هم منتجو أفكارهم، أعني البشر الواقعيين، الفاعلين، كما هم مشروطون بتطور محدد لقواهم المنتجة والعلاقات، التي تقابلها، حتى الأشكال القصوى، التي يمكن لهذه العلاقات أن تتخذها. الوعي لا يمكن قط أن يكون شيئاً آخر سوى الوجود الواعي، ووجود البشر في سياق حياتهم الفعلية، وإذا كان البشر وعلاقاتهم في الإيديولوجية في كاملها، يبدون لنا موضوعين رأساً على عقب مثلما في غرفة معتمة، فإن هذه الظاهرة تتبثق عن سيرورة حياتهم التاريخية، تماماً كما أن انقلاب الأشياء على الشبكية تتبثق عن سيرورة حياتهم الفيزيائية..

يضيف ماركس: على النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإن الصعود يتم هنا من الأرض إلى السماء، وبتعبير آخر، فإن الانطلاق لا يتم مما يقوله البشر، يتصورونه ويتخيلونه، ولا مما هم عليه في روايات الآخرين عنهم، في تصوراتهم وأفكارهم، كي يتم التوصل فيما بعد إلى البشر الذين هم من لحم ودم، لا، بل يتم الانطلاق من البشر الفاعلين الحقيقيين في سيرورة حياتهم الفعلية، التي توضح انعكاسات التطور الأيديولوجي وأصداءه في حياتهم الفعلية.

.. إن الأخلاق، الدين والميتافيزيقية، وكل التتمة الباقية من الأيديولوجية وأشكال الوعي التي تقابلها تفقد مباشرة كل مظهر من مظاهر الاستقلال، فهي لا تملك تاريخاً وليس لها أي تطور، على النقيض من ذلك، فالبشر إذ يطورون نتاجهم المادي وعلاقاتهم، يحولون فكرهم ومنتجات فكرهم على السواء مع عالمهم الواقعي، فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي»<sup>(68)</sup>.

بحسب المقدمات السابقة، لا يخرج الدين عن كونه نتاجاً تاريخياً للإنسان يخلقه انطلاقاً من شروط حياته الاجتماعية، انطلاقاً من وضعه

التاريخي. وبهذا الاعتبار يُعدّ نمطاً مميزاً من الإنتاج الإنساني، إنه مُنتج ويعيد إنتاج الذات الإنسانية لذاتها، يعبر عنها في صيغة اغتراب نظري على صعيد الوعي. «هذا النمط من الوعي يتحدد بالمطلب المزوج التالي: الأول الحاجة العملية لأن يؤكد البشر لأنفسهم السيادة على حياتهم الخاصة. ثانياً، الحاجة النظرية إلى أن يفهموا صلاتهم بالعالم والمجتمع والناس الآخرين»<sup>(69)</sup> وتكشف تلك الصلات والعلاقات في التحليل الأخير عن خضوع الإنسان للضرورات الخارجية، التي لا يمكن وعيها مباشرة-من دون وسيط- ومن ثم ضبطها. وتقوم وظيفة الدين إزاء ذلك، بالتظهير بطريقة خيالية مثالية-في صيغة الرجاء والإيمان- مقلوبة عن هذه العلاقة.

على هذا الأساس فإن الدين كشكل اجتماعي للوعي، وثيق الصلة بالحياة الإنسانية، التي انبثق عنها، يستمد تصورات ومكوناته النظرية، المقدسة والدينونة، من حاجات البشر الواقعية وتطلعاتهم. إلا أنه بالمقابل، لا يمثل انعكاساً أميناً لها، وفي أغلب الأحوال يقدم انعكاساً مشوهاً ومزيفاً عن العالم الواقعي. ففي هذا الانعكاس يحوّر البشر عالمهم المادي، الطبيعي والاجتماعي، إلى محض تجريد وهمي، يصور كواقع غريب-كسرّ رباني Sacrament- يجسد فيه الإنسان عبوديته، ويوطّد إزاءه عجزه عن إدراك سيرورته، وبذلك يحوّل الإنسان كل قواه الذاتية، كل صلاته إلى منتوجات وهمية مغرّبة، ترتدّ لاحقاً لتسيطر عليه وتسحقه روحياً. وهكذا يفدو عالمه التجريبي نتاجاً خالصاً للفكرة الدينية. مفهوماً يتراءى له كلفز غريب ومستقل. وبالنسبة لماركس لا يجوز إخفاء الواقع الذي يغلّفه هذا الوهم ولا إغفال طابعه التاريخي. وإنما ينبغي في تفسير هذا الوهم الانطلاق «من نمط وجود الإنتاج والتفاعل الاجتماعيين القائم»<sup>(70)</sup> في صلب هذا الواقع وتمزيق هالة الأبدية التي تغلفه.

إن ماركس في الحقيقة يكرّس من إسهامه النقدي على هذا الصعيد، على وجه التحديد بالارتباط مع نقد الانتروبولوجية الفويرباخية، متخطياً النموذج الفويرباخي لنقد الدين. إن فويرباخ الذي تمسك بالبحث عن ماهية

الدين في ماهية الإنسان، انتهى إلى جعل ماهية الإنسان مماثلة لوعيه الديني، والوجود الديني نظير الوجود الإنساني. ومن ثم نظر إلى الشعور الديني وكأنه شعور أبدي ملازم لوجود الإنسان، بمعزل عن الشروط الاجتماعية والتاريخية وتحولاتها. إنه تجريد للشعور الديني عن سياقه التاريخي-الاجتماعي، دون أن يدرك فيه أنه هو نفسه نتاج اجتماعي. وبنتيجة هذا التجريد بدا هذا الشعور وكأنه شيء ثابت قائم بذاته، منعزل وسابق على الوجود الإنساني. هكذا ظل فويرباخ دون مستوى ملاحظة وتعليل الكيفية، التي يثبت بها الإنسان وجوده الواقعي على مستوى الوعي عموماً، يوضع ذاته ككائن آخر منفصل عن الإنسان على المستوى الواقعي، ويُفسّر بالتالي استمرار هذه الفعالية المقلوب وبقائها. هذه هي الخلاصة النقدية للأطروحتين السادسة والسابعة لماركس عن فويرباخ<sup>(71)</sup>.

متجاوزاً فويرباخ يشرع ماركس بالانطلاق من تلك المقدمات الواقعية، القائمة أصلاً، ويعني بالبشر «لا البشر المنعزلين على نحو خيالي والجامدين، بل البشر في سيرورة تطورهم الفعلية، التجريبية الملموسة، ضمن شروط محددة»<sup>(72)</sup>، ومن ثم ينزع إلى إقامة تمييز واضح بين عالم الإنسان واقعه، وبين فكر الإنسان، الفكر الذي يشترطه هذا الواقع. ويفصل بالتالي بين النشاط النظري للإنسان إزاء العالم ومجموع ممارساته الواقعية في هذا العالم. هذه السيرورة الكلية هي التي تحتفظ بداخلها الوحدة الديالكتيكية بين الذات والموضوع، بين النظرية والممارسة، وتستوعبهما، التي من خلالها لا يكتفي الإنسان بوضع ذاته في مواجهة الموضوع في علاقة خارجية طرفية، على شكل إدراك فحسب، وإنما كذلك يجعل من ذاته موضوعاً لذاته، وواقعاً لا ينفصل عن الفعالية الموضوعية، التي ينبغي تغييرها كذلك وتغيير تظاهراتها الروحية. على هذا الأساس لا يقتصر نشاط الإنسان، فعاليته في العالم على الفكر النظري المجرد وإنما يرمي في الوقت نفسه إلى تغيير العالم بالممارسة ويوحد واقعياً بين الذات والموضوع بين النظرية والممارسة. فعلى مستوى النظرية يتم نقد الأفكار وفي الممارسة

يتم تغيير أسسها وتثويرها. هذا الانتقال من نقد الوعي في ذاته إلى نقد الوعي في علاقته بالخارج، بالممارسة، هو ما يمكن أن نصلح عليه بالنقد الكلي.

لقد كانت مادية فويرباخ محدودة وجزئية. مع ماركس وماديته المتسقة نستوعب الكل الموضوعي للواقع في تظاهراته، في اشتراطاته وعلاقاته، ومن هنا شرع بالبحث عن أدوات التغيير ووسائله، وعن السبيل إلى ربط الفعل العملي والتأمل برباط جدلي وثيق في نطاق الفعلية الإنسانية التي توحد بينهما.

يبقى علينا أن نتذكر أخيراً، أن نزوع ماركس إلى الشمولية والجزئية المطلقة في هذا الوقت، كان وثيق الصلة بانتقاله إلى العمل السياسي في الساحة الأوروبية، الأمر الذي جعله يعدل عن جميع الاهتمامات القومية الجزئية ذي الطابع الألماني، وساعده على التوصل إلى الاستنتاجات الأكثر راديكالية على الإطلاق، وفي سياق ذلك أقصت لديه كل اهتمام بالدين ومسألة الدين. فمن خلال تحليله الطبقي للمجتمع المعاصر، وبخاصة المجتمعات الأوروبية المتطورة. أصبح قادراً على دراسة المفارقة الاجتماعية والسياسية في ألمانيا على قاعدة نقد حقيقية للنظام الرأسمالي الشامل، ومن منظور الوضع الدولي الأوروبي المعاصر، الأكثر تقدماً من جميع النواحي، وليس من منظور المثالية المجردة التي ميزت النقد الفلسفي الألماني حتى ذلك الوقت.

إن مطابقة النقد الكلي مع أنطولوجية الرأسمالية الكوني يعدُّ حاسماً في تفكير ماركس في هذه المرحلة وهو حين يعلن أنه فيلسوف نقدي تغييرى جذري، فإنه سيستمر على الدعوة، إلى أن يخرجوا من أنفسهم وأن يتركوا اهتماماتهم الذاتية، ويتخلوا عن المسائل القومية المحلية، النافلة والزائفة.

انحياز ماركس الجذري إلى المسائل العالمية، تم إنجازه بالتعارض مع التحرر السياسي الخاص لانتمائه الألماني، الذي كان يدعو إليه سابقاً، وبدأ

ينضج وعيه بالمسائل الكونية التي أوجدتها الرأسمالية. وكان من شأنها أن تلغي كل الفوارق الخاصة والجزئية في سبيل تقدمها نحو العالمية والاحتكارية. وتقييمه للبروليتاريا ونظريتها في التغيير يتوافق تماماً مع وجهة النظر الكلية تلك. هذا الموقف يتضح أكثر في البيان الشيوعي حيث يبدو ماركس مهتماً بالوضع الاقتصادي والسياسي في فرنسا وإنكلترا أكثر من اهتمامه بألمانيا سابقاً.

ستبرهن الرأسمالية في تلك المجتمعات على قدرتها الشمولية الصارخة، في إلغاء جميع العلاقات الجزئية والمحدودة في نطاق السوق. في هذا المناخ لم يعد لمسألة الدين أي طابع خاص ومستقل فقد أدرجت ضمن قائمة الأشياء التي أخذت تفقد قدسيته وهالتها أمام اجتياح علاقات السوق، وغدا نقد الدين موضحة قديمة بالية أمام المهام التاريخية الجديدة. يقول ماركس في البيان الشيوعي: البرجوازية حيث ظفرت بالسلطة دمّرت كل العلاقات الإقطاعية والبطيريركية والرومانسية الرعوية. ومزقت بلا رحمة الروابط الإقطاعية من كل لون، التي كانت تربط الإنسان بسلطته الطبيعيين، ولم تبق على أية رابطة بين الإنسان والإنسان سوى رابطة المصلحة البحتة، والإلزام القاسي بالدفع نقداً، وأغرقت الرعشة القدسية للورع الديني، والحماسة الفروسية، وعاطفية البرجوازية الصغيرة، في أغراضها الأنانية المجردة من العاطفة وحولت الكرامة الشخصية إلى قيمة تبادلية، وأحلت حرية التجارة الفاشمة وحدها، محل الحريات المثبتة والمكتسبة التي لا تحصى، وبكلمة أحلت استغلالاً وقحاً ومباشراً وشرساً محل الاستغلال المُغلف بأوهام دينية. فالبرجوازية جردت كل الفعاليات، التي كان ينظر إليها حتى ذلك الحين بمنظار الهيبة والخشوع، من هالتها، فعولت الطبيب ورجل القانون والكاهن والشاعر والعالم، إلى أجراء، في خدمتها»<sup>(73)</sup>.

نستطيع أن نستشعر الآن لماذا لم يكترب ماركس بهذا القدر من الحماسة والخصوصية في هذه الحقبة بمسألة الدين، وعليه يبدو التعريف



الشائع عن ماركس أنه خصم الدين الرئيسي وعدوه بصورة مطلقة، متهافتاً لا يمكن الاعتماد عليه في فهم ماركس لأن فيه ما يختزل حركة فكره النقدية الحية، بصورة سطحية ومبتسرة، ولأن هنالك ما ينفي هذا التحديد من خلال البرهان على أن ماركس الحقيقي، الأكثر حضوراً بعد الأطاريح والأيدولوجية الألمانية، قد بدا مشغولاً بكليته في قضايا كونية مصيرية من وجهة نظره. لا يحتل الدين فيها مكانة ملحوظة ومستقلة. علاوة على ذلك يمكن فهم خصوصية نقد الدين وأهميته السابقة لديه بالقياس إلى الوضع الألماني-المحلي، الذي هو دون مستوى التاريخ، ولأجل ذلك ما إن انتقل إلى الساحة الأوروبية وظهر منهمكاً بمسائل أكثر كلية وجذرية بالنسبة للتاريخ العالمي ما بعد الطوفان حسب تعبيره، لم يجد نفسه معنياً بالقدر السابق بتلك المسألة.

## الهوامش :

(1) ألتوسير. رانسبييه، قراءة في رأس المال، ج1، مرجع مذکور، ص105.

(2) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع مذکور، ص98.

(3) See: Toker (R.), *Mith Andphilosophy in Karl Marx, ....*, P.P.73-77.

(4) سنعمد غالباً إلى معالجة فكر مارکس ورفیق دربه إنفلز وكأنهما عملياً فیلسوف واحد، دون أن نماهي أحدهما في الآخر بصورة مطلقة. إذ يتعذر عموماً ولأسباب عديدة عزل أحدهما عن الآخر والبحث لا يخفي انحيازه إلى إبراز آراء مارکس عندما تمثل وجهات نظر إنفلز ببدأً خلافاً.

(5) ج. هيبيويت، دراسات في مارکس وهيغل، مرجع مذکور، ص120.

(6) Marx (K.), *Difference Between The Democritean and Epicurean Philosophy of Nature,.....*, P.P.85-86.

(7) Ibid., P.34.

(8) Marx (K.), «The leading Article in NO. 179 of The Colinishe Zeitung», In MECW. Vol.1, ..., P195.

(9) Marx (k.), *Note Books on Epicurean Philosophy, in MECW, Vol.1, Trans. And Publish. By Progress Publishers, Moscow 1975. P.492:*

من مواد تحضير رسالة الدكتوراه التي أعدها مارکس 1840.

(10) انظر: كارل لوفيت من هيغل إلى نيتشة، ج1، مرجع مذکور، ص63.

(11) انظر: أوغست كورنو، مارکس وإنفلز: ج1، مرجع مذکور، ص197.

(12) Marx (K.), *Note Books on Epicurean Philosophy, ....*, P. 491.

See also: Mclellan (D.), *Marx Befor Marxisme,.....*, P. 78.

(13) I bid. , P. 77.

(14) I bid. , P. 76.

(15) Marx (K.), *Difference Between The Democritean and Epicurean Philosophy of Nature, ...* , P. 30.

(16) Ibid, P.73.

(17) Mesza'ros (I.), *Marx's Theory Of Alienation*, Merlin Press, London 1970, P. 33.

(18) Feuerbach (L.), *The Essence of Christianity, .....*, P 228.

(19) Ibid., P. 230. See Also: Toker (R.), *Philosophy and Mith in Karl Marx,.....*,P.86.

(20) فويرباخ، أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة، مرجع مذکور،

ص198.

(21) Marx (K.), «To Arnold Ruge March 13<sup>th</sup> 1843», in MECW, Vol. 1, ..., P. 400.

(22) أوغست كورنو، ماركس وإنغلز، الجزء الثاني، عربيه جورج طرابيشي، دار

الحقيقة، بيروت 1972. ص193.

(23) نلاحظ أن ماركس يمنح تأييده لأول مرة لتعاليم فويرباخ في مقال كتبه

لأجل الحوليات الألمانية في نهاية كانون الأول عام 1842 تحت عنوان «لوثر حكماً بين شتراوس وفويرباخ». نشر المقال للمرة الأولى في أوائل عام 1843 في صحيفة أرنولد روغ: *Anekdotia Zur neuesten deutschen philosophie und publicistik*. كان هذا المقال رداً على مقالات سابقة في الحوليات الألمانية، قارنت فويرباخ مع شتراوس على نحو سلبي. وينحاز فيه ماركس بوضوح إلى آراء فويرباخ ومواقفه باستشهاد أمثلة من لوثر الذي أظهره ماركس ضمناً إلى جانب فويرباخ وآراءه بصدد المعجزات والدين عموماً كما أوردها في كتابه «جوهر المسيحية»، مبيناً أن شتراوس كان لا يزال ينظر إلى تلك المسائل الدينية والمعجزات بمنظار اللاهوتي المتأمل. وينهي ماركس مقاله مشيداً بفويرباخ ناصحاً الميتافيزيقيين واللاهوتيين والفلاسفة التأمليين للانضمام إليه. يقول: ولكم أعطيكم هذه النصيحة. تحرروا من مفاهيم الفلسفة التأملية وأحكامها المسبقة التي ظلت سائدة إلى حد الآن، إذا كنتم ترغبون في بلوغ الأشياء كما هي، أي بلوغ الحقيقة، وما من طريق أمامكم إلى الحقيقة والحرية سوى هذا «السييل الناري العارم» فويرباخ، الذي هو مطهر الأزمنة الحديثة.

See: Marx (K.), *Early Texts*, Trans. And Edited by David Mclellan, Basil Blackwell, Oxford 1972 , P. 23- P.25.

(24) Marx (K.), «to Arnold Ruge, November 30<sup>th</sup> 1842», in MECW , Vol. I,....., P.P.394-395.

(25) سيزار لوبوريني، اتوزيل. ا. باليار، ماركس ونقده للسياسة، ترجمة جوزيف عبد الله، دار التنوير، بيروت 1981، ص44.

(26) راجع الهامش أدناه، ورد في طبعة MECW النص السابق على النحو

التالي:

.... To give religious and philosophical questions... etc. p.144.

وفي طبعة Early writings ترجمة G.Benton, R.Livingstone ورد في

النص كما يلي:

our whole aim can only be to translate Religious and political

problems into.... etc. p.209 ونرجح بالاتساق مع سياق النص عبارة السياسية بدلاً

من الفلسفية.

(27) Marx (K.), «Letters From the Franco- German year books», in *Early Writings*. Intro. By L.Colletti, Trans. By R. Livingstons and G.Benton, Penguin Books 1981, p.p.206-207-208-209.

See also: in MECW, VOL.1, ....., p.p.142-143-144.

أنظر بالمقارنة مع ترجمات عربية مجتزة: كورنو أوغست، ماركس وإنغلز،

الجزء الثاني، مرجع مذکور، ص. ص. 246. 247. 248. 249.

أيضاً: ماركس، مختارات من المؤلفات الأولى، ترجمة إلياس مرقص، دار

دمشق، دمشق، د. ت، ص ص 31-32.

(28) Marx (K.), *Contribution of the Critique of Hegel's philosophy of Law*, in MECW, Vol.3, trans. M.Milligan & B. Ruhemann, Publish. By Lawrence & Wishart and progress publishers, London and Moscow 1975. P.29.

(29) Marx (K.), *Contribution to Critique of Hegel's philosophy of Law-Introduction*, in MECW, Vol.3, ..., P. P.175-177-178-179-180-181-182-197.

(30) Althusser (L.), *For Marx*, Trans. By Ben Brewster, Allen Lan the Penguin Press, London 1969, P.P.34-35.

(31) انظر: مقدمة الطبعة الفرنسية لخطوطات 1844، بقلم بوتيفلي المطبوعات الاجتماعية بباريس 1968، ترجمة إلياس مرقص، وزارة الثقافة، دمشق 1970.

(32) هنري لوفيفر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر المعاصر، القاهرة 1978، ص 86.

(33) انظر: ميشال برتران، وضعية الدين عند ماركس وإنغلز، ترجمة صلاح كامل، دار الفارابي، بيروت 1990، ص 31.

(34) انظر: ل. التوسير وآخرين، دراسات للإنسانية، مرجع مذکور، ص 136.

(35) انظر: ف. دراج، الماركسية والدين، دار ابن خلدون، بيروت 1978، ص ص 13-14.

(36) يقول ماركس مخاطباً فويرباخ: إن في هذه الصحيفة الكثير من الهجوم المقنع عليك... إن ميزة صحيفة الأدب Literatur- Zeitung التي يمكن أن تقلص إلى «النقد» وقد تم تحويله إلى كائن غامض... لا يعدّ البرلينيون أنفسهم يمارسون النقد، بل نقاداً كان من سوء طالعهم- بالمصادفة. أن يكونوا أناساً (بشراً). إنهم بذلك يدركون فقط حاجة حقيقية واحدة، هي النقد النظري... هذا النقد يعدّ ذاته. من ثم. العنصر الفعال الوحيد في التاريخ. في مواجهته تقف البشرية جمعاء بوصفها دهماء. دهماء جامدة، خاملة، قيمتها الوحيدة هي مواجهتها للروح. ولذلك فإنها تعدّ من أسوأ أنواع الجريمة عندما يكون الناقد جريئاً أو متقدماً. ينبغي عليه، على النقيض من ذلك، أن يكون تهكمياً وسفسطائياً، بارداً كالثلج... لا يجب أن يعرف الصداقة أو الحب، ولا الكراهية والغيرة، ينبغي أن يكون متوجاً في عزله من حيث يصدر أحياناً من شفثية صدى قهقهة الآلهة الأولمبية على حماقة العالم. إن نبرة جريدة باور (صحيفة الأدب) هي بذلك نبرة احتقار مجردة من العواطف... في الواقع إنه يذهب إلى حد التعبير عن الأمل بأن: الوقت لم يعد بعيداً حين تقوم البشرية المنحطة جمعاء بتوحيد ذاتها لتقلب ضد النقد... والنقد هو باور ذاته ومن لفّ لفه... سيقوم عندئذ بتقسيم هؤلاء الدهماء إلى مجموعات ويسلمون كلاً منها شهادة فقرها..»

See: Marx (K.), «Letter to L. Feuerbach -Paris- 11<sup>th</sup> August 1844», in *Early Texts*, ..., P.P184-185-186.

(37) Marx (K.), Engels (F.), *The Holy Family or Critique of Critical Criticism*, in MECW. Vol.4, .....,P.7,

(38) Marx (K.), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ..., P.135.

(39) إريك فروم، أزمة التحليل النفسي، دراسات حول فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق 1986، ص76.

(40) أوغست كورنو، ماركس وإنفلز: حياتهما وأعمالهما الفكرية، المجلد الثالث، عربي إلباس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1974 ، ص125.

(41) روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت1985، ص80.

(42) Marx (K.), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ...,P.P98-99, Compare with: Marx (K.), *Early writings*,..., P.P.350-351.

(43) Form. E, *Marx's Concept of man*, F.U.Publishing Co.,New york 1961, P.26.

(44) Marx (K.), *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ..., P.74.

(45) هنري لوفيفر، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي، وزارة الثقافة، دمشق 1971 ، ص91.

(46) هنري إيكين، عصر الأيديولوجيا، ترجمة محيي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت 1982، ص134.

(47) Marx (K.), Engels (F.), *The Holy Family*, in MECW, Vol. 4, ..., P.7.

(48) كتب ماركس: وعندما جاء إنفلز في ربيع عام 1845 للإقامة في بروكسل، قررنا العمل على استخلاص التعارض القائم بين طريقتنا في النظر إلى الأمور وبين التصور الأيديولوجي للفلسفة الألمانية، أي، في الواقع على تصفية حساباتنا مع وعينا الفلسفي السابق. وقد تحقق هذا الهدف على شكل نقد للفلسفة اللاحقة لهيغل... وتركنا المخطوط لنقد الفئران القارض عن طيب خاطر

على اعتبار أننا بلغنا هدفنا الرئيس وهو توضيح الأمور لأنفسنا» انظر: كارل ماركس، إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق 1970، ص.ص 26-27.

(49) يندريش زلني، منطق ماركس، مرجع مذکور، ص 11.

(50) Marx (K.), Engels (F.), *The Holy Family*, in MECW, Vol. 4, ... P.P. 36-37.

(51) Ibid, P.108.

(52) Ibid, P.110.

(53) يندريش زلني، منطق ماركس، مرجع مذکور، ص 222.

(54) Marx (K.), «Theses on Feuerbach», in MECW, Vol. 5, Trans. And Publish. By Progress Publishers, Moscow 1975, P.3.

(55) Marx (K.), Engels (F.), *The German Ideology*, in MECW, Vol.5, ... P.24.

(56) Marx (K.), «These on Feuerbach», ..., P.4.

(57) Marx (K.), Engels (F.), *The German Ideology*, ..., P.P.39- 41

(58) Marx (K.), «Theses On Feuerbach», ... , P.5.

(59) جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة د. حنا الشاعر، دار الأندلس، بيروت 1979، ص 34.

(60) Marx (K.), Engels (F.), *The Holy Family*, .... P.36.

(61) Marx (K.), Engels (F.), *The German Ideology*, .. ... P.50.

(62) Ibid, P.54.

(63) جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي، المعطيات السابقة، ص 29.

(64) ميشيل فاديه، الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية، مرجع مذکور، ص 15.

(65) Marx – Engels, *The German Ideology*, .... , P.P.29-30.

(66) Ibid, P.54.

(67) كارل ماركس، رأس المال، المجلد الأول، الجزء الأول، ترجمة د. فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو 1985، ص 535.

(68) Marx - Engels, *The German Ideology*, ..., P.P. 36-37.

(69) ميشال برتران، وضعية الدين عند ماركس وإنغلز، مرجع مذكور، ص 52.

(70) Marx - Engels, *The German Ideology*, ..., P. 159.

(71) يقول ماركس في الأطروحة السادسة: يحل فويرباخ الجوهر الديني الإنساني. ولكن جوهر الإنسان ليس تجريداً ملازماً لكل فرد على حدة، إنه في واقعه مجموع العلاقات الاجتماعية. إن فويرباخ الذي لا ينتقد هذا الجوهر الحقيقي، ملزم بـ.

-ان يتجرد عن سيرورة التاريخ وأن يعدّ الشعور الديني قائماً بذاته، ومفترضاً وجود فرد -منعزل- إنساني مجرد.

-وان يعدّ بالتالي الجوهر الإنساني، فقط «كنوع»، كتمميم باطني أخرس، يوحد بطريقة طبيعية بين أفراد عديدين.

ويقول في الأطروحة السابعة: وبنتيجة ذلك لا يرى فويرباخ ان «الشعور الديني» هو نفسه نتاج اجتماعي، وأن الفرد المجرد الذي يحلله ينتمي في الواقع إلى شكل اجتماعي معين.

- Marx, «Theses on Feuerbach», in MECW, Vol. 5,.....,P.P.7-8

(72) Marx - Engels, *The German Ideology*,...,P37.

(73) ماركس، إنغلز، البيان الشيوعي، دراسة هرمان دونكر، ترجمة عصام أمين، دار الفارابي، بيروت 1987، ص.ص 115-116.



## الفصل الرابع

---

الأيديولوجية والاعتراب الديني



## البعد العملي والنظري في الدين .

الفلسفة و«الأيديولوجية» الألمانيان هما إلى حد كبير منظومتان تنشدان إنساناً مغترباً ينتجهما مفكرون مغتربون، بمناهج وطرائق تفكير مغتربة ومغترية. فمن أجل فهم هذا الافتراض، من الأهمية بمكان فحص حدود عبارتي الاغتراب والأيديولوجية وسياق تداولهما لدى كارل ماركس على نحو خاص<sup>(1)</sup>.

إلى هذا الافتراض وجه ماركس عنايته النقدية. إنه في الحقيقة يومئ على نحو غير مباشر إلى الطابع المزدوج، العملي والنظري، للدين. إن نقد الدين يسير هنا جنباً إلى جنب مع نقد الفلسفة. وصيغة هذا التلازم هي أن الفلسفة الألمانية لا تتمتع باستقلال حقيقي عن الدين، بل قل، إنها بديل مفهومي عن الدين ومعادل نظري له، على الرغم من زعمها الاستقلال عنه، كما تشير إلى ذلك الفلسفة الهيجلية.

إن الفرد يجد نفسه هنا أمام تبريرات أيديولوجية - دينية في صيغة أفهومات وأفكار نظامية فلسفية، عوضاً عن التمثيلات الدينية، وينتهي به الأمر إلى أن يحيا عالمين غريبين أحدهما عن الآخر. ومع ذلك ينبغي فك هذه الوحدة وتقويض العلاقات الممكنة التي تؤول إلى فقدان الفلسفة استقلالها الحقيقي. هنا ينبغي وضع الفلسفة على قدميها، وهذا ما عمد فويرباخ إلى اكتشافه والشروع بعلمه في المقام الأول.

غير أن هذا المشهد يظهر من جانب آخر. وهذا رئيسي - الوضع الاغترابي للفلسفة وضياعها في حقل الدين. وقد استطاع ماركس أن يضع يده دفعة واحدة على ذلك. وكان يعتقد أنه اكتشف في هذا المضمار الجذر

العميق لمشكلة الفلسفة و«الأيديولوجية» الألمانية، أي قضية الوحدة الهيغلية بين الفلسفة والدين، إنه في طراز الوجود المغترب والزائف لوضع الفيلسوف، إن الفيلسوف يعيش هنا الاغتراب الخاص لتجربته الفلسفية على قدر إيفاله في تناقضات الواقع القائم. إذن هيغل، الذي يمثل نموذج الفيلسوف المغترب ويعيش طراز الوجود المغترب للفيلسوف الألماني، ينقل هذا الاغتراب من مستوى الواقع، يرفعه إلى المستوى النظري المجرد، ومن ثم يقدم توفيقاً وهمياً خالصاً للتعارضات الواقعية القائمة، إنه بهذا الاعتبار كما يقول ماركس في مخطوطات 1844، «هو نفسه شكل مجرد لاغتراب إنسان، يتخذ من نفسه معياراً للعالم المغترب».<sup>(2)</sup>

على هذا النحو يشرع الفيلسوف بإضفاء اغترابه الخاص، ووعي تجرية وجوده، على العالم الخارجي، ليرده إلى وعي الذات، إلى فلسفة العالم، ويتم التغلب على هذا الاغتراب وحذفه في الفكر وليس في الواقع، يعقل ذاته في وجوده المغترب، لكن دون أن يتغير شيء في الواقع وإنما مدلوله فقط. هذا هو الحال مع هيغل الذي يستمر في الحفاظ على الاغتراب في سيرورة المطلق ولا يتغلب عليه إلا في الظاهر، في استحقاقات جدلية مجردة. فكما يكون الفيلسوف مغترباً بحكم وضعه كذلك الواقع يكون مغترباً في نظر الفيلسوف لا بمقتضى واقعيته، بل بمقتضى مصادراته الفلسفية وأحكامه المفترضة والمسبقة.

حين ارتضى ماركس - طبقاً للافتراض السابق - ألا يرى في الفلسفة الألمانية الإبعديتها، الأيديولوجي والاعتراضي، إنما أراد في الواقع أن يشير إلى الجذر المشترك لهما المتمثل في أن الفلسفة الألمانية تخضع من حيث تكوينها وتطورها، لسلطة تصورات وآليات تنظير دينية. وهي تهيمن على منظورات الفلسفة وتستبد باتجاهاتها. مما يعني أن ضياع الفلسفة في الدين هو انعكاس لضياع أعمق هو الاغتراب الديني الحقيقي، الذي يتجلى بصورة أوضح وأكثر تحديداً في «الأيديولوجية» الألمانية. هكذا نرتد عن مسألة استلاب الفلسفة إلى مسألة الاغتراب الديني والأيديولوجية، وهذا

التقهقر يصل بنا رأساً إلى إدراك الاعتراب الكلي، نعني مستواه السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

إن قراءة نصوص ماركس تُعلّم، كما يبدو لنا، أنه استعمل مصطلح الأيدولوجية بمعان عديدة ومختلفة، ينبغي تمييزها وفهمها طبقاً لسياق تداولها، ولا تبدو الرغبة حيثة لنا ومفيدة في هذا الصدد، الشروع معها في إيجاد تعريف جامع مانع لها. ومهما يكن من أمر، فإنه ينبغي بدايةً إعلان المقصود بالأيدولوجية بربطها بالأيدولوجية الدينية بالمعنى الحصري، عوضاً عن الانهماك في مناقشة واسعة حول تلك المسألة.<sup>(3)</sup> فضلاً عن ذلك، فإن القيمة الإجرائية لهذا الموقف تبرز عندما نسلم بأن معظم انتقادات ماركس تنصب على الدين كأيدولوجية بقدر أكبر مما على الدين كدين بالذات.

## الدين والأيدولوجية .

ثمة تمييز يفرض نفسه علينا لدى تناول نص ماركس الشهير في وصف الدين، حين يقول: «الدين هو النظرية العامة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطقه في شكل شعبي، روحانيته، حماسته، عقوبته المعنوية، تتمته المهيبة، أساسه الكوني لأجل العزاء والتبرير». لكن ماركس لا يكتفي بهذا، بعدّ الدين مجرد تعبير عن الإذعان والسلوى، أو النظر إليه فقط كعقيد تفسر العالم وتبرر نظامه القائم، إنه بالمقابل يقرر إلى جانب لحظة الانعكاس هذه لحظة أخرى، يضيف: «إن الشقاء الديني هو في الوقت نفسه تعبير عن الشقاء الواقعي واحتجاج على هذا الشقاء الواقعي»<sup>(4)</sup>.

بهذا التمييز نكتشف البرهتين الكبيرتين في الدين. إن الدين ليس مجرد عقيدة سلبية، يلجأ إلى تبرير علوي ويحث على الخنوع والركون، فلا نستطيع أن نغفل أو نفصل عنه البرهنة الأخرى، لقد كان أيضاً على الدوام دعامة أساسية للاحتجاج والرفض، حتى إن العديد من الثورات والتمردات الفلاحية قامت تحت راية الدين في العصور الوسطى، وهذا هو المثال الذي

يقدمه لنا إنغلز في كتابه عن حرب الفلاحين في ألمانيا.

لاشك في أن علاقة الوعي الديني بالصراع الاجتماعي هي أكثر تعقيداً وتركيباً، فالذي يميز الخطاب الديني كونه لاينحصر في نمط توجيه أحادي، بل في مرونة الإرسال وتعدد التلقي وتووعه، يتضح ذلك أكثر عند إسناد هذا الخطاب إلى تجربة اجتماعية وتاريخية تحفل بالصراعات والنزاعات في المصالح والإرادات، حيث يلاحظ تعدد الرؤى وتنوع الأفهام في تلقيه تبعاً لدور المتلقي في هذا الصراع ومكانته. من هنا ينبغي الحذر لدى إبراز علاقة الخطاب الديني بوصفه تعويضاً ومن جهة أخرى بوصفه احتجاجاً، وهذا ما يفسر تنوع المنظورات التي اعتمدها ماركس وإنغلز لدى تقييم الوعي الديني، والقسم الأكبر من تحليلاتهما مخصصة للمسيحية في مراحلها المختلفة وخصوصاً على صعيد تاريخ ألمانيا.

إن إقرار ماركس بأن الدين هو شكل مغترب لوعي الذات-الدين هو وعي الذات، أو الشعور بالذات، عند الإنسان الذي لم يجد نفسه بعد، أو أوضاع نفسه ثانية-لا يحول دون الاعتراف بالبعد العملي الذي ينطوي عليه دين من الأديان، وبالقيمة التي ينطوي عليها هذا الدين في سيرورة بقائه ونموه.

في الواقع ينطوي الاغتراب الديني على بعد نظري أساساً، بالمعنى الذي يفيد في اعتبار الدين شكلاً مستتباً لوعي الذات، أي إنه يمثل اغتراب الإنسان على مستوى الوعي، حيث يفقد الإنسان إنسانيته عندما يعي العالم على نحو مقلوب وزائف. إنه اغتراب على صعيد الفكر يخضع فيه لسيرورات متخيلة وملغزة، غامضة، مجردة من كل صفة واقعية أو مادية. في حين أن الأيديولوجية تشير على نحو مباشر إلى البعد العملي في الدين، بيد أن التأكيد الأخير بالمقابل، لا يعني البتة إعداماً للقيمة النظرية حتى في الأيديولوجية الدينية نفسها، لكنه يمثل نوعاً من إعادة الاعتبار إلى هذا البعد العملي أو القيمة العملية للأيديولوجية عموماً والدينية خاصة، على نحو بارز وبنوع من التشديد.

على نحو بارز وبنوع من التشديد .

على هذا النحو نعاود اكتشاف هذين البعدين النظري والعملي جدلاً في البرهة العملية لدين من الأديان، أي في الأيدولوجية الدينية ذاتها. وبهذا الحساب لا يعود الدين مجرد انعكاس للشقاء الواقعي ولا مجرد تفسير له فحسب، وإنما هو احتجاج على هذا الشقاء الواقعي أيضاً. هذه الطريقة تفضي بنا إلى دراسة كل حالة دينية بصورة مشخصة وفي إطارها التاريخي الخاص، في سياق علاقاتها الاجتماعية الفعلية.. ففي أية لحظة تاريخية معينة يمكن للدين والوعي الديني، أن يكونا عزاءً وتخديراً، مؤاساة وهمية، تعبيراً عن العجز والهمود، تبريراً للبؤس للشقاء والتعاسة. وفي لحظة أخرى يمكن أن يكونا تعبيراً عن اللحظة الفاعلة والرغبة الحثيثة في تخطي النظام القائم بصورة واقعية وإيجابية. ٩٩ لهذا كله لا يمكن تلخيص نظرة ماركس إلى الدين في أحد أبعاده دون آخر.

من هذا المنطلق يشير غارودي إلى مثالين مختلفين يقدمهما إنغلز عن الدور التاريخي للإيمان الديني في الظروف التاريخية المختلفة، بحيث لا يعود النظر إلى الإيمان الديني كافياً خارج السياق أو الحالة التاريخية، مجرد مركب غيبي مثالي. من الناحية النظرية والمعرفية لا سبيل إلى إنكار ذلك. وسلبى فحسب، وإنما كذلك محفز تاريخي واقعي، موقف إزاء العالم القائم. إنه بهذا المعنى الأخير يستحيل إلى نهج للسلوك الفاعل والإيجابي كما سنرى. إن إنغلز في دراساته حول المسيحية الباكورة «يوضح كيف أن هذا الإيمان الديني - قبل أن يأخذ شكل عقيدة، ومؤسسة محافظة في يد السلطة، ابتداء من عهد قسطنطين - كان احتجاجاً، ولكنه احتجاج عاجز، وهو يرينا كيف كانت الجماعات المسيحية، الأولى تحكم برؤيا يوحنا، أي عملياً تحكم بتهديم السلطان الروماني، الذي كان يسحقها، وهو يتحدث عن هذه المسيحية الأولى بوصفها عنصراً ثورياً... ولأن العقيدة المسيحية نفسها كانت تعكس الإخفاق التاريخي لثورات العبيد، بحيث رأينا هذا التوق العارم إلى التغيير ينقلب إلى حلم، إلى انتظار وفاء بوعد، وأخيراً إلى عقيدة هروب

العالم، وهذا التعويض السماوي، الذي تحول إلى عقيدة منظمة باختلاطه بتراث الأفلاطونية الجديدة، هو الذي أصبح ذات يوم أفيوناً مدهش الأثر، كانت السلطة، وما تزال منذ أيام قسطنطين، تستخدمه أوسع استخدام لجعل الناس يقبلون تعاسة الدنيا، بانتظار وعود الآخرة».

أما المثال التاريخي الآخر، الذي يقدمه لنا إنغلز فنراه في كتابه حرب الفلاحين في ألمانيا، حيث يختلف معنى الإيمان باختلاف القوى الاجتماعية ففي القرن السادس عشر مع هبة القوى الاجتماعية الجديدة، يلبس الإيمان ثوب النضال، يتحول بقيادة توماس مونزر إلى تمرد مسلح. أما ما كان يريده هؤلاء الفلاحون المتمردون، فهو أن تنفذ مشيئة الله، على الأرض كما في السماء. وكانوا عازمين على الإسهام في تحقيق هذه المشيئة بامتشاق السلاح. يقول إنغلز: «إن المتمردين كانوا يطلبون أن يعترف بظروف المساواة، التي شهدتها المسيحية الأولى، فتصبح قواعد سائدة في المجتمع، مستتجين من تساوي البشر أمام الله تساويهم أمام القانون، وتساويهم في الثروات، وهنا يذكرنا إنغلز بأفكار الدعوة، التي كان يبشر بها توماس مونزر «فقيه الثورة». كان يقول للناس: الجنة ليست عالماً آخر وينبغي البحث عنها في هذه الحياة. حياة الدنيا، وواجب المؤمنين هو إقامة هذه الجنة -مملكة الرب - على الأرض هنا. كذلك لا يوجد جحيم ولا عقاب، وليس الشيطان سوى جشع الإنسان وأهوائه الشريرة». يضيف إنغلز: «كانت تعاليم مونزر السياسية وثيقة الصلة بتصوراته الدينية الثورية، ومثلما كان لاهوته يتخطى التصورات الرئيسية الأساسية في عصره، كذلك كانت تعاليمه السياسية، تمضي إلى أبعد من الشروط السياسية والاجتماعية السائدة مباشرة، وكانت فلسفته الدينية، تتاخم الإلحاد مثلما كان برنامجه السياسي يقارب الشيوعية... كان هذا البرنامج يطالب بإقامة مملكة الرب مباشرة على هذه الأرض في العصر الألفي المرتقب باستعادة الكنيسة لمكانتها الأصلية والقضاء على جميع المؤسسات، التي تتناقض مع المسيحية الباكرة، وهي في الحقيقة ليست سوى كنيسة جديدة تماماً. لقد عنى مونزر بمملكة الرب



الحقيقة ليست سوى كنيسة جديدة تماماً. لقد عنى مونزر بمملكة الرب مجتمعاً بلا فوارق طبقية، ولا ملكية خاصة، ولا سلطة دولة مستقلة أجنبية تفرض نفسها على أعضائها، وينبغي قلب كل السلطات القائمة ما دامت ترفض الخضوع للثورة والانضمام لها. وقد بدأ الفلاحون ثورتهم في خريف 1513 وعلى رأيهم هذا الدعاء المكتوب: يا رب، أيدِ عدالتك السماوية»<sup>(5)</sup>

في ضوء المثالين السابقين نفهم طبيعة المسألة الدينية في أحد أبعادها. فالإيمان أو العاطفة الدينية في الحالتين بصفتها مركباً رئيساً للأيديولوجية، تحث وتخطب، تبرر دور الذوات التاريخية الفاعلة، تلبى مستلزمات رغبتها في الصراع والمقاومة وحاجتها إلى الحماسة. أو على النقيض من ذلك تكون أساساً للسلوى، للعزاء والتبرير، نعيماً روحياً، تعويضاً عن التمزق والألم الواقعيين. ويمكن تفسير هذا التباين في الدور بشروط وظروف تلك الأوقات، أي بإحالة الموقف الديني على الرحم التاريخي الذي انبثق منه، وهذا لا يغير شيئاً من حقيقة وطبيعة تلك الحركات الاجتماعية، بل يؤكدهما، التي لم يكن في وسعها إلا أن ترتدي أو تتخفى بلبوس الخطاب الديني السائد، شكل الوعي المهيمن وكانت الصيغ الأخرى، السياسية والحقوقية، والأخلاقية في تبعية مطلقة لهذا الخطاب كمنظومة تصورات. والحال هذه فإن التحولات الاجتماعية تلك كانت بالمقابل تستدعي تحولاً في التصورات الدينية والشعائر وتعديلاً مستمراً في تأويل الخطاب الديني، من حيث هي معبرة عن تغييرات، انخرطت في الممارسة التاريخية الواقعية وقادرة على إثبات شرعية الدور الجديد، الذي تهض به قوى المعارضة.

ضمن هذا الإطار تناول قطبا الصراع الخطاب الديني بالتفسير والتأويل، ليوظفوه في توجهاتهم، وانساقوا إلى إثبات أن دوافعهم الحقيقية في التغيير التاريخي هي دينية، وأنها الأكثر اتساقاً مع الدين القويم، لقد تخلصوا على هذا النحو من ورطة كليانية الخطاب الديني ولا تاريخيته بالتأويل لأداء غاياتهم الأيديولوجية وتكريس مقاصدهم العملية بصورة شرعية. وبالمثل ازدادت سهولة واقع إخفاء الأسباب الاجتماعية الحقيقية

رجل الدين يتحرك في ميدان الإيمان الخالص ويجعل من هذا الإيمان الديني القوة المحركة للتاريخ، إنه يضع في مخيلته العقائد الدينية والمبادئ المقدسة موضع الأسباب الفعلية، والقوى المادية للحياة، ومن هنا كُتِبَ التاريخ وفُهِم من المنظور الأيديولوجي الديني، طبقاً لمبدأ يقع خارجه، شيء ما خارج الأرض أو فوقها ينفي علاقة التاريخ بالإنسان، دون أن يظهر أن أصل هذا التاريخ الفعلي يقبع في داخله، وعليه لم يكن في مقدور أصحاب التصور الأيديولوجي الديني للتاريخ، أن يروا في التاريخ، إلا الغايات الكونية المطلقة والمقدسة.

كان كل طرف من أطراف هذا الصراع يسعى من خلال ما سبق إلى تبرير مصالحه الاجتماعية وتغليبها باسم العقيدة الدينية العامة أو باسم تلك الغايات المقدسة والمجردة، بفصل هذه المبادئ والغايات عن جذورها التاريخية وعلاقاتها التي تحددها، وبمنحها قيمة مطلقة وتحويلها إلى قيم في ذاتها، إلى مفاهيم مثالية، كالعدل والحق والخير، ومن ثم بعدها، بعملية قلب أيديولوجي، أنها هي العنصر المقرر في التاريخ. ومن هنا كان من المعتاد أن ينعت كل طرف خصمه بالخروج عن الدين القويم وبالهرطقة. فقد كانت الكنيسة تتهم المتمردين عليها بالهرطقة والزيغ عن تعاليم الدين وقيمه، والعكس كان جائزاً. وهذا يفيد في أن الهرطقة كُنعت لاهوتي لم يكن في طبيعته نعتاً مجرداً ومطلقاً، بل نسبي تاريخي اجتماعي، يكتسب مضامينه القيمة من حقل الحياة الاجتماعية، الذي يتداول فيه.

عندما نتحدث عن الأيديولوجية الدينية بوصفها انعكاساً زائفاً عن الواقع - دونكم قيمتها العملية بوصفها احتجاجاً - وعياً مشوهاً بالمعنى الذي يظهر فيه البشر وعلاقاتهم مقلوبة رأساً على عقب، وتبدو أفكارهم وأوهامهم الذاتية كما لو أنها هي التي تحدد الحياة لا العكس، وبصرف النظر عن المصالح التاريخية التي تخدمها مثلما الحال في المسيحية الباكورة، فإننا نحكم بذلك استناداً إلى هذا الانفصال أو التعارض بين الوجود والوعي، هنا تساق الذوات بموجبه إلى الاعتقاد بأن تجريدات من نوع، الله،

والوعي، هنا تساق الذوات بموجبه إلى الاعتقاد بأن تجريدات من نوع، الله، الخير، الحق هي التي تغير في الوضع القائم للأشياء وتقررهما، وبالنتيجة تجعل من الوعي ومنتجاته بديلاً عن الأشياء الواقعية الموجودة. وبهذا الاعتبار هي اغتراب أيديولوجي.

من شأن الأيديولوجية الاغترابية، أن تجعل الذوات الإنسانية تشعر بأنها قادرة على الاستغناء عن الواقع والتغيير الفعليين، ذلك أن تلك الأيديولوجية تنزع إلى تكريس الاعتقاد بأن إرادة التغيير لم تعد تقتض البشر الواقعيين، أو هي رهن بأفعال هؤلاء، بل إنها تسندها إلى رغبة عليا مفارقة ويقتصر دورهم على منح مفرزى محدد للتغيير المرتقب، وهو ما يعزيمهم في معاناتهم ويكسر عجزهم عن تفسير العالم وذواتهم وتغييرها عملياً، أي يكسر عجزهم نظرياً وعملياً وهذا هو الدين بمعنى الإذعان والأفيون.

إن الدين، إذ يوصي بالإذعان، كما لاحظ ماركس، فإنه أيضاً يستند على نوع محدد من الانقسام أو الانفصال في الواقع، يولد تلك الحاجة لدى الكائن الإنساني المضطهد إلى العزاء والتعويض عن هذا التمزق على صعيد أخروي، أعلى، يضي عليه هذا الكائن وجوداً خارجياً مستقلاً، يتخلص عبره من شقائه الخاص، وذلك هو جوهر الدين. إنه استمرار سماوي لوجوده المنفصل عن ذاته، الذي ينطوي على الكثير من التبرير العلوي والغائبية والإرجاء والتهدئة، الهمود والعزاء والهروب من واقع أليم. يقول ماركس: «إن المبادئ الاجتماعية للمسيحية قد بررت نظام العبودية البالي، ومجدت في العصور الوسطى نظام القنانة السائد، وهي قادرة عند الحاجة على الدفاع عن قمع البروليتاريا ولو أظهرت أثناء ذلك بعض الاستياء. إن المبادئ الاجتماعية للمسيحية تبشر بضرورة وجود طبقة مهيمنة وأخرى مقموعة. وبالنسبة للأخيرة ليس لديها ما تقدمه سوى التمني الورع أن ترأف بها الأولى وتحسن إليها. إن المبادئ الاجتماعية للمسيحية تضع في السماء تعويض الكاهن عن جميع المهانات، وبذلك تبرر استمرار هذه

الشرور التي يرتكها المضطهدون بحق المضطهدين إنما هي جزء عادل عن الخطيئة الأصلية أو عن خطايا أخرى. أو هي محن يفرضها الرب بحكمته اللامتناهية على الأرواح ليخلصها. إن المبادئ الاجتماعية للمسيحية تعظ بالجبن واحتقار الذات، بالذل والخضوع والضعفة. والبروليتاريا، التي تأبى لنفسها أن تعامل كما يعامل الرعاغ، أحوغ ما تكون إلى شجاعتها وإلى ثقها بذاتها، إلى كبريائها وإحساسها بالاستقلالية، أكثر منها إلى خبزها. إن المبادئ الاجتماعية للمسيحية هي مبادئ مرائية، باعثة على الازدراء أما مبادئ البروليتاريا فإنها مبادئ ثورية»<sup>(6)</sup>

على هذا النحو فإن كل أيديولوجية دينية تتطوي على تلك الوحدة المتناقضة من العزاء والإذعان من جانب أول، والاحتجاج والرفض من جانب آخر، التي وإن ظلت قابعة غير ظاهرة وراء شمولية الخطاب الديني، ثباته ومطلقته، إلى هذا الحد أو ذاك، إلا أنها لا تلبث أن تتبثق بفعل حركة القوى الاجتماعية والتاريخية المتصارعة والمتصادمة في الأساس. فتطفو على السطح لتخلق تصدعاً في تلقي الخطاب، الذي كان لا يزال حتى عهد قريب يلبي مستلزمات السيطرة والتكريس، بخلق نمط محدد من قواعد السلوك بغرض الحفاظ على تماسك الكل الاجتماعي، ويعمل من جهة ثانية على تلبية حاجة الفرد والتعويض بصفتهما موقفاً سلبياً ينم عن العجز والاستسلام.

بيِّن أن ماركس لا يعالج بشيء من التفصيل سوى نمط محدد من الدين، إن نوع الدين الموجود في ذهنه حين يتحدث عنه بصفته أيديولوجية وتعبيراً عن اغتراب الإنسان العاجز، ليس هو دين الأرواحية أو السحر في المجتمعات الأولية البسيطة «إنه ذلك المتضمن عقيدة لاهوتية والمزدهر في مجتمعات أعقد نسبياً»<sup>(7)</sup> وغالباً ما كانت تلك الأديان المزدهرة أديان ذوي الامتيازات والمؤسسات الأيديولوجية النازمة، وهي كانت مرتبطة على نحو وثيق بتحول تلك المجتمعات إلى مجتمعات طبقية. إذ إن أية أيديولوجية حقيقية لا يمكن أن تنشأ وتتمو إلا على أرضية مجتمع طبقي متمايز،

حقيقية لا يمكن أن تنشأ وتنمو إلا على أرضية مجتمع طبقي متمايز، كتصور مقلوب للعلاقات الواقعية القائمة، تفسير وتبرير لها. إنها تفترض إلى حد كبير تنظيمًا سياسياً ومؤسسة أيديولوجية مركزية، تتظّر وتشرح من موقع التخصص وتقسيم العمل إلى ذهني وجسدي. واقع الحال أنه يتعذر علينا أن نطلق على أساطير الأولين الشعرية اسم الأيدولوجية بالمعنى المتعارف عليه الآن، على الرغم من أنها كانت تتطوي على الكثير من المتخيلات غير العلمية، والتصورات الوهمية. وخلق بنا أن نعتها بأنها رؤى للعالم، تعبّر في شكل أقرب إلى الشعر عن وهم شمولية الجماعة الإنسانية الأولى غير التمايزة بالمعنى الطبقي، لكن التمايزة بالمعنى الطبيعي، تروي تجربتها ورغبتها في التأثير في الطبيعة، وإثبات قدرتها الذاتية على السيطرة على محيطها الطبيعي الفيزيقي. في حين أنها تستحيل إلى أيديولوجية مجردة أن تنزع إلى الشمولية أو الكونية من موقع وهم مركزية الذات. إن الأيدولوجية الدينية تشرع حائلًا في الاستيلاء على المعطيات الخرافية والخلفية الخيالية للمجتمعات الأصلية البسيطة لتدخلها في تركيبها الشامل، فتواكب تلك التصورات الحسية المباشرة الطابع الكلي المجرد للأديان ونزوعها إلى المطلقة، لتتسلخ عن معطياتها الأولية وتستحيل إلى ضرب من التجريد حتى تلتحم في البنية الميتافيزيقية الشاملة للدين. وهكذا تدخل تلك المتخيلات السابقة على المعرفة العلمية إلى التركيبة الأيدولوجية المحضنة كي تسهم في تبرير الممارسات الاجتماعية القائمة وتؤيد أنماط السيطرة والتفاوت الناشئين. هذا هو النموذج الأمثلي لكل دين عندما يتحدث عنه ماركس كأيدولوجية، كما نفهم.

إن التمثيلات الخيالية والرغبات السحرية، الأحلام والتطلعات الأثيرية ومختلف أنماط التصورات قبل العلمية المشوهة والتجسيدات، تكفّ عن أن تكون مجرد مركبات أسطورية، محض أحلام بريئة بمقدار ما تندرج في ممارسات منظمة وتدمج في البنية الميتافيزيقية للدين الشمولي. تستحيل عندئذ إلى مركبات أيديولوجية، تخاطب قوى تاريخية محددة

مفعول القوى الاجتماعية وتكتسب تلك المفاهيم السحرية مستلزمات اجتماعية فلا تعود محض تجسيدات طبيعية عذراء، خاصة عندما تنتظم في البنية الميتافيزيقية وفق قواعد معينة وتشكل نظاماً، تؤول إلى معايير وكماليات مؤقنمة، تستقل عن حوافزها الواقعية وأسسها، بل يتم حجبها أصلاً، لأنها هي التي تشرع منذ الآن بالإعلان على أنها أشياء قائمة بذاتها متحررة من تلك الأسس ومختلفة عنها تماماً، وتزعم أنها هي التي تبعد تلك الأسس وتحددها لا العكس.

شيئاً فشيئاً تعود تلك التصورات المؤقنمة فتتخرط في العضلات الاجتماعية-التاريخية، تستحيل إلى بنية منظمة من المفاهيم والمعايير المنفلتة من واقع الممارسة وتتبدى بلغة سامية مجردة، في صورة أفكار كلية، تخاطب عن طريق الأوامر والدعوات والنواهي، تقاطع وتستجوب وتحفز، وعبر مختلف ضروب التأكيدات والتحذيرات والجزاءات تتوصل إلى تشكيل وعي اجتماعي ومنظومة معيارية مقيدة أنطولوجياً. إن تلك التمثيلات والتجسيدات الأسطورية والتمثيلات تخلع الآن على نفسها روحانية كونية دينية، تتعالى على الوعي والتاريخ، تصبح خطاباً كونياً موجهاً للبشر في كل زمان ومكان، تقدم نفسها على أنها الحقيقة الوحيدة المطلقة، الصحيحة كونياً. وفي الواقع فإنها تعبر بلغة مثالية عن المطالب العملية للتاريخ، التي تخدم عادة وتدعم على نحو مباشر أو غير مباشر مصالح قوى وفئات اجتماعية فاعلة في هذا التاريخ.

نخلص مما سبق أن للأيديولوجية الدينية محتوى مزدوجاً. فهي من ناحية أولى نظرية عامة مجردة، وهي بهذا الحسبان تشترك مع الأسطورة والفن والشعر.. إلخ في أنها تتطوي على مستبقيات قبل علمية ورواسب لا عقلانية، كالمفاهيم المشوهة والتصورات البتراء والتمثيلات والأخطاء، والأوهام المترعة بالرغبات والأحلام، المنبتقة عن واقع جزئي محدد، وفي حدود ذلك ليس لها طابع خاص ومستقل تتفرد به. لكن بسبب من التاريخ الذي تندمج فيه مثل تلك المركبات النظرية، وطموحها إلى تأكيد ذاتها

الذي تندمج فيه مثل تلك المركبات النظرية، وطموحها إلى تأكيد ذاتها بوصفها كليات مطلقة ومستقلة، لا واقعية، وانتظامها في بنية مفاهيمية ميتافيزيقية، تتفلت من واقعها الجزئي المحدد لترتد ثانية إليه وتشوّهه وهذا -من ناحية ثانية- ما يحمل إليها محتوى ودوراً عمليين، إنها تعبر حالئذ عن مصالح معينة محاولة الإجابة عن الكثير من المشكلات الاجتماعية والمسائل الواقعية بفرض نمط معين من المعايير والقيم. هنا لا تعود تلهياً خيالياً، أو محض أحلام فارغة وبريئة، بل صار بوسعها -وهي كذلك بالفعل- أن تدرج كمبادئ موجهة في الحركة الحيوية المادية للتاريخ البشري، وتشق طريقها إلى الفاعلين فيها من خلال الإيعازات والأوامر والنواهي الكلية، التي تفرضها من فوق، من عليّ، تسند إليه شرعيتها ومصداقيتها. ويقدر ما يكون هذا السند مصعباً، منزهاً عن الواقع الذي انبثق عنه أصلاً، تكون تلك المبادئ الصادرة عنه ثابتة ومطلقة، كلية مجردة. لا تكثر بالحدث الجزئي العابر والمحدود، بل تجهله بالنتيجة، لأنها تجهل التاريخ أصلاً.

إن كل أيديولوجية دينية تنطوي على مقادير غير متكافئة من الواقع والوهم تختلف باختلاف الذوات الفاعلة المتلقية لها، التي تعمل في العهود والظروف المتنوعة، وفي ظل العلاقات التاريخية المختلفة، فلا تكتفي بتلقي هذا الخطاب الأيدولوجي، وإنما تعتمد إلى التخلص من مأزق ثباته ومطلقيته من خلال التأويل والتفسير. فتعرض لنا مجدداً نظرتها عن العالم تبرر من خلالها مطالبها وتطلعاتها وأدوارها الجديدة، وتعيد بالتالي إنتاج فهمها لهذا الخطاب عبر إسناده إلى تجربتها التاريخية الواقعية. وعبر هذه الآلية تمتد الأيدولوجية الدينية إلى ما يتجاوز زمن إنتاجها أو رحم نشوئها التاريخي لتستقل عنه تماماً في مراحل تالية من التطور. ومع ذلك تبقى تلك الوحدة المتناقضة من الواقع والوهم التي تتجلى في كل أيديولوجية دينية شرطاً أساسياً لشمولية الخطاب الديني ومطلقيته.

الواقع هو الأصل ولا سبيل إلى إنكار ذلك، لكن أفق الخطاب الأيدولوجي يتسع دائماً ليشمل كل الذوات وكل الأزمنة بحكم استقلال هذا

التي تقربها إلى مجال العمومية واللاتحديد، وهذا هو شأن الخطاب الديني القائم على النص واللفظ المثبت والمقعد، الذي ينطوي على مرونة العبارات وحركة دلالات مقولاته اللاهوتية وإجماليتها، وبوساطتها وعبر هذه الفجوة يتم إنتاج وإعادة إنتاج فهمها وتأويلها بصورة دائمة. لكن هذا التمييز ينبغي ألا يمنعنا من الاعتراف أن الأيديولوجية الدينية في بنيتها الشكلية وفي الأصل هي خيالات وأساطير وتطلعات وتصورات بدائية عن العالم تخلفت عن حركة التاريخ.

ونظراً لهذه العلاقة، التي تصل الأيديولوجية بالواقع فإن الثائية المتحولة للوهم والواقع التي تدخل في تركيبها، والمتغيرة حسب الأوضاع والظروف الإنسانية، تومئ بصورة غير مباشرة وتعكس درجة الإذعان والاحتجاج على نحو طردي. ولهذا نجد أنه كلما ازدادت درجة الوهم في الخطاب الأيديولوجي الديني، كان ذلك انعكاساً لشدة درجة الإذعان لدى المتلقين ولدور الميزة الاستلابية له، والعكس يبدو صحيحاً. كلما كان الناس أكثر خنوعاً واستسلاماً لأقدارهم ويؤسهم كانت عملية الخداع الأيديولوجي للدين كوههم وأفيون أشد تأثيراً وأقوى.

وبالمقابل كلما عمد الأفراد الفاعلون إلى الاحتجاج على ظروفهم وواقعهم، قلّت حاجتهم إلى الدين كوههم بديل عن الواقع يبرر تعاستهم وعجزهم، وشرعوا باستدعاء القاع الإنساني العميق في الدين وتمثيله نظرياً، ذلك القاع الذي يسوغ رفضهم ويتفق مع ممارستهم المعلنة والواقعية. من هنا تستجيب الأيديولوجية الدينية وتخاطب الذوات الفاعلة بلغة أقرب إلى أحوالهم وتاريخهم، تشرح، تفسر وتترجم مطالبهم الراهنة في لغة تأكيد وتسويغ. فالوعي الأيديولوجي الواقعي تاريخياً، ينزع إلى تقديم أفكار تتفق من هذا القبيل مع الاتجاهات الموضوعية لتطور المجتمع ومصالح قواه الجديدة، كما أنه ينطوي على نفي لكل ما من شأنه أن يحول دون تطور وتقدم هذه القوى ويعرقل نموها. بتعبير آخر، إن الوعي الأيديولوجي الديني لتلك القوى الناهضة، التي تتجه إلى الرفض والاحتجاج، ينطوي في أحوال



لذلك القوى الناهضة، التي تتجه إلى الرفض والاحتجاج، ينطوي في أحوال تاريخية معينة -حرب الفلاحين في العصور الوسطى مثلاً- على نحوٍ أو آخر على معارف ومطالب مستمدة من قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ هي أقرب إلى الواقع منها إلى الوهم، وبالمقابل كانت الأفكار الكامنة في الأيدولوجية الكنسية هزيلة جداً، أقرب إلى الوهم وأبعد ما تكون عن الواقع، لقد كانت وثيقة الارتباط بالأضاليل المنبثقة عن تخلف الحياة والعلاقات الاجتماعية وركودها، التي كانت مؤسسة الكنيسة تسعى إلى تأييدها وتبريرها وتعمل من خلال ذلك إلى توطيد بنية المجتمع الإقطاعي وتكريسه.

في مراحل تالية من التقدم الاجتماعي -بدءاً من عصر النهضة- أخذ الدين كشكل للوعي الأيدولوجي يتخلف عن منطوق التطور وأصبح متخبطاً بالمعنيين، العلمي والتاريخي. وشيئاً فشيئاً شرعت أيدولوجية القوى الناهضة تتجاوز لبوسها الديني، الذي تشرنقت فيه، أخذت تتسلخ عنه. بل على النقيض من ذلك راحت تغدو «دنيوية» علمانية، لا من حيث شكلها فحسب، وإنما من حيث مضمونها ومطالبها. لقد أصبحت أكثر لصوقاً بمطالب الحياة الدنيوية، المادية المباشرة. من واقعها المباشر هذا شرعت تستمد براهينها الفلسفية وتنظيراتها القيمية، وفي جزء كبير من مادتها راحت تستند إلى معطيات العلوم الطبيعية المتقدمة ومفاهيمها، في برهانها لإثبات نظرتها الجديدة. شكلت هذه النقلة تحدياً جدياً وحاسماً للشكل الديني للوعي الأيدولوجي، استدعت منه نكوصاً رجعيّاً لتعليل تصوراتها وتفسيرها وإثبات دورها ومكانتها في مواجهة العقائد المضادة، وعنى ذلك أن الأيدولوجية الدينية أخذت تميل أكثر فأكثر إلى الوهم على نحو خاص، بانسلاخها عن واقعها وشروعها بالابتعاد عن المعطيات العلمية لزمناها.

فيما بعد، ومع عصر التنوير، عصر ازدهار الأيدولوجية البرجوازية، أمست الأيدولوجية الناهضة أكثر اتكاءً في منظومة براهينها ومحتوياتها النظرية على معطيات العلوم الاجتماعية والتاريخية ومفاهيمها لتعمل

تعريف الأيديولوجية بموجب الوصايا الإلهية ليتم تعريفها وتبريرها بموجب فكرة الحق العام والعقد الاجتماعي. بعبارة أخرى أصبحت الأيديولوجية كمنظومة مفاهيم ومعايير «دنيوية» تماماً، وتخلصت بصورة نهائية من شكلها الديني، لكن دون أن تصبح معارف علمية صحيحة وصادقة، أو دون أن تتلخص نهائياً من أوهامها وأضاليلها، لقد باتت متحررة من سحر الدين وسطوته فحسب.

الحال مختلف، بالنسبة لعصر ماركس، فقد كانت أفكار كانط وهيفل الأيديولوجية وأفكار مشايخي الأخير من أيديولوجيي ألمانيا القرن التاسع عشر، الذين قصدهم ماركس بنقده، لا تزال في صيغة تحديدات دينية وأوهام مجردة في بلاغة فلسفية، لم تبلغ بعد في حال من الأحوال مستوى التطور الذي تقابله تلك المنظومات الأيديولوجية لدى بورجوازية متطورة كالبرجوازية الإنكليزية أو الفرنسية. لقد كان موقف هؤلاء أكثر دينية إلى درجة كبيرة وأكثر تخلفاً من موقف أيديولوجيي الأمم المجاورة. إن «الأيديولوجية» الألمانية تبرز أخيراً ضيقاً في الأفق ومحدودية في التفكير، وتبدو أكثر امتلاءً بالأوهام، بل وتضخماً بميثولوجية دينية أبعد ما تكون عن الواقع التاريخي قياساً إلى زمنها. وهكذا فقد عبر ماركس عن الرغبة في إظهار أن هذا التفاوت واللاتكافؤ في دور أيديولوجيي البورجوازية الألمانية مقارنة مع مثيلاتها لدى الأمم المجاورة ليست كما يجب أن تكون على مستوى التاريخ والواقع، إنها كذلك دون مستوى التاريخ والواقع أقرب إلى الوهم وهذا هو مغزى قوله السابق في الأيديولوجية الألمانية: بينما يواظب الفرنسيون والإنكليز على الوهم السياسي على الأقل، الذي هو أقرب إلى الواقع، فإن الألمان يتحركون في عالم الروح الخالص ويجعلون من الوهم الديني القوى المحركة للتاريخ.

إن إحدى العضلات الأكثر تحدياً للذوات الفاعلة، على صعيد الأيديولوجية الدينية، هي النزول من عالم النص إلى العالم الواقعي والتوفيق بينهما. وفي قول آخر، هي التوفيق بين المحتوى المطلق والثابت

والتوفيق بينهما. وفي قول آخر، هي التوفيق بين المحتوى المطلق والثابت للخطاب الديني وبين حركة الواقع النسبية. إن اللغة هي الواقع المباشر للنص وشكل التعبير الذي يُخاطب به تلك الذوات. وكما أنها منحت النص وجوداً مستقلاً مفارقاً، كذلك لا بد لها من أن تمنح اللغة وجوداً مستقلاً ومنزهاً. إنها الملاذ الأخير الذي تستمد منها تلك الذوات شرعية وجودها ومطالبها وتؤكددها نظرياً في صيغة قيم وأحكام ونوا، في حين أنها تسلب بالمقابل عن الذوات المنافسة مشروعيتها، وهذا هو سر اللاهوت الديني حيث تعمّد الأفكار بالكلمات المقدسة.

على أية حال فإن التواصل بين صلابة الخطاب الديني وشموليته من جهة أولى وبين حركة الواقع ومرونته من جهة ثانية، لم يكن ممكناً لو لم يكن هنالك نخبة من البيروقراطية الدينية، التي تجعل من لغة النص ميدان عملها الخاص وتستقل بصفقتها تلك. حيث تعنى على وجه الحصر بصورة منهجية، بنقل عالم النص المقدس إلى اللغة العادية لتجعله قريباً إلى الأفهام، مما يؤدي إلى منهجة الأفكار الأيديولوجية وانتظامها، وأن اللاهوت الديني بصورة خاصة ليس إلا نتيجة لهذا الجهد النظري للأيديولوجيين الدينين، في محاولتهم لعبور الصدع العميق من النص إلى الواقع، إنه الوسيط الذي يعمل هذا الوعي الأيديولوجي من خلاله إلى امتلاك حركة الواقع من منظور ثبات النص ومُطلقيته.

من هذا المنطلق تقوم وظيفة اللاهوت الأيديولوجية في التفهم الديني المباشر للحياة الاجتماعية، ويعيد من خلال ذلك إنتاج وعي وتوجيه اجتماعيين أكثر تماسكاً واكتمالاً واتساقاً مع النص المقدس، بتوكيد جوانب معينة من السلوك الاجتماعي والعلاقات ونفي جوانب أخرى. يعبر اللاهوت عن محتواه بلغة خاصة تتشكل من منظومة مفاهيم معيارية ومقولات دينية عن محتواه للتأثير بهذا القدر أو ذاك في جميع المتلقين له. إن مثل هذا التوجه يمنح المتلقي المؤمن إمكانية تحديد وضعه الاجتماعي وتكريسه، بوصفه مستحوداً على كيانه الروحي ومعنياً إلى حد ما بمقاصد هذا

لا يبدو هذا الجانب الأخير، الأكثر أهمية وتحديداً في نسق ماركس النقدي للدين، بل أنه لا يتعرض له إلا على نحو عمومي ومبهم في سياق محاكماته للأيدولوجية عموماً. وينبغي بلا شك، ألا نتوقع منه أكثر من ذلك آخذين بالحسبان وضعية الدين كمشكلة نقدية في تركته النظرية الواسعة والمتشعبة ككل.

### الاعتراب الديني .

لقد سبق لفويرباخ أن انطلق في نقده للفلسفة المثالية، وخاصة الهيجلية من اعتبارات نقده للاعتراب الديني. وبالفعل كان نقده للمثالية التالي لنقده للدين، يجد تفسيره إلى حد كبير في الصيغة الاعترابية التي كانت تجسدها فلسفة هيغل، وكانت تقوم بدور مماثل لدور الدين أو اللاهوت الديني. على النقيض من هيغل أثبت فويرباخ أن لمحتوى الدين وموضوعه طابعاً بشرياً، وأن سر اللاهوت يكمن في الأنتروبولوجية، وأن سر الكينونة الإلهية يكمن في الكينونة البشرية، وأن لا نهائية الفلسفة الهيجلية منسوخة نسخاً عن لا نهائية الدين. من هنا افترض بأنه إذا لم ننقد فلسفة هيغل لا نكون قد أنجزنا نقد الدين واللاهوت المسيحي، إنها النتاج الأسمى والأخير للمسيحية في لغة جدلية، إنها نوع من الدين أو اللاهوت المقنّع أفهوماً.

من هذا النقد للدين والفلسفة المثالية استتببط فويرباخ مذهبه الإنساني. كرد نقيض لاستلاب الإنسان واغترابه في الله كما هو معبر عنه في الدين وخاصة المسيحية من هذا المنطلق فقد «جرى التوافق على اعتبار كتابه جوهر المسيحية ميثاق الإنسانية الملحدة»<sup>(8)</sup>. الهدف الرئيسي منه هو انعتاق الإنسان من الدين ومصالحته مع ذاته، عبر نفي اغترابه في الكائن الآخر المفارق. وهذا يتحقق فقط بأن يُحلّ في وعي البشر، مذهباً إنسانياً محل الدين التقليدي. وهذا المذهب هو في طبيعته مادي وملحد. بيد أنه من

محل الدين التقليدي. وهذا المذهب هو في طبيعته مادي وملحد. بيد أنه من جانب آخر إلحاد نظري مجرد مثلما هو الاعتراب الديني، الذي يتم في ميدان الوعي الإنساني وضميره، إنه اغتراب نظري. فالمعضلة الرئيسية، التي يتصدى فويرباخ لمعالجتها هي المعضلة الدينية، وعلى حلها يتوقف حسب تقديره تحرير البشرية، بيد أنه يعالجها من وجهة نظر أنتروبولوجية تأملية مجردة، كمشكلة نظرية لا عملية، ودون أن يرى أسبابها الواقعية.

يحدد فويرباخ الاعتراب من خلال إضفاء الإنسان ذاته، وجوده النوعي، على ما ليس له وجود إلا في فكره، في تصويره ومخيلته، على وجود إلهي مفارق. لقد خلق الإنسان هذا الكائن الأسمى، الإله وافترضه على صورته<sup>(9)</sup>، ومن ثم أسقط عليه أسمى صفاته النوعية، وجعل وجوده خارجياً. فالكائن الإلهي ما هو إلا الإنسان نفسه، ويكفي بحسب فويرباخ، أن يسترد مادته التي خلقها عن ذاته وجسدها في المتعالي، حتى تظهر طبيعته الحققة. لقد أصبح الدين حقلاً لقلب العلاقات الحقيقية بين الإنسان والله، بين الذات والموضوع، يسقط الإنسان من خلاله صفاته خارجاً عنه. فكل تحديدات الكائن الإلهي إن هي إلا تحديدات للكائن الإنساني، ولا يجوز هنا بأي حال من الأحوال أن نستخلص الإنسان من الله، أو الله من الله. إذ إن ذلك يعني أننا نريد أن نستخلص الأصل من الصورة، من النسخة. إنه نوع من انقلاب الأنا إلى آخر باستحالة الإنسان إلى الله. من هنا يقول فويرباخ: «إن الإنسان في الدين، من وجهة نظر الدين، يتعامل مع نفسه فقط، وإن إلهه في الحقيقة لا يعكس سوى جوهره الخاص»<sup>(10)</sup>.

إن النقد الجذري للدين يكشف النقاب عن طبيعة الاعتراب وأصله بطريقة واضحة، فلم يعد هذا الاعتراب بمثابة سيرورة جدلية تخلق الفكرة المطلقة أو الروح بوساطتها العالم والإنسان بتجسيد ذاتها خارجاً، مثلما هو الحال لدى هيفل، بل يصبح تعبيراً عن استلاب الإنسان ذاته، بتجريد طبيعته الخاصة، حيث تصبح غريبة عن ذاته، تتخارج وتتموضع في كائن مفترض، يخضع له الإنسان. إن الدين هو سلوكه و سلوك الإنسان إزاء ذاته،

الاعتراب يعين ذاته خارجاً في إله سام، ليس له وجود أو طبيعة خاصة بذاته، مستقلة عن تحديدات الإنسان. إنه ليس سوى تصعيد لصورة مثالية مقلوبة لخصائص الإنسان العينية، تتجسد فيه محمولات الأخير ومزاياه السامية. يقول فويرباخ: إن وعي الإنسان لله هو وعي الإنسان لذاته ومعرفة الله هي معرفته عن ذاته... الله هو تجلي الطبيعة الداخلية للإنسان، ذاته المعبر عنها-الدين هو الكشف المهيب لكنوز الإنسان الخبيثة، هو إظهار لأفكاره الحميمية، الاعتراف الصريح بأسرار حبه.

ولكن عندما يتحدد الدين -وهو وعي الله- على أنه وعي الإنسان لذاته، فإنه يجب ألا يفهم هذا بأنه إثبات على أن الإنسان المتدين يعي مباشرة هذه الهوية. لأنه بالمقابل، فإن الجهل بها هو أساسي بالنسبة لطبيعة الدين الخاصة. ولمنع هذا اللبس، من الأجدر بنا القول بأن الدين، هو الصيغة الأولى، الباكرة، وكذلك الصيغة غير المباشرة لمعرفة الذات. ومن هنا فإن الدين، في كل مكان، يسبق الفلسفة. وكما في تاريخ العرق كذلك الأمر في تاريخ الفرد، فالإنسان يدرك قبل كل شيء طبيعته وكأنها خارجة عن ذاته، قبل أن يجدها في نفسه. إنه يتأمل أولاً طبيعته الخاصة به وكأنها طبيعة كائن آخر... «الدين، وعلى الأقل الدين المسيحي هو علاقة الإنسان بذاته، ويتعبير أصح علاقته بطبيعته الخاصة، طبيعته الذاتية. ولكنها علاقة، تبدو طبيعته الخاصة كطبيعة منفصلة، مستقلة. الكائن الإلهي ليس سوى الكائن الإنساني. أو بالأحرى الطبيعة الإنسانية مطهرة ومتحررة من حدودها الفردية الإنسانية، موضوعة، يجري تأملها وعبادتها ككينونة أخرى مختلفة. من هنا فإن جميع مزايا الطبيعة الإلهية تعد بالتالي مزايا الطبيعة البشرية»<sup>(11)</sup>.

على هذا النحو يُحدث الوعي الديني في استلابه قلباً للعلاقة بين الذات والمحمول، بين الإنسان والله، بحيث يصير الإنسان، محمولاً لله، للموجود الذي خلقه. هذا الأخير الذي هو محمول للذات الحقيقية، للإنسان، يُصبح هو الذات، أي الخالق. فلا يعود للإنسان من وجود حقيقي،

للإنسان، يُصبح هو الذات، أي الخالق. فلا يعود للإنسان من وجود حقيقي، وإنما وجود وهمي يتحدد في الله مادام الأخير يصبح هو المعيار أو المبدأ الذي به يقيس الإنسان نفسه ويجد ذاته. إنه يتعرف من خلال الله على ذاته الحقيقية الخاصة وبه يفهم ما يجب أن يكونه هو نفسه.

ولكن حين يتحدد وعي الإنسان لوجوده وذاته، كوعي لله بهذه الطريقة فإنه ينبغي أن نفهم أن هذا الفصل المباشر هو ما يؤسس الجوهر الخاص للدين. إن الدين هو وعي الإنسان لذاته على نحو غير مباشر، يتعاطى خلاله مع ذاته المفصولة والمعارضة له ككائن خارجي. بهذا الفصل عن الذات والنوع، يدخل الإنسان في تعارض معهما كفرد معزول وأناني، ومن ثم ومن خلال الدين يبدأ بتأليه هذا الفصل وأقنمته بتحويله إلى تناقض أبدي وانقسام مطلق، ينشد على الدوام بوساطة العبادة إلى تجاوز هذا الفصل والتناقض بغرض الالتحام بتلك الذات اللامحدودة، اللامتناهية «إن الدين هو فصل الإنسان عن ذاته، إنه يضع الله أمامه كمنافض لذاته، الله ليس ما هو عليه الإنسان، الإنسان ليس ما هو عليه الله. الله هو اللامتناهي، الإنسان هو المتناهي. الله هو الكامل، الإنسان ناقص. الله خالد أبدي، الإنسان زائل، الله هو القادر، الإنسان عاجز. الله مقدس، الإنسان مدنس. الله والإنسان كلاهما إفراط: الله هو الإيجابي المطلق وخالصة جميع الحقائق، الإنسان هو السلبي المطلق، ويشمل كل العدم»<sup>(12)</sup>.

إن نفي الله والماوراء وإنكارهما، كانا نتيجة لاعتقاد فويرباخ بأنه السبيل الوحيد لعودة الإنسان إلى كينونته الحقيقية، كينونته في حياة النوع البشري. بحيث يؤكد حقيقته الإنسانية السامية في إطارها الدنيوي المباشر ويعيش الحياة المطابقة لطبيعته. هنا تُستعاد الصفات والخصائص المستلبة منه في الله، ويحل حب الإنسانية محل حب الله، وتتم مصالحة ذاته مع إنسانيته. إن الحقيقة القاسية للحياة الأرضية هي واقع اغتراب الإنسان عن ذاته، والإله المسيحي، الذي يعد المطلق الهيفلي تعبيراً عنه في تعريف فويرباخ، يُمثل صورة الإنسان المغترَب، الفاقد تماماً لهويته. فحتى يصبح

ككائن أسمى فإنه ينبغي أن يستحيل إلى موجود وضيع وتافه عديم الجدوى ومن هنا كلما ازدادت لديه الرغبة في الخلاص اشدت عجزه وتبعيته لله.

إلحاد فويرباخ هو نمط آخر من التّمذهب الذي يطلق عليه اسم النزعة الإنسانية وبهذا المعنى يستعيز عن الدين القائم على الإيمان بنمط آخر من التدين الإنساني، دين جديد للبشرية قائم على الحب، يضع الإنسان في وحدة مع نوعه ويلغي التعارض السابق، الذي يعدّ جذر اغترابه. يقول: «إن جوهر الدين، طبيعته الخفية، هو وحدة الكائن الإلهي مع الكائن الإنساني، لكن شكل الدين، طبيعته الصريحة الواعية، هو التفريق بينهما. الله هو الكائن الإنساني، لكنه يقدم نفسه في الوعي الديني ككائن آخر مختلف. الآن فإن ما يشكل الجوهر المخبوء للدين هو الحب، الذي يعدّ الإيمان شكله الواعي. الحب يوحد الإنسان مع الله والله مع الإنسان، وبالتالي يوحد الإنسان مع الإنسان، الإيمان يفصل الله عن الإنسان ويفصل بالتالي الإنسان عن الإنسان، لأن الله ليس سوى فكرة النوع البشري في شكلها الصوفي - إن فصل الله عن الإنسان، هو من هنا، فصل للإنسان عن الإنسان، إنه حلٌّ للعقد المشترك. بوساطة الإيمان يضع الدين نفسه في تعارض مع الأخلاق، مع العقل، مع المعنى البسيط للحقيقة بالإنسان. بوساطة الحب يناقض ذاته مجدداً مع ذلك التعارض. الإيمان يعزل الله ويجعله كائناً خاصاً، مميزاً. الحب يجعله كونياً، إنه يعممه، ويوحده مع حب الإنسان. الإيمان ينتج انقساماً داخلياً في الإنسان، انقساماً مع نفسه، ومن ثم انقساماً خارجياً كذلك. لكن الحب يداوي الجراح التي يصيب الإيمان بها قلب الإنسان، ويجعل الاعتقاد بإلهه قانونياً. الحب حرية، إنه لا يدين حتى الملحد، لأنه بحد ذاته إلحاد، ولو كان لا يرفض نظرياً، على الأقل عملياً، وجود إله خاص فردي متعارض معه».

ويضيف فويرباخ في مقطع آخر: «لقد أظهرنا أن ذات الدين وموضوعه هما إنسانيان.. وإن سر اللاهوت يكمن في الأنثروبولوجيا.. لكن الدين لا يعي الطابع الإنساني لجوهره على النقيض من ذلك إنه يضع نفسه



الدين لا يعي الطابع الإنساني لجوهره على النقيض من ذلك إنه يضع نفسه بالتعارض مع ما هو إنساني، أو على الأقل لا يقرّ بأن جوهره إنساني.. الدين هو الشكل الأولي لوعي الذات. الأديان مقدسة لأنها معتقدات متوارثة Traditions لوعي الذات الأولي. لكن الله بالتحديد، الذي يحتل في الدين المكانة الأولى، هو بذاته، كما أظهرنا حقيقة، ثانوي، لأنه ليس سوى طبيعة الإنسان الموضعة، ما هو ثانوي بالنسبة للدين، أي للإنسان هو الثاني، من هنا يجب أن يُعدّ ويعلن على أنه الأول. الحب بالنسبة للإنسان ينبغي ألا يعدّ فرعياً بل ينبغي أن يعدّ أصلياً، فإذا كانت الطبيعة الإنسانية هي الأسمى بالنسبة للإنسان، فإنه ينبغي حائلٌ وبصورة علمية أن يكون أول وأسمى قانون هو حب الإنسان للإنسان، الإنسان هو إله الإنسان *Homo homini Deus est* هذا هو المبدأ العملي العظيم»<sup>(13)</sup>.

حظيت نظرية الاعتراب الديني لدى فويرباخ بعناية ماركس واهتمامه الفائتين، فمثلما سبق يوحنا المعمدان السيد المسيح، كذلك سبق فويرباخ ماركس على هذا الصعيد. هنا نلاحظ الحضور الكثيف لنصوص جوهر المسيحية وخلصاتها الموجزة ومآثراتها لدى ماركس. الذي تعاطى معها في مقالاته حول الدين بنوع من المهارة النقدية الفائقة، التي لا تخلو من الاستباحة أحياناً.

يحل فويرباخ المعضلة الدينية في مركز المعضلة الاجتماعية، وبعدها أساسية وعلى أنها المعضلة الوحيدة، ومن جراء ذلك يرد حلّها إلى مشكلة الوعي، إلى العاطفة والشعور الدينيين، تاركاً في أفضل الأحوال العوامل الاجتماعية والأسباب الواقعية في ذاتها، دون تغيير أو إصلاح. إذ يكفي من وجهة نظره كشف الطابع الوهمي للدين حتى يتم إلغاؤه. إنه يفعل ذلك برد اللاهوت إلى الأنتروبولوجية وإحلال الأخيرة محلها، وجعل الإلحاد القائم على الحب موضع الإيمان بالله، وبالطريقة نفسها الأرض موضع السماء، وهذه كلها جزء من مشكلة التربية والتعليم. هكذا تختزل مشكلة الاعتراب لديه إلى مشكلة نظرية خالصة، إلى التربية وإلى مجرد تقدم للوعي

وإبدال محتواه، بتحويله إلى فكر عاطفة جديد لا يقل تديناً عن ذلك. يسوق ماركس في مواجهة هذا التصور وبقدر كبير من الوضوح أشمل صيغة نقدية في أطاريح عن فويرباخ. إنه يلحّ فيها على سلبية هذا التصور الذي يبدو عاجزاً كذلك حتى عن حل المسائل النظرية ولا سيما مسألة العلاقة بين الوعي والوجود. فضلاً عن هذا فإن فويرباخ يتجاهل أن المرين أنفسهم في حاجة إلى التربية كما يشير ماركس، ولذا تصبح المسافة بينه في الأطاريح وبين فويرباخ كبيرة على هذا الصعيد. فلم تعد الأفكار المجردة والغيبيات هي التي تقود الكائنات البشرية إلى الاغتراب فحسب، الذي عدّ فويرباخ نمطه الديني النمط الوحيد للاغتراب، وإنما الأسس المادية للإنتاج الاجتماعي كذلك والشروط العملية التي تتطور في المجتمع الحديث، هي التي تقود إلى تأسيس نظام سياسي معارض للمجتمع المدني تكرر من انقسام الإنسان وتعزز اغترابه على جميع الصعيد. من هنا تغدو الدعوة لدى ماركس إلى نقد الصيغ المقدسة النظرية للاغتراب مقدمة لفضح الصيغ اللامقدسة العملية في حقول الدولة، المجتمع والاقتصاد.

بالنسبة لوجهة نظر ماركس في الاغتراب يمكننا أن نشير إضافة لما سبق، إلى مصدرين فلسفيين ألمانيين له ونميزهما. الأول آت من فيشته، فالاغتراب لديه هو الفعل الذي تطرح به الذات الموضوع وتتخرج. فالموضوع أي اللأنا في جملتها نتاج حركة اغتراب للفكر الذاتي، للأننا. لقد استخدم فيشته مصطلح *Entausserung* بمعنى التخارج، للإشارة إلى الموضوع بعده تيناً من جانب الذات وإبداع لها، أي إن الذات تبعد هذه اللأنا وتطرحها خارجاً. المصدر الثاني هو الأكثر تعقيداً واتساعاً، المعني به هو هيغل، والمنهج المائل في كتابه فينومولوجيا الروح وخاصة في فصول جدلية السيد والعبد، كما يشير ماركس صراحة إلى ذلك. إن مبدأ السلب كمبدأ محرك وخلاق وإن بدا تعبيراً منطقياً، تأملياً ومجرداً - لسيرورة الاغتراب وتجاوزها، يكشف عن الصيغة الخبيثة لحركة التاريخ، على أنها إنتاج الإنسان لنفسه في سيرورة مستمرة ترتكز على إثبات لاغتراب العمل

الإنسان لنفسه في سيرورة مستمرة تركز على إثبات لاغتراب العمل الإنساني وحذف لهذا الاغتراب وتجاوز له، يدرك الإنسان خلالها ماهيته على أنها نتاج عمله الذاتي، وانخلاع عن الذات حين تكون في الآخر، التي صارت بدورها غريبة عنه. هنا يضي ماركس طابعاً ملموساً وعملياً على سيرورة الاغتراب والعمل المغرب ويحررها من التجريد. فمثلما يعد هيغل الاغتراب مجرد حركة منطقية مطلقة للمقولات والأفكار، كذلك تبدو سيرورة تملك الانسان، لقواه الذاتية المنتجة، التي تصير بدورها غريبة عنه على صعيد الوعي فحسب، على أنها مجرد جواهر روحية وماهيات تتجلى عن حركة الروح المفكرة. هنا يهذي هيغل برأي ماركس ويقلب العالم رأساً على عقب. إن هذا الاغتراب يركز بدوره على حقيقة وجود الروح التي تتغرب عن جوهرها وتتمايز عنه في سيرورتها، وما دامت تمثل الجوهر الحقيقي والعام للإنسانية، فإن هيغل يحسب أن تاريخ النوع الإنساني هو في الوقت نفسه تاريخ الاغتراب المتزايد والمطلق، الذي لا يتم التغلب عليه إلا في الظاهر وعلى مستوى الفكر والوعي، دون الواقع.

يضع ماركس هنا الإنسان الحقيقي الصحيح موضع الفكرة المجردة. هذا الإبدال لا يبدو انتقالاً نظرياً بسيطاً، إنه يفترض تحولاً عميقاً في بنية الجدل الهيغلي، يقوّض تصور الأخير عن العملية التاريخية. إن سيرورة العالم فكراً وفلسفة لدى هيغل تستحيل إلى سيرورة الفكر والفلسفة عالماً. لدينا هنا هذا المنعطف الجوهرى للفكر والمنهج لدى ماركس، يتمثل في اكتشافه للإنسانية العينية، التي تحقق في ذاتها جدل الذات والموضوع، وحدة الفكر والتاريخ، وحدة النظرية والممارسة. وتلك لا تكتفي بفهم الاغتراب وفضحه نظرياً، وإنما تسعى بوجه خاص إلى النضال ضد الشروط الواقعية لهذا الاغتراب، التي تجعله ممكناً وتتجاوزها عملياً. وفي اعتقاد ماركس أنه عثر أخيراً على ضالته في الطبقة الكلية-البروليتاريا، التي تجسد الإنسانية في حالة الاغتراب القصوى والمطلقة. إنها التعبير الأخير والمكثف عن الاغتراب الشامل للحياة الإنسانية، وهو ما يمكن

عشر. لقد أقتعه اكتشاف البروليتاريا بشرعيتها كطبقة وموضوعيتها، كما أسلفنا من قبل، صار معها أكثر إدراكاً واقتناعاً بأن الاغتراب لم يكن مجرد اختلاق خيالي وابتكار من لدن هيغل الفيلسوف، بل حقيقة راسخة من حقائق المجتمع الإنساني، عندئذ راح ماركس يمارس النقد التغييرى تحت شعار الذات التاريخية الكلية عوضاً عن الذات المجردة.

مايبن فويرباخ وماركس، كان موس هيس أول من دفع الاغتراب الدينى باتجاه مادي، ولجأ إلى فضع الصيغ اللامقدسة للاغتراب، وبنتيجة ذلك كان ماركس «قد اهتدى عام 1843 إلى أن الحياة الاقتصادية في المجتمع المدني هي الحقل الرئيسي لاغتراب الذات الإنسانية»<sup>(14)</sup>. يجدر بالذكر أنه سبق لماركس أن استخدم لأول مرة في مقالاته الرايانية «مناقشات قانون سرقة الحطب 25 / 27 / 30 تشرين الأول و/ 3 / تشرين الثاني عام 1842» مصطلح الصنمية في وصف تموضع العلاقات الاجتماعية وتشيئها في سلعة أمست ذات طابع مقدس، راحت تملئ على الإنسان قوانين لا إنسانية، لكن من وجهة نظر أخلاقية وحقوقية، لا اقتصادية، تدين اغتراب الفاعلية الإنسانية وتشيؤها فحسب.

لقد سلم هيس بأن الاغتراب الذي كشف عنه فويرباخ في مضمار الدين ليس ظاهرة دينية خالصة، بل تستند إلى ما هو اجتماعي واقتصادي أساساً. فالفاعلية المنتجة هي القوام الأساسي للنوع الإنساني، يوضع خلالها البشر قواهم الذاتية في مواضيع مادية محددة. لكن الحياة المادية القائمة على المنافسة والأناية تدفع البعض للاستيلاء على القوى المنتجة على شكل ملكية خاصة. و يخلص هيس إلى أن الاغتراب ناشئ عن الملكية الخاصة أكثر مما ينشأ عن الدين، وأن الأناية التي تعدّ صفة مميزة ونوعية للظاهرة الدينية، عبادة الذات، مماثل للحياة الكسبية في المجتمع البورجوازي، الذي أصبح المال فيه الموضوع العملي للعبادة. من هنا فإن جوهر المال، هو النسخة المادية المطابقة لجوهر المسيحية، في الحالة الأولى تتخرج الذات وتتجسد مادياً في المال، وفي الحالة الأخيرة تتخرج الذات

تتخرج الذات وتتجسد مادياً في المال، وفي الحالة الأخيرة تتخرج الذات وتتجسد ذهنياً في الله. هكذا يظهر أن الاعتراب الديني ليس سوى الانعكاس الأيديولوجي للاعتراب الواقعي الحاصل في الحياة الاجتماعية، وأن إلغاء الاعتراب الديني لا يؤول إلى إلغائه في حقول الدولة والمجتمع، بل العكس، إذا كان حذف الاعتراب الديني بات ضرورياً وحتماً، فينبغي والحال كذلك حذف الاعتراب السياسي والاقتصادي بحذف شروطه المادية، التي تتيح إمكانية نشوئه.

الخطوة الأخيرة، التي تركز إلى تصور مادي للتاريخ كان إنجازها من شأن كارل ماركس. صحيح أن هيس نوّه إلى طبيعة علاقة الاعتراب الديني بالأسس المادية للاعتراب وشروطه الاجتماعية إلا أنه انتهى إلى اختزال الموقف إلى مجرد صراع بين الميول الإنسانية، الأنانية والغيرية، مثلما انتهى فويرباخ من قبل إلى وجهة نظر عامة أنثروبولوجية. والحال أن ماركس الذي يستعير جزئياً تصورات الطرفين ويتكئ عليها، كان يمنحها طابعاً مادياً، يعلل التطور التاريخي بتطور الإنتاج وقواه وعلاقاته، من وجهة نظر المصالح الطبقة. وهو ما أمكنه من إنجاز التوليفة الفلسفية الأكثر أهمية في تاريخ الفكر عن الاعتراب.

لقد أعرب إ. فروم تالياً عن تلك الأهمية بالقول: «هنالك تصحيح وحيد أجراه التاريخ على مفهوم ماركس للاعتراب، ماركس كان يعتقد بأن الطبقة العاملة هي الطبقة الأكثر اغتراباً، من هنا. فإن الانعتاق من الاعتراب يفترض بالضرورة الشروع بتحرير الطبقة العاملة. بيد أن ماركس لم يستطع أن يتنبأ بالدرجة التي سيصبح الاعتراب فيها مصير الغالبية العظمى للناس، خصوصاً ذلك القسم المتزايد باستمرار من الجمهور الذي يتعامل مع الرموز والبشر، بأكثر من تعامله مع الآلات»<sup>(15)</sup>.

سيظل إقرار فروم -على أهميته- في حاجة إلى توضيح، ولا يمكن القبول به على ظاهره. ويبدو لي أننا لا نستطيع أن نأتي بتعليل منسجم عن تصور ماركس إذا اختزلنا مفهوم البروليتاريا وعلى نحو ميكانيكي في

عشر، دون الأخذ بالحسبان محدودية ذلك التصور وقصوره راهناً، على الرغم من أنه كان لا يزال صحيحاً حتى زمن ماركس وتالياً عليه جزئياً، ودون أن نأخذ بالحسبان التقدم التكنولوجي والاجتماعي الهائلين والتبدل الكبير في ظروف الإنتاج في هذا الوقت، التي أدخلت تعديلاً عميقاً في مفهوم الطبقة ودورها وألغت إلى حد كبير الفارق بين العمل الذهني والجسدي. بهذا المعنى، فإن مفهوم البروليتاريا كدالة تاريخية كما نفترض، يتسع الآن ليشمل كل البشر المغتربين بنتيجة الصراع القائم والمستديم بين العمل المأجور والملكية الرأسمالية. وبنتيجة هذا الصراع يصبح الاغتراب الكلي واقعاً في كل مكان وهو ما يعزز من نبوءة ماركس من أن الإنسان الكلي لا يمكنه أن يتخلص من الاغتراب ما لم يتخطى حقبة الإنتاج من أجل الضرورة. علاوة على ذلك فإن إقرار فروم ينطوي كذلك على مخاطر تجريد التاريخ وإفراغه من محتواه العياني والواقعي، لا نتوقع معه أن نكون خارج نطاق التصور المثالي، الذي انتهى إليه موس هيس من قبل على صعيد النتائج.

ليس في وسعنا أن نمضي في هذا النقاش أكثر. لكن يغدو ضرورياً لفت الانتباه إلى مسألة خاصة، وهي؛ إذا كان بعض الباحثين قد جعل من مسألة الاغتراب، فكرة إنسانية رومانسية أو أيديولوجية طارئة على فكر ماركس الشاب، الذي ما لبث أن تخلى عنها على نحو صريح في كثير أو قليل في إطار تفكيره الناضج واستعاض عنها بفكرة أخرى، على أنها نتيجة حتمية لتطوره الفكري من الأيديولوجي إلى العلمي، كما يفهم من كورنو مثلاً. من أجل توضيح ذلك، يُشار إلى أن مفهوم الاغتراب كان وظلّ حاضراً في معظم كتاباته، فماركس الشاب الذي كتب «مخطوطات 1844» وكتب «أسس نقد الاقتصاد السياسي» عام 1857-1858 عندما كان له من العمر أربعين عاماً، وماركس الشيخ صاحب «رأس المال» لم يفتل الإشارة إلى تلك المسألة في نصوصه. فمفهوم الاغتراب حاضرٌ في تلك الأعمال بهذا القدر أو ذاك، بهذه الصيغة أو تلك<sup>(16)</sup>؛ تماماً كما كان ماركس، فقد ظلّ مهتماً

أو ذلك، بهذه الصيغة أو تلك<sup>(16)</sup>؛ تماماً كما كان ماركس، فقد ظلّ مهتماً بخللاص الإنسان ككائن منتج، من استعباده واعترابه في نطاق علاقات الإنتاج الرأسمالية وتموضعه بوساطة الأشياء والسلع وشروط الإنتاج.

إن نقد الاعتراب الديني لدى ماركس، على الرغم من أنه يعتمد على النتائج التي توصل إليها من سبقوه في هذا الشأن، ومارست التأثير المباشر القوي في صوغ نظريته في الاعتراب، إلا أنه في حقيقة الأمر ينفصل عنهم في تأكيد أولاً على التضامن العميق بين الاعتراب الديني والاعتراب الاجتماعي. فمن شأن الأخير أن يتعزز ويترسخ عبر أنماط التعويض الوهمية والعزاء التي يقدمها الدين، الذي يعلل القهر والعبودية الناشئين عن الاستغلال الاجتماعي بأنه قدر أبدي، يسنده إلى رغبة إلهية سامية ومن ثم يطرح عوضاً عن مشروع تغيير تلك الأوضاع التي تسببت باليأس عزاءً وهمياً ووعداً خلاصياً في عالم الماوراء. على هذا النحو يضاعف من خطورة هذا الاعتراب بتكريس تلك العبودية وتسويغها. بالخضوع غير المشروط لإرادة مفارقة أو نظام إلهي أو أية مشيئة أخرى لا راد لها، مما يسهم في تأييد هذا النظام الاجتماعي وتلك الأوضاع التي تثقل كاهل الإنسان وتعمق تمزقه.

الاعتراب الديني هو اللحظة التي يحقق فيها الانعكاس المقلوب احتلاله الكلي للوعي، فلا تعود علاقة الإنسان مع ذاته أو مع الأشياء المحيطة به في صورتها الصحيحة والمطابقة، بل في شكلها المقلوب المشوّه، ولا يعود باستطاعته أن يكتشف في واقعه المادي القائم، والقابل للانعكاس في الفكر، إلا تعويضاً وهمياً وسلواناً يبرر حرمانه، ويحافظ على فكرة أن تجاوز هذا الواقع وكماله يقع خارجه ومحكوم بإرادة فوق تاريخية، لا إنسانية. إن الاعتراب الديني في أحد أوجهه، هو نوع من تقديم الوهم على الواقع بديلاً من الإخفاق المادي، ويستهدف بالنتيجة إجبار الوعي على القبول والإذعان لهذا الواقع.

من جانب آخر يعلل ماركس أن التخلص من الاعتراب الكلي تخلصاً

التحتية، على صعيد علاقات الإنتاج والعمل والملكية. وقبل أن يشرع التاريخ في تجاوز هذا الاغتراب لا بدّ من أن يكتمل اغتراب الإنسان على نحو مطلق في حقول الوعي والسياسة والاقتصاد، وهي تعكس برهات جدل الاغتراب الثلاث تاريخياً، كما نفترض ونقترح. أي الاغتراب الذاتي على مستوى الوعي (الدين)، الجزئي في حقل السياسة (الدولة)، الكلي في حقل الاقتصاد والمجتمع (الملكية الرأسمالية). وكان ماركس قد أوضح الطابع الكلي والمطلق للاغتراب في ظل النظام الرأسمالي. هكذا نجد أن الكلي والجزئي والذاتي ليست سوى لحظات ثلاث لا تتفصل، متحدة في نطاق اكتمال الاغتراب، ولهذا لم يكن مشروع التخلص الكلي من الاغتراب محتملاً إلا هنا في دائرة الاكتمال الكلي، وإن شئت فقل؛ في نطاق الرأسمالية. ففي المقام الأول تطور هذا الاغتراب في نطاق الوعي الذاتي للفرد المتدين ثم تطور في مجال السياسة، وأدرجت الرأسمالية هذا الميراث على المستوى الاقتصادي من خلال علاقات العمل-الملكية، فأخرجت الاغتراب من نطاق تعيينها الذاتي والجزئي لتوحدهما في هوية تحدد نفسها تحديداً مطلقاً وكلياً. لم تتمكن اللحظتان من الصمود أمام هذا الاتجاه نحو جعل الاغتراب كلياً، ك لحظة جامعة للجوانب المتنوعة الخصائص للاغتراب. ونستنبط من نصوص ماركس تعاقباً عكسياً لتلك اللحظات نسبة إلى نطاق تعيينها بهدف التخلص من الاغتراب. إن نهاية تاريخ الاغتراب، نهاية ما قبل التاريخ الإنساني، هي بداية تاريخ الإنسانية الصحيح، التي تبدأ أولاً بإلغاء الملكية الرأسمالية وعلاقات الإنتاج ثم إلغاء الدولة السياسية كأداة طبقية وتنتهي بتصفية الدين ومصرعه.

لكن علينا ألا ننسى أن هذه اللحظات الثلاث بمقدار ما تتحدد في الاغتراب الكلي-المطلق، فإنه لها وجوداً ذاتياً، يمكن أن تتعين فيه، على مستوى الوعي الذاتي الديني المحدد، ك لحظة محددة الخاصة-على مستوى الفكر- للاغتراب. إنها ليست شيئاً إلا بمقدار ما تكشف عن نفسها على مستوى اغتراب الوعي الذاتي الفردي. فهي سلب لمصادقات



نفسها على مستوى اغتراب الوعي الذاتي الفردي. فهي سلب لمصادقات الاغتراب الكلي، فنظرة ماركس إلى الاغتراب الديني في اللحظة الأخيرة لا يعدو أن يكون سلباً للذات ونفياً لها في كائن خارجي، انفصلاً للذات وعلواً في كائن لا إنساني حيث يجد انعكاسه الخاص. إن الفرد في الاغتراب الديني، في هذه اللحظة، لا يعي ذاته بذاته، لأنه يكف أصلاً عن أن يكون ذاته، عوضاً عن ذلك يعي ذاته في ذات متخيلة، في نوع الكائن المقدم له. وماركس يشترك في نظرتة هذه مع فويرباخ إلى حد كبير ويعتمد على نتائج أسلافه.

إذن ما الذي يميز الاغتراب الديني في حدود الكلية عن الاغتراب الديني في نطاق اللحظة الأخيرة. لعله يكمن بإجابة أولية في انهيار كل العوائق، التي تحد من تحول الحياة الروحية الحديثة وتحققها في الحياة المادية الحديثة، ولا غرابة في أن نجد في هذا تفسيراً لعبارات ماركس الغامضة، التي أشار إليها مارشال بيرمان في أن كل ما هو صلب يتحول إلى أثير، الأشياء تنهوى، وكل ما هو مقدس ينقلب إلى دنس. لقد باتت هالة القدسية، التي هي إشارة ورمز أول لكل ما هو ذاتي وديني، مفقودة في الحياة الحديثة، أمام تدفق تيار الكلية وإيقاعها، «فماركس لا يكتفي، كما يقول بيرمان، بوصف السرعة اليائسة والإيقاع المجنون، اللذان تسبغهما الرأسمالية على جميع جوانب ووجوه الحياة الحديثة، بل يقوم بإثارتها وحفزها»<sup>(17)</sup>. الرأسمالية تميل هنا إلى تدمير هذا النمط من تجربة الاغتراب المقدس، كل ما هو مقدس يجري تدنيته، وينتزع من نطاقه المحدد ليدخل في نطاق الاغتراب الكلي، الناجم عن العمل المأجور وقوانين سوق السلعة. لم يعد شيء يستطيع الاحتفاظ ببهائه ونقائه في هذا المستوى، فقوانين السوق وعلاقاته لا تدع شيئاً يفلت من سيطرتها ودنسها، يشير أحد تلامذة جورج لوكاتش إلى هذا الموقف بعلمنة مفهوم الاغتراب الديني. ويرى، «أن علمنة مفهوم الاغتراب الديني قد أنجزت بالبراهين الملموسة المتصلة بقابلية التسليح الكونية - الكلية Universal Saleability. ففي المقام

الصمود أمام هذا الاتجاه في تحويل كل شيء إلى مادة قابلة للبيع، لا يهم كم كانت تعد مقدسة في مرحلة ما من مراحل لا اغترابها، محظورة بموجب وصية إلهية مزعومة.... فحتى عقيدة سقوط الإنسان، كان يجب تحديها، كما قام بذلك لوثر باسم حرية الإنسان...» «وفي ظروف المجتمع الإقطاعي كانت العوائق، التي قاومت تقدم الروح الرأسمالية مثلاً، إن التابع طبقاً لأدم سميث- لم يكن يستطيع أن ينقل ملكية دون موافقة الأرفع منزلة منه». من هنا فإن الاغتراب كقابلية للتسليع الكلية، التي شملت التشييء كانت تشترك في إمكانية إخضاع كل التراتبية الاجتماعية، لنقد جذري فعال وتفكيك النظام القديم. فعوضاً عن العلاقات الإقطاعية الثابتة والصارمة، كان لا بد للعقد من أن يكفل للسيد الجديد -على نحو قانوني يتسم بالثبات- الحق في استخدام البشر الأحرار هذه المرة، المعتقن من تلك التراتبية على الأقل، كما يعلنه النظام الجديد، كأشياء وموضوعات، المعتقن الذين اختاروا بحرية الدخول في العقد من خلال تحويل ما يعود لهم من ملكية بإرادتهم. هكذا اكتمل اغتراب الإنسان عبر تحويل كل شيء «قابل للتحويل، وأشياء قابلة للبيع بعبودية الحاجة الأنانية والمساومة. البيع هو عبارة عن ممارسة لنقل الملكية، تماماً نظير الإنسان المستغرق في الدين، يستطيع فقط أن يوضع جوهره عبر كائن غريب وخيالي...»<sup>(18)</sup>.

ذلكم هو الطراز المميز للاغتراب الديني الذاتي في نطاق الاغتراب الكلي، في صيغه غير المقدسة كما نجده في الواقع. أنه في ذاته، كما هو في منظور فويرباخ، لا يمثل شيئاً لأنه لا يحدث إلا في عالم الوعي، داخل سريرة الإنسان. إلا أن الاغتراب الكلي الذي يحدث في الحياة الحقيقية، الذي يعدّ النشاط الاقتصادي أساسه الفعلي الديني، فإنه يجب النظر إليه الآن على أنه سرّ ذلك الاغتراب، وتجاوزه يشمل كلا الوضعين. تؤكد ذلك التعميمات الفلسفية في نصوص مخطوطات 1844، التي تقيم نوعاً من المماثلة بين حركة الاغتراب على صعيد الوعي الديني وبين فاعلية الإنسان المنتجة، التي تتخذ وجوداً منفصلاً عنه وعن إرادته، تفقد طابعها الإنساني لتستحيل إلى

تتخذ وجوداً منفصلاً عنه وعن إرادته، تفقد طابعها الإنساني لتستحيل إلى قوة غريبة تواجهه: «إن علاقة العامل تجاه منتوج عمله هي نفس العلاقة إزاء موضوع غريب. وفقاً لهذه الفرضية يغدو واضحاً أنه كلما استهلك العامل نفسه أكثر في منتوجه ازدادت سلطة هذا العالم الغريب لموضوعه الذي أنتجه، على الضد من نفسه، وكلما أصبح أكثر إفقاراً. لعالمه الداخلي. لنفسه، قلّ ما هو بالأصل خاصته ما هو ملك له. كذلك الأمر في الدين. كلما وضع الإنسان أشياء أكثر في الله، حفظ أشياء أقل في نفسه. العامل يضع حياته في الموضوع. بيد أن حياته الآن لم تعد تخصه بل تنتمي للموضوع. من هنا كلما كانت هذه الفاعلية أعظم، افتقر العامل للموضوع أكثر. لم يعد ما هو منتوج عمله. إذن كلما كان هذا المنتوج أعظم، قلّ ما هو ذاته. إن اغتراب العامل في موضوعه لا يعني فقط أن عمله أصبح موضوعاً، وجوداً خارجياً، وإنما عمله موجوداً خارجاً عنه باستقلال، كشيء غريب عنه. إنه يعني أن الحياة التي منحها للموضوع تجابهه كشيء غريب ومعادٍ»

يعقب ماركس في موضع آخر: «إن حركة الملكية الخاصة - الإنتاج والاستهلاك - هي الكشف الملحوظ لحركة كل الإنتاج حتى الآن - إنها تحقيق أو واقع الإنسان. الدين، العائلة، الدولة، القانون، الأخلاق، العلم، الفن.. إلخ. ليست إلا أنماطاً خاصة للإنتاج. وهي تقع تحت القانون العام. إن الإلغاء الإيجابي للملكية الخاصة كتملك خاص للحياة الإنسانية، إنه من هنا يعني الإلغاء الإيجابي لكل اغتراب - وبالتالي عودة الإنسان من الدين، الأسرة، الدولة.. إلخ... إلى إنسانيته أي إلى وجوده الاجتماعي. الاغتراب الديني كاغتراب ديني لا يحدث إلا في عالم الوعي، في حياة الإنسان الداخلية، لكن الاغتراب الاقتصادي هو اغتراب للحياة الواقعية والفاؤه يشمل بالتالي المظهرين الآخرين للاغتراب»<sup>(19)</sup>.

تحتل فكرة استحالة الاغتراب إلى صيفه غير المقدسة مكاناً متوسطاً، مركزياً بين الاغتراب الديني الذاتي والاعتراب الكلي. فالاغتراب

المادية الواقعية ويؤكد الوحدة بين اللحظتين. من هنا يصبح الإلغاء التام للاغتراب مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بإلغاء الأسس والتوسطات الاقتصادية التاريخية في المجتمع الرأسمالي الحديث- العمل، الملكية، تقسيم العمل، المبادلة- بوصفها الشكل الأخير للاغتراب. هذه الرؤية الماثلة في مخطوطات 1844، لن يتخلى عنها ماركس حتى في كتاباته الأخيرة، بيد أنه لم يعد يرى في الذاتية سوى اللحظة الضرورية لظهور الكلية ولا تدخل فكرة الاغتراب الديني المقدس في التاريخ الكلي إلا ليلغيها باسم انتصار الملكية الرأسمالية، والصيغ غير المقدسة للاغتراب.

ما الذي يجعل هذا الاغتراب الديني الذاتي على مستوى الوعي ممكناً، وما هي بالفعل طبيعة الحركة التي تفقده شكله المقدس، وتجعله يندمج ويتوضع في أنماط غير مقدسة؟ هذا ما لم يستطع فويرباخ الإجابة عنه في نطاق تصويره الأنثروبولوجي المجرد. إن الإنسان من منظور ماركس لا يغترب في العالم الديني دون أسباب واقعية في العالم الدنيوي. لقد أدرك فويرباخ هذا الازدواج بين العالمين وسعى إلى ردّ الأول إلى الأخير، لكنه ظل دون تعليل واقعي، كانت هذه الإحالة تأملية مجردة بطريقة فكرانية، ولهذا فإن الحل الذي ترتب عليها لم يكن عملياً، وإنما نظرياً فحسب، لا يتحقق إلا على مستوى الوعي، إن فويرباخ يتصور أصلاً إنساناً دينياً خارج مجموع علاقاته الاجتماعية الدنيوية. هنا يكمن مغزى الأطروحة الرابعة عن فويرباخ. إذ يكفي، من وجهة النظر تلك، أن يسترد هذا الإنسان مادته التي خلعها عن ذاته وجسدها في الله حتى تظهر النزعة الإنسانية بجلاء، دون تغيير فعلي في العالم الأرضي. فالإنسان المتأمل من قبل فويرباخ هو الذي تخارج وصار إلهاً، إنه ليس الإنسان الواقعي ولهذا يتعذر عليه أن يعلل لماذا يكون الإنسان العلماني كائناً مفترياً؟ نعني ذلك الإنسان الذي استرد كامل مادته النظرية التي خلعها على الإله. وبكلمة مختصرة، لقد ظل فويرباخ عاجزاً عن إدراك الصيغ غير المقدسة، الدنيوية للاغتراب ضمن كلية تاريخية.

ماركس في «مساهمة في نقد فلسفة الحق - المقدمة» لم يكتف بما

ماركس في «مساهمة في نقد فلسفة الحق - المقدمة» لم يكتف بما قاله فويرباخ بأن «الدين هو الوعي الذاتي للإنسان الذي أضع نفسه...» بل يضيف: بأنه -الدين- «هو الوعي الذاتي والإحساس الذاتي للإنسان الذي لما يجد نفسه بعد، أو أضع نفسه ثانية. لكن الإنسان ليس كائناً محدداً قابلاً خارج العالم، الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع»<sup>(20)</sup>. إن ماركس يضع الإنسان الديني هنا في سياق علاقاته الاجتماعية والدينية وينظر إليه على هذا الأساس. إن الاعتراب الديني الذاتي، لم يعد شيئاً في ذاته، بل تشييء، بمعنى أن هذا الاعتراب الديني الذاتي الذي هو «عالم مقلوب» على صعيد الوعي قد اندغم الآن في أوضاع فعلية، وأشياء واقعية هي عالم الإنسان الحقيقي. من هنا فإن الكفاح ضد الدين ونقده، هو على نحو غير مباشر، كفاح ضد ذلك العالم الدنيوي الذي يعدّ الدين هالته المقدسة، نعيمه الروحي. بهذه الطريقة يتوصل ماركس إلى ضرورة حذف الأساس الدنيوي الذي يركز عليه الاعتراب الديني، وتغييره فعلياً.

لقد عدّ ماركس اغتراب الإنسان في نطاق الاقتصاد الرأسمالي أساسياً ونهائياً في الوقت نفسه، وتكهن أن يكون هذا الاعتراب هو المحرك لتحرير الإنسان والبداية لحذف الأنماط الأخرى للاعتراب على المستوى الروحي. الحال هنا أن نقد السماء يتكامل مع نقد الأرض وهذه النتيجة هي ثمرة أمرين؛ أولهما أن التحرر من الاعتراب الذاتي ليس هو التحرر النهائي أو الشامل غير المتناقض والمنسجم. الثاني أن هذا التحرر لا بد أن يستند إلى التحرر من الأسس المادية أو الشروط الواقعية للاعتراب الروحي. عندئذ لا تعود النظرة كافية إلى العالم الديني في ذاته، شأن الفلسفة المادية القديمة ومادية فويرباخ بالذات، على أنه عالم مغترب في ذاته وكأنه اغتراب مستقل صادر من تلقاء ذاته، بغض النظر عن تغيير العالم الديني «الأطروحتان 4-7» وهذا ما يدفع ماركس إلى الإعلان عن ضرورة التغيير الجذري الواقعي «الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم... إلخ» «الأطروحة الأخيرة».

يفقد الإنسان ذاته في الحلم الديني وينسلخ، يقود إلى ضياعها. فأعمق ما في الإنسان وأكثر ما فيه صميمية يتخارج معه ويستقل عنه، وهو ما يفضي إلى الانفصال والانقسام. بتقهقر الذات الحقيقية إلى الوراثة يرتد الإنسان إلى وجود منعدم، وبالمقابل تصبح علاقته مع وجوده الزائف، المتخارج والمتعالي عليه، حالئذ علاقة مع جوهر غريب. يبدو الإنسان الفرد كأنه غير ذاته، بعد أن تم تجريده من كل صفاته المادية والمحسوسة، وعضواً من أن يحيا من خلال ذاته ويفكر، وهو ما عناه ماركس بأن «يدور الإنسان حول نفسه»، يصبح الكائن المتخيل هو الذي يفكر عنه ويحيا، الكائن الذي أصبح الإنسان الواقعي يدور حوله، بعد أن سلب عنه كل صفات القدرة والسيطرة والمبادرة وأصبح الإنسان بلا إرادة وعاجزاً يسير بقوة ذلك الكائن المفارق وقدرته، التي ليس لها وجود حقيقي إلا بقدر ما ينفي الإنسان نفسه عن نفسه، ويكف عن أن يكون ذاته. على هذا النحو يتفق ماركس مع فويرباخ أن الإنسان بقدر ما يتموضع في العلو، فإنه يعمق انفصاله عن ذاته ويعزز تمزقه، وفي أنه بقدر ما يعلي من شأن الله ويخلع عليه القدرة والقوة ويعزو إليه إرادة التغيير، بقدر ما يحط من شأن نفسه ويكرس من عجزه وعبوديته.

حقيقة الاغتراب قائمة على هذا الانفصال والتمزق، وتقوم وظيفية الدين في إعطاء توفيق وهمي أو مصالحة من هذا النوع يحقق من خلالها الإنسان ذاته، لا على مستوى الواقع، بل في الماوراء، أي عبر تجاوز الانفصال والتعالي عليه نظرياً. الإنسان يصبح آخر، وهذا الآخر يعود ليمنحه صفة الكينونة، وما دام هذا الكائن صار موجوداً بغيره، بالآخر فإن له صفة واحدة هي أن يصبح آخر، ويعود بالنتيجة ليحقق الوحدة الأصلية في طريقه إلى الآخر، إنما يخلق بنفسه، أي يكون هو هو نفسه، هنا تصبح فكرة الله التي تختصر في ذاتها جميع الانقسامات الميتافيزيقية وتلك المتناقضات، هي الوسيط الوهمي بين الإنسان وذاته وعالمه، إنه لا يكتسب ذاته إلا من خلال هذا التوسط. نحن هنا بإزاء هذا النوع من جدل المتناهي

ذاته إلا من خلال هذا التوسط. نحن هنا بإزاء هذا النوع من جدل المتناهي واللامتناهي، الذات والموضوع في حالة تكرار لا نهاية له ولا يتم وضع حد له وتجاوزه إلا من خلال الوعي الديني.

إن الوعي الديني المغترب يعبر عن ذاته بتجاوز ذاته، ويصبح لا متناهيًا. وفي الواقع فإنه لا يتجاوز حقيقة وجوده المتناهي مطلقاً وبصورة فعلية لمجرد انتقاله إلى اللامتناهي، حيث تتشوه علاقاته الواقعية والنظرية مع ذاته وعالمه، لا سيما أنه يشرع منذئذ بالتعاطي مع ذاته وعالمه من خلال اللامتناهي والارتباط بالذات عبر الوسيط. كل ذلك لا يعدو أن يكون وعياً زائفاً وتعاطياً فاسداً لا يتعدى نطاق الذات المتناهية، وعياً ينهمك في السلب والانسلاخ المتواصل عن ذاته، يبحث عن خلاصه بالتعالى على واقعه الممزق والهروب منه. لكن هذه الذات التي تتشد اللامتناهي المتخيل على مستوى وعيها لما تزل مقيدة بواقعها، الذي تريد الإفلات منه، وهي ليست حرة. بهذا المعنى يقول فويرباخ: «إن الدين هو حلم العقل البشري. بيد أننا حتى في الأحلام، لا نجد أنفسنا في الفراغ، أو في السماء؛ بل على الأرض، في عالم الواقع»<sup>(21)</sup>.

في المحصلة يدعن الفرد المنقسم، المغترب لهذا الواقع كما هو بتناقضاته، التي لا يمكن الإمساك بها وتجاوزها فعلياً؛ مردُّ ذلك السلبية المحضة للذات، التي لا تجد خلاصها سوى في هذا المخرج الزائف. فالإنسان المغترب كائن متناه في عجزه، كلما ازدادت رغبته في الخلاص والانعقاد تحددت إرادته وتقيدت أكثر، واشتدت تبعيته للكائن اللامتناهي، إنه لم يعد يتحدد بذاته لأنه امتصّ تماماً من قبل الآخر، ومن هنا يمكن أن يوصف بأنه يتحدد بالآخر، لم يعد قائماً بذاته مستقلاً عن غيره.

بصورة عامة، يلجأ الإنسان إلى الدين لأنه يقدم تعويضاً وهمياً عن إخفاقه وعزاءً معنوياً عن يأسه، يبرر ويخفف من وطأة محنته وقساوتها - الدين نعيم روحي تهيدة الكائن المقهور- الدين يواسيه ويهدده بانتظار

عبوديته وشقائه وأسبابهما، ويظل دون مستوى وعي صحيح بضرورة التغيير الفعلية لهذا الواقع. بهذا المعنى يغدو الدين أفيوناً ومخدراً، يقدم هذا البؤس والعجز للذين يعانِيهما الإنسان على أنهما واقع أبدي ونهائي، لا رادَّ له.

لقد أعرب الفيلسوف الألماني ف. نيتشه، بعد ماركس، عن اعتقاد مشابه على لسان زرادشت بالقول: «ارفضوا العزاء والسلوان. حيث يكمن جذر الدين ووظيفته في حاجة الكائن اليأس إليهما كتعويض عن واقعه الممزق. فالإنسان المستسلم والمخفق في الحياة العملية ينتظر الإرادة الإلهية لتقذره من بؤسه وشقائه، وعبر هذا الانتظار المفعم بالمواساة والعزاء والتضرع يستطيع أن يتخذ سبيلاً مطمئناً لخلاص خارق. وسبق أن أشار فويرباخ إلى أنه: حيث لا يوجد نُواحٌ وصياح على فناء الإنسان وتعاسته لا تسمع الصلوات التي تكرم الآلهة الخالدة والسعيدة، الدموع التي تذرّفها القلوب تتبخّر في سماء الخيال وتستحيل إلى سحببات تصور الكائن المقدس. من هذا المجرى الكبير ومن هذه المحيطات من الدموع اشتق هوميروس الآلهة ولكن هذا المجرى الذي يمجج بالآلهة ليس في الحقيقة إلا مجرى لمشاعر الإنسان»<sup>(22)</sup>. ومن هنا من هذا الموقع على وجه التحديد قصد ماركس وبتكثيف شديد نقد الدين على أنه «نقد لوادي الدموع، الذي يعدّ الدين هالته المقدسة..»<sup>(23)</sup>.

يبين ف. إنغلز بمناسبة تقيمه لكتاب توماس كارليل T. Carlyle

«الماضي والحاضر» وتصوراته عن الإنسان والتاريخ ووضع البروليتاريا في إنكلترا، الكتاب الذي كان له أثر عميق على مسار إنغلز الفكري بأن تجريد الإنسان من إنسانيته يتسق تماماً مع فكرة المصدر المتعالي للأخلاق. فالدين يصرف الإنسان عن وعي كينونته الذاتية الحقيقية، ويقىم الشعور الأخلاقي في إله، فيما وراء الإنسان بدلاً من أن يقيمه على الإنسان، إذ ليس هنالك أخلاق إنسانية حقيقية ومعايير تصدر من الذات بوصفها مرجعاً لذاتها، بل هنالك مثل وقيم إلهية وأحكام، على هذا النحو يرد موقفه الأخلاقي وسلوكه إلى مصدر متعال، ليصل إلى إفراغ ذاته تماماً من أي قيمة أخلاقية أو مثل تنبغي أن تكون محمولة عليه، لتصبح ذاته ذاتاً منحطة ووضيعة مجردة من



تتبعني أن تكون محمولة عليه، لتصبح ذاته ذاتاً منحطة ووضيعة مجردة من شعورها إزاء هذا المصدر المتسامي، مثال المثل، الذي يدين له الضمير بكل ما يملك. إن معايير أخلاقية وقيماً أكثر علواً، أي أكثر بعداً عن مرجعيتها الإنسانية، تتخذ هنا شكل أخلاق دينية، رابطة تصوراتها ومكوناتها مع شروط تحققها الإنسانية لتصبح أكثر تعقيداً وتجريداً، تتخذ صيغاً أكثر عمومية وزيفاً عبر توسطاتها، على حساب سلب إنسانية الإنسان الحقيقي، فالتعميمات الأخلاقية المطلقة تتطلب دائماً نوعاً من المسافة أو الهوة، التي لا يمكن تجاوزها بين المرجعية الأخلاقية وتحدياتها الواقعية، التي تسند إليها تلك التعميمات إلا من خلال الوسيط الذي يصل بينهما.

يرى إنغلز، أن الإنسان ما إن يضطلع بمهمة استرداد جميع قيمه وثورته الأخلاقية، التي بددها أسلافه لحساب السماء، من خلال الإيمان بالإنسان والإنسانية، بالانصراف عن المصدر المتعالي الذي تلاشت فيه ماهيته، حتى يتعرف على ذاته بوصفه إنساناً يُعزى إليه كل ما هو جمالي وأخلاقي إنساني يقول: «إننا نريد أن ننحي جانباً كل ما يتلبس مظهر ما فوق الطبيعي وما فوق الإنساني، لأن إدعاء ما هو إنساني وطبيعي بأنه ما فوق إنساني وما فوق طبيعي هو مصدر كل زيف وكذب، ولهذا أعلنها حرباً صريحة على الدين وعلى التصورات الدينية... ونحن لا نخطر ببالنا أن نشك في وحي التاريخ وأن نحترقه، لأن التاريخ هو كل شيء في نظرنا... نحن نطالب بمضمون التاريخ لأننا نرى في التاريخ وحي الإنسان، الإنسان وحده، لا وحي الله. وحتى نفهم كل عظمة الكائن الإنساني وتطور النوع الإنساني عبر التاريخ، وتقدمه الذي لا يمكن لشيء أن يوقفه، وانتصاره الدائم على اللاعقلاني واللاإنساني، وكفاحه القاسي والمظفر ضد الطبيعة، إلى يوم وصوله إلى الوعي التام لذاته... وحتى نتعرف كل عظمة جهوده وفتوحاته، فإننا لا نحتاج إلى اللجوء إلى ذلك التجريد الذي هو الله لكي نعزو إليه كل ما هو جميل وعظيم وسام وإنساني حقاً... وليس على الإنسان إلا أن يتعرف على نفسه ويعي كينونته وقيم تبعاً لها مظاهر الحياة كافة

زماننا.. لقد أضع الإنسان كينونته في الدين، وتجرد فيه من إنسانيته، وهو يدرك الآن أن تقدم التاريخ قد طوح بالدين وبكل فراغ وجوده وخوائه. وليس أمامه إلا طريق واحد للخلاص، فهو لا يستطيع استعادة إنسانيته وكينونته الحقيقية إلا إذا تحرر من جميع التصورات الدينية من خلال عودته إلى ذاته لا إلى الله، عودة صريحة جازمة»<sup>(24)</sup>.

لا يستقل الاغتراب الديني عن تشوه وعي الإنسان ومعرفته عن العالم، الذي يبدو في وعي المغترب خاضعاً لحكمة إلهية قادرة وعقل إلهي عالم بكل شيء، فعوضاً من أن يكتشف هذا الوعي وراء حوادث العالمين الطبيعي والاجتماعي الجزئية، أسباباً واقعية وعلاقات مادية، يرى فيها مقاصد وغايات في كل مكان يتدبرها في نهاية المطاف علّة أخيرة كلية القدرة، يُعنى بها. هكذا يبدو العالم من وجهة النظر هذه لغزاً إلهياً سرّاً يكمن في مغزاه لا في طبيعته المادية ولذلك فإن أي محاولة لفهمه من أجل ذاته وبذاته تعد كفراً أو هرطقة، لأنها تعدُّ اختراقاً للتدبير الإلهي الغامض، القابع وراء نظام العالم وتدخلاً فيه. فكلما اقترب الإنسان في بحثه من الواقع ابتعد عن معناه ونأى بنفسه عن وعي مغزى الوجود. لأنه وبوصفه كذلك إنساناً دينياً يواجه عالماً بذاته يتحدد بأسبابه الذاتية بمعزل عن أي تدبير مفارق أو عناية كلية. وعندما يصل هذا الإنسان إلى النقطة التي يتخذ فيها العالم موضوعاً مباشراً لذاته، مستقلاً عن أي غائية، يكون قد تجرد تماماً من إيمانه الشخصي بوجود علّة مفارقة وخرقة وراء انتظام العالم. وبالمقابل يكون قد استعاد وعيه الذاتي الحقيقي المنفصل عن الحركة التي تزوّد وعيه بجميع أبعاده كوعي اغترابي. من هنا فإن الاغتراب والإيمان الديني كمركب غيبي لا ينفصلان، ولا يمكن لوحدتهما أن تكون إلا تعبيراً عن غياب وعي ذاتي حقيقي وتقدي قد ضيّع فيما وراء هذا العالم.

إن كون الله يعبر عن إحساس الإنسان المغترب بقيمته، بقيمة كل ذاته الواعية، وذاته الإنسانية المفقودة، فإن الحاجة إليه تنتهي طبقاً لفويرباخ وماركس، باكتمال معرفة الذات ووعيتها، في سيرورة تشتت أيضاً وعي هذا

وماركس، باكتمال معرفة الذات ووعيتها، في سيرورة تشتت أيضاً وعي هذا الاعتراب؛ أي بمعنى أن تعي الذات اغترابها في هذا العالم، عوضاً عن اغترابها في العالم الآخر. عندئذ يُتوقع أن يستغني الإنسان عندئذ عن التعويض الروحي والعزاء الذي يقدمه الدين في هذا السياق. وتعلم الذات بأنها تفعل ذلك لتكفّ عن أن تدير ظهرها لهذا العالم، الذي هو عالمها الحقيقي عوضاً عن أن تتجه صوب السماء بحثاً عن خلاصها. القضية هي أن الإنسان المغترب قد وضع مصيره خارج ذاته وخارج عالمه، وهو، بوصفه كذلك مصيراً، غير قابل للتحقق في هذا العالم. وبموجبه يعلّق البت في شأنه الخاص ومحتته راهناً بانتظار الوعد المؤجل. خلافاً لذلك يشرع الإنسان بطرح مسألة خلاصه على بساط البحث، نعني خلاصه وقد أصبح دنيوياً تماماً وانحصر في نطاق هذا العالم، آخذين بالحسبان التأثير الذي يمكن أن يمارسه هذا الإنسان على وسطه الفعلي بغرض تحويله وتطويره، ويظهر أن العبارات التي استخدمها ماركس للإعراب عن ذلك كانت موجودة من قبل لدى فويرباخ. إن ماركس في نصه التالي يعيد إلى الذهن وصف فويرباخ حين أشار إلى أن الكينونة الإلهية تستخدم للتعويض عن فقدان الطابع الإلهي في الطبيعة وفي الإنسان... والجوهر الحقيقي الذي ينقص الإنسان يحلّ محله كائناً مثالياً. ويضيف فويرباخ: «إن نفي الماوراء تكون نتيجته الضرورية تأكيد حقيقة العالم الدنيوي»، «إن إلغاء حياة أفضل في السماء يستلزم حياة أفضل على الأرض تجعل من حلول مستقبل أفضل لا موضوعاً لإيمان أجوف، بل إلزاماً وواجباً على الإنسان تحقيقهما»<sup>(25)</sup>.

من جهته أكد ماركس مستعيداً تلك العبارات الفويرباخية على أن «النضال ضد الدين هو نضال غير مباشر ضد ذلك العالم، الذي يشكل الدين عبيره الروحي.. الدين هو تهيدة الكائن المقهور، قلب العالم عديم القلب، كما هو روح الأوضاع عديمة الروح... إن إلغاء الدين كسعادة وهمية بالنسبة للشعب إنما يعني المطالبة بسعادته الحقيقية. إن مطالبة الإنسان بالتخلي عن أوهام وضعه إنما هي المطالبة بالتخلي عن وضع

في الفيلسوف الفرنسي ديدرو، الذي سبق الجميع وأوضح السر الاجتماعي والسياسي للموقف حين لاحظ أنه «حالمًا ينجح الإنسان في نقده لسيد السماء سوف لن يتوانى عن الانقضاض على المضطهد الآخر للإنسانية، يعني العاهل الأرضي -الديوي، لأن هذين الوضعين يصمدان معاً أو يسقطان معاً»<sup>(27)</sup>.

في الوعي الديني يكفّ العالم عن كونه عالماً للإنسان ولقاصده العملية، لأنه، من حيث المبدأ، لا يحقق ذاته في عالمه وإنما في الماوراء، إنه ينفي ذاته عن هذا العالم بتطلعه إلى الماوراء وبنتيجته يتكون لديه شعور بالبؤس والشقاء ولا ينشط بحرية قواه الذهنية الحقيقية، بل يكون منهكاً ومنحطاً في تصوراته عن ذاته. الفرد في تصوراتهِ الذاتية لا يشعر أبداً بذاته وكأنه في عالمه، وشعوره هذا يغدو عبئاً عليه ويستحيل إلى شعور بالإثم بمقدار ما ينأى بنفسه عن عالمه الحقيقي ويتحرر من الارتباط المباشر به. هكذا يصل إلى ذروة الانفصال عن العالم ليصبح اغترابه شاملاً. هذا الوضع هو ما اصطُح عليه هيغل بالوعي الشقي، وكان مثار تعليقات برونو باور والهيغلين اليساريين. ينطبق هذا الوضع على العالم الروماني في فترة مجيء المسيحية، حين تفككت الروابط السياسية والاجتماعية، وقد الناس ثقتهم بأنفسهم وارتابوا في أن يستمتعوا بحياة صحيحة، بل شعروا بالاشمئزاز تجاه أنفسهم. في مثل هذا المناخ القلق والمزعزع كان للمسيحية تأثير فاعل بالقياس إلى الأديان القديمة من خلال تجريدها للعالم الواقعي القائم وجعله عالماً روحياً، حررت الإنسان من الارتباط بالعالم الديوي وعمدت إلى تأكيد ذلك الارتباط بالآخرة. لقد ذكر السيد المسيح أن ملكوت الرب فيكم، لكن المسيحية بالمقابل سلبت الإنسان إلى أقصى درجة ممكنة عن ملكوته الحقيقي. من هنا لم يعد صراعه الآن مع العالم الواقعي، بل مع ذاته بأثامها وذنسها، الذات التي ينبغي أن تطهر منها. يعبر إنغلز عن ذلك في مقالة عن برونو باور والمسيحية الباكرة. يقول: «إن المسيحية ضربت على وتر، كان لا بد أن يتردد صدهاء في عدد لا يحصى من القلوب، على كل

وتر، كان لابد أن يتردد صدهاء في عدد لا يحصى من القلوب، على كل الشكاوى من حالة الشر السائد في الحياة ومن الشقاء المادي والمعنوي الشامل. كان الوعي المسيحي الموصوف بالخطيئة يجيب: هكذا هو الواقع ولا يمكن خلاف ذلك... الاعتراف بنصيب كل واحد بمسؤوليته في الشقاء الشامل كان هو الشرط المسبق للخلاص الروحي، الذي كانت المسيحية قد أعلنته رسمياً في الوقت نفسه.. من هنا عبرت المسيحية بوضوح عن شعور كوني عام بأن البشر أنفسهم مذنبون في الشقاء الكوني العام كشعور بالخطيئة لدى كل فرد، وفي الوقت نفسه بشرط تقديم الأضاحي والقربان لديانهم، شكلاً مطلقاً لعزاءات الضمير، الذي يلبي رغبة التكفير الداخلية عن شقاء العالم، تبرهن المسيحية مرة أخرى على قدرتها أن تصبح ديناً عالمياً، ديناً يلائم تماماً العالم القائم»<sup>(28)</sup>

في مخطوطات 1844. يفصح ماركس علانية عن نقده لمسألة الاعتراب في فلسفة هيغل وكيفية تجاوزه، يوضح ماركس ذلك بإقامة تعارض بين نقد فويرباخ في جوهر المسيحية وسيرورة وعي الذات المجردة في الفيونومينولوجيا. إنه ينضم إلى تصور فويرباخ، دون أن يتماهى معه، بتأكيد مفهوم الإنسان، لكن الإنسان المقصود ليس هو المتصور على نحو تأملي مجرد، إنه الإنسان العياني كما أسلفنا. إن استعادة وعي الذات المطلق لذاتها وتعرفها على نفسها على أنها وعي الذات المطلق، الله، الروح المطلق في الفيونومينولوجيا، هي نتيجة لازمة عن سيرورة مجردة تبتلع فيها كل العناصر العيانية، الإنسان الواقعي والعالم الطبيعي يصبحان محمولين، تجليات لهذا الكائن غير الواقعي، القابع خلف تلك الحركة، الموضوع والمحمول هما إذن في علاقة مقلوبة الواحد تجاه الآخر. هنا تكمن قيمة نقد فويرباخ الحقيقي، الذي بين أن نفي النفي الهيجلي يؤول إلى عودة اللاهوت، الذي كانت الفلسفة الهيجلية تزعم أنها تنفيه. لقد برهن أن الفلسفة الهيجلية ليست شيئاً آخر سوى الدين موضوعاً في شكل أفكار ومفاهيم، وأنها ليست إلا شكلاً لنمط وجود للإنسان المغترب. إن هيغل ينطلق من المجرد المطلق. وفي قول آخر ينطلق من الدين واللاهوت، ثم يلغي

الدين واللاهوت، وأخيراً بمعارضة نفي النفي الذي يعلن أنه الإيجابي المطلق يلغي ثانية الإيجابي ويعيد المجرّد اللامتاهي، الدين واللاهوت ويؤكدهما . يقول ماركس: «إنه بقدر ما يتعرف وعي ذات، الإنسان، على العالم الروحي ويتجاوزه، كاعتراب ذاتي، فإنه يؤكد ذلك العالم في هذا الشكل المغترب، ويقدمه على أنه نمط وجوده الحقيقي - يعيد تأسيسه - يزعم أن الإنسان لما يزل في ذاته في وجوده الآخر كما هو وهكذا بعد أن تجاوز الدين مثلاً، بعد أن عرف الدين بأنه نتاج لاغتراب الذات، فإنه يجد مع ذلك تأكيد في الدين كدين. هنا يكمن جذر إيجابوية هيغل الزائفة False Positivism أو نقديته الظاهرية ليس غير. وهذا ما ميّزه فويرباخ وصنّفه كوضع نفي وإعادة الدين أو اللاهوت»<sup>(29)</sup>.

إن كل هذا التجريد - بالنسبة لهيغل - سيرورة الروح بمجملها، يجري في الوعي، في الفكر المحض، التي هي ليست سوى نمو للفكر الفلسفي، الذي لا ينكشف إلا في الفلسفة وعلى مستوى التفكير الفلسفي، على أنه تموضع ونزع لهذا التموضع، اغتراب وإبطال له وهو يدرك هذه السيرورة بمثابقتها كذلك سيرورة وعي الذات، الموضوع ليس سوى وعي الذات لذاتها مموضوعة. الماهية الإنسانية بالنسبة إليه تكافئ وعي الذات، وهذا يعني أن كل اغتراب للماهية الإنسانية ليس إلا اغتراب لوعي الذات، وكل عملية استعادة للماهية الإنسانية تتم كذلك على مستوى الوعي تبدو كأنها عملية سلب وتأكيد متواصلين لوعي الذات، امتصاص له وطرح. المنتوجات الإنسانية، الدين والثروة والسلطة والدولة، لا تبدو في حقيقة أمرها، بصفتها موضوعات إنسانية عينية في شكلها الإنساني، على أنها توسطات، ميادين لواقع الإنسان المغترب. بل تظهر هنا كأنها منتجات للروح المجردة، وهي بهذا القدر أشكال أو برهات للروح المجردة الواعية. ولهذا السبب فإن كل تاريخ الاغتراب وكل استرجاع لهذا الاغتراب ليسا، في نهاية المطاف، سوى نتاج لسيرورة الفكر المجرّد، يعني المطلق، وتنتهي كل الحركة بالعلم المطلق.

لذا فإن الوجود الحقيقي للفيلسوف، طبقاً لهيغل، الذي هو نفسه

لذا فإن الوجود الحقيقي للفيلسوف، طبقاً لهيغل، الذي هو نفسه شكل مجرد للإنسان المغترب، هو وجوده في فلسفة الدين التي هي الوجود الحقيقي للدين كذلك، وفي المحصلة هو طراز ديني في الوجود يعكس اغتراباً على صعيد الفكر والوعي. ذلكم إذن طراز مميز من الوجود المغترب للفيلسوف نفسه - برأي ماركس- الذي يتخذ من وجوده المغترب سلم قياس للعالم المغترب. إن حذف الاعتراب لدى هيغل ما دام مجرداً وشكلياً فإنه يؤول إلى تثبيته، لا إلى إبطاله بالفعل.

## الهوامش :

(1) Ideology، في التعريف الشائع: علم المعاني، أصل الأفكار وطبيعتها. معلوم أن الفضل في صياغة هذا المصطلح وابتكاره يعود للفيلسوفين الفرنسيين ديستوت دي تراسي وكابانيس Cabins. ومن ثم ارتبط هذا المصطلح بتيار فلسفي يعود في أصله إلى كوندياك Condillac في القرن التاسع عشر. وقد استخلصه الأخير من الطريقة الجديدة في توليد الأفكار، التي صاغها لوك في كتابه بحث في العقل البشري. لقد اقتصر الفلاسفة الأيديولوجيون -كما عرفوا فيما بعد- في استخدامه على استخلاص الأفكار والمعاني والقواعد العملية للأخلاق والتربية من الإحساس بعده أصل جميع الأفكار، في صراعهم إزاء العقائد السياسية والدينية للنظام القديم وأساليبه في التفكير، التي ترتبت عليها مواقف عملية.

بيد أن عبارة أيديولوجية المقيدة ضمن قوسين تستلزم أن تفهم في السياق السابق بمعنى التأمل المثالي المجرد، أي بالمعنى الذي استخدمه ماركس عنواناً لكتابه الأيديولوجية الألمانية وهي مرادفة لمعنى طريقة التفكير الألمانية، ودون ذلك يتم تداولها متحررةً من تلك الدلالة إلى حد ما، كما سنشير إلى ذلك تالياً.

انظر بخصوص تعريف المصطلح، تاريخه ونشأته:

- ميشال فاديه، الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية، مرجع مذکور،

ص 27.

- هنري إيكين، عصر الأيديولوجية، مرجع مذکور، ص 9.

- لويس التوسير وآخرون، دراسات لإنسانية، مرجع مذکور، ص 97.

- هـ. لوفيفر، ماركس وعلم الاجتماع، مرجع مذکور، ص.ص 65-66.

أما مصطلح الاغتراب Alienation، الفعل يفترب Alienate فمن الجذر



اللاتيني *Alienatio- Alienus* بمعنى ينتمي أو يخص شخصاً أو مكاناً أو شيئاً آخر، وفي معناه القانوني التنازل عن الملكية للآخر. هذا الفعل اللاتيني مستمد في النهاية من لفظ *Alienus*. الذي يعني الآخر سواء كاسم أو كصفة. يلاحظ تداول هذا المصطلح في الفكر اليوناني القديم، يؤكد ذلك العديد من المؤرخين برده إلى كتابات أفلوطين والأفلاطونية المحدثة. ويشار كذلك إلى العهد القديم ولا سيما تصورات أنبيائه عن عبدة الأوثان. وإلى الإرث المشترك للعهدين بصدد السقوط، فالنظام الإلهي الذي تم إنتهكه الإنسان يعني أنه غرّب نفسه عن مسالك الله فأصبح غريباً. استخدم هذا المفهوم تالياً في اللاهوت المسيحي ولدى العديد من الفلاسفة والمفكرين مثل غروتويوس وهوبس، لوك، روسو وفيشته. وتطور في صيغ متنوعة وفي سياقات عديدة. ويؤكد شاخت أن هيفل هو أول من رفع مصطلح الاعتراب إلى مرتبة الأهمية الفلسفية. إن الفعل *Alienate* يعني حرفياً - طبقاً لشاخت - يغدو غريباً أو يجعل شيئاً ما ملكاً للآخر. هنالك مرادف آخر في الإنكليزية يفيد معنى الاعتراب هو *Estrangement* يميل إفرورم إلى استخدامه. في العربية هنالك صنوف من الخلط بين المعاني والدلالات الملازمة لمفهوم الاعتراب. إذ يعمد العربون إلى استخدام مفردات متنوعة للدلالة على مصطلح *Alienation* دون اكتراث بسياقات استخدامه أو مستوياته في النصوص الأصلية، كالانخلاع، الضياع، الاستلاب، التخارج، الآخرية. وكلها تفيد معاني مختلفة عموماً، كانهدام السلطة، الانخلاع، الانفصام عن الذات، العزلة، المعجز، اللاجدوى، فقدان الذات أو الهوية الذاتية للشخصية، التموضع، التجريد.. إلخ

يشار إلى أن هيفل استخدم في الألمانية المرادف *Entfremdung* بمعنى مزدوج الانفصال *Separation* وأيضاً بمعنى التخلي أو التنازل *Renunciation*. ينوّه ماركس إلى أن هيفل يخلط بين الاعتراب والتموضع *Objectivation* ويماهي بينهما. التموضع هو تجسيد عمل الإنسان أو الذات في الخارج والحال أنه ما من ذات دائمة إلا وهي تتموضع، غير أن كل تموضع لا يعني بالضرورة اغتراباً إلا في شروط محددة. إن اللفظ الألماني *Fremd* يماثل اللفظ *Alienus* واللفظ الإنكليزي *Alien* إذ يعني الانتماء إلى آخر أو التعلق به. وقد استخدم أصلاً ليشير بصورة حرفية إلى ما هو أجنبي، ولكنه استعمل أيضاً في وقت مبكر للإشارة إلى نوع من الغربة أو الآخرية. ومن هنا فإن المعاني الحرفية للفظ *Entfremdung*

الألماني الذي يعني الغربة أو الاغتراب ولفظ **Alienation** الإنكليزي الذي يعني الاغتراب والأفعال المشتقة منهما متماثلة للغاية.

في المسألة اليهودية وفي مخطوطات 1844 استخدم ماركس مصطلحات عديدة وبتنوع شديد ليشير إلى الجوانب المتنوعة الخصائص للاغتراب ومختلف ظواهره ومعانيه، وفي سياقات مختلفة ومستويات. ففي مخطوطات 1844، ثمة مناقشة طويلة لمفهومى الاغتراب والتخارج - **Externalization- Entausserung**. تلك التحديدات والسياقات الخاصة هي التي تؤسس للعلاقات المتبادلة بين المصطلحات المتقاربة التالية في الألمانية، التي شاع استخدامها لدى كارل ماركس **Entfremdung, Entausserung Und Veräusserung**. المصطلح الأخير **Veräusserung** يشير إلى نشاط أو ممارسة الاغتراب خلال العرض أو البيع أو التعاقد والتبادل. لكن المعنى الذي يعيننا أكثر من غيره في هذا المبحث، هو الذي يشير إلى نزع إنسانية الإنسان وفقدانه لاستقلاله وضياعه في موضوع آخر مفارق لذاته وطبيعته الخاصة. أي أنه أصبح غريباً عن ذاته تماماً بعد أن ضيَّع ذاته في شيء خارجي عنه، تخارج، وغدت فعاليته الخاصة وطاقاته لا تبدو كأنها تنتمي إليه، بل إلى قوة غريبة متعالية، تمارس عليه سلطة استبدادية. من هنا تبدو حالة شاذة، غير طبيعية تستدعي تحرير الإنسان لذاته منها واستعادتها. وهذا هو المعنى الذي قصده ماركس في مساهمة في نقد فلسفة الحق لدى هيغل. المقدمة بالشكل المقدس للاغتراب الذاتي الإنساني، أي مجال الفقدان الجزئي لذاته، أو الوعي الذاتي للإنسان الذي لما يجد نفسه بعد أو أضع نفسه من جديد. طبقاً لتعبيره.

انظر بخصوص ما سبق:

-Marx (K.), *Contribution to Critique Of Hegel's Philosophy of Law-Introduction, .....*, P.174.

-Marx (K.), *Early Writing's, .....*, P.430.

- بوتغيلي، مخطوطات 1844، مقدمة الطبعة العربية، مرجع مذکور، ص.ص 71-170.

- إريك فروم، ماوراء الأوهام، مرجع مذکور، ص. 62.

- إريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد،

المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، ص.150.

- جان هيبوليت، دراسات في ماركس وهيفل، مرجع مذکور، ص102-103.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد، الإنسان والاعتراب، سعد الدين للطباعة والنشر، القاهرة 1985، ص29.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد، الاعتراب في الفلسفة المعاصرة، سعد الدين للطباعة والنشر، القاهرة 1985، ص213.
- فرانسوا بيرو، الضياع والمجتمع الصناعي، ترجمة د. ناجي الدراوشة، وزارة الثقافة، دمشق 1990، ص15.
- ريتشارد شاخت، الاعتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1990، ص. 8-15-59-63-64-67-68.
- عالم الفكر، عدد خاص: الاعتراب، المجلد العاشر، العدد الأول 1979، وزارة الإعلام، دولة الكويت، ص.ص. 14-15-16-17-20.

- Toker (R.), *Philosophy And Mith in Karl Marx*, .....,P.144.

- Fromm (E.), *Marx's Concept Of Man*, .....,P.43-44.

-«Webster's Ninth New Collegiate Dictionry», U.S.A 1984, P.70.

-«The New Encyclopdia Britannica»,Vol. 1. The Uneversity Of Chicago, Printed in The U.S.A. 1975,P.P.270-271.

(2) Marx. K, *Economic And Philosophic Manuscripts Of 1844*, ... , P.135.

(3) ثمة معانٍ وسمات متعددة لمفهوم الأيدولوجية لدى ماركس وإنغلز تتطلب بعض التويه هنا، يستخدم ماركس تعبير الأيدولوجية الألمانية بمعنى أقرب إلى طريقة التفكير الألمانية، أي بمعنى التأمل المثالي المجرد. وفي متن المؤلف يستخدم تعابير من قبيل الأيدولوجية عامة والأيدولوجية خاصة، الأخيرة يعني بها «الأيدولوجية الألمانية» أما الأيدولوجية عامة، فيستعملها بوصفها تفسيراً خاطئاً للتاريخ، يرتد إلى أدوار اجتماعية وتاريخية خاصة ومحددة، تكتسب طابع الإطلاق والعمومية والسيادة. لقد صيغت الأيدولوجية الألمانية وأعدّها ماركس وإنغلز في البدء، كما ينوهان، نقداً للفلسفة التأملية بعد هيفل بما فيها المادية الميكانيكية ممثلة بفويرباخ، وهذا يفسر المعنى الخاص الذي ترتديه هنا كلمة «أيدولوجية» التي لا تعني هنا تصوراً عاماً للعالم وشمولياً، بل بمعنى خاص بالهيفليين الألمان، الذين عمدوا إلى تصويف الواقع بالتأمل النظري المجرد.

على هذا الأساس يشرع ماركس وإنفلز في تحديد سمات «الأيدولوجية الألمانية» ونقدها في أشخاص ممثليها فويرباخ، ب. باور وشترنر- انظر التفاصيل في الأيدولوجية الألمانية- ولعل أبلغ نقد لها يندرج في هذا السياق، كما ورد لديهما: لقد بدأ النقاد الألمان من الدين الحقيقي واللاهوت... وعدوا الإنساني السياسي والحقوقي والأخلاقي - الإنسان في المحصلة - هو إنسان ديني. كانت هيمنة الدين تعدّ أمراً بديهياً، وبصورة تدريجية، فإن كل علاقة مهيمنة كانت تعدّ علاقة دينية واستحالت إلى عبادة، عبادة القانون، عبادة الدولة.. إلخ. كانت المسألة برمتها، مجرد مسألة عقائد أو إيمان بالعقائد». وفي نص آخر: «بينما يواظب الفرنسيون والإنكليز على الوهم السياسي على الأقل، الذي هو أقرب إلى الواقع، فإن الألمان يتحركون في عالم الروح الخالص ويجعلون من الوهم الديني القوة المحركة للتاريخ. إن فلسفة التاريخ لدى هيفل هي النتيجة الأخيرة، المختزلة في تعبيرها الأضفى لكل هذه الطريقة الألمانية في كتابة التاريخ، التي لا تكثر بالواقع ولا حتى بالمصالح السياسية، بل بالأفكار الخالصة». ويضيف ماركس وإنفلز: «إن الطابع القومي الخالص لهذه المسائل وحلولها يتضح أكثر في اعتقاد هؤلاء المنظرين بكل جدية بأن كائنات خرافية مثل الإله-الإنسان... إلخ سادت عهود التاريخ المختلفة، بل إن القديس برونو يمضي حتى التأكيد على أن النقد والنقاد قد صنعوا التاريخ».

ويخلص ماركس إلى عدّ الأيدولوجية الألمانية انعكاساً زائفاً عن الواقع، قائم على الانفصال بين الوعي والوجود. هذا الانفصال الذي بموجبه يُساق المفكرون الألمان إلى النظر للوعي ومنتجاته بوصفها أشياء مستقلة عن الواقع، الذي أثبتت عنه، لتتخذ لديهم طابعاً مطلقاً بحيث تعود وتحدّد هذا الوجود والواقع وتقررهما. من هذا الفصل، وهذا التحويل المثالي المجرد، يستحيل التاريخ إلى تعاقب للأفكار وتطاحن لها، وإلى جعل الأفكار عوضاً عن البشر الواقعيين، التي تظهر كقوى غريبة تهيمن عليهم وعلى التاريخ وتستبد بمصائرهم كالألهة. وبالنتيجة يعد ماركس هذا الاغتراب الفكري للفلاسفة الألمان ماثلاً لتجربة الاغتراب الديني.

يعترف لوفيفر بوجود تعريفين للأيدولوجية لدى ماركس، ويؤكد من جانبه على الطابع المزدوج للأيدولوجية، فهي من ناحية نظرية عامة مجردة، وهي من ناحية أخرى تمثل مصالح معينة عملية خاصة، ومحاولة للإجابة عن جميع ما

يطرح من الأسئلة و المشاكل . فتمرض لنا بالتالي نظرة عن العالم وتقرض أيضاً طرازاً من العيش ومن السلوك، مع بعض القيم.

يميّز ج. بالمتيز بدوره ثلاثة معان مختلفة لكلمة الأيدولوجية لدى ماركس وإنفلز يقول: أحياناً عندما يتحدثان عن الأيدولوجية، يبدو أنهما يفهمان بها منظومة تامة للأفكار، التي يستعملها الناس لوصف العالم وللتعبير عن مواقعهم، مشاعرهم وأهدافهم. هذا يبدو عندما يكون ماركس وإنفلز أكثر مادية في وعيها الذاتي عندما يكونان مهتمين بتوضيح كيف يعي الناس الأفكار بصورة مطلقة... ثم يضيف: «هنالك معنيان آخران، معنى واسع وآخر ضيق، الواسع، يقصد بالأيدولوجية كل النظريات والعقائد التي هي ليست علمية. هذا المعنى يبرز عندما يحاول ماركس وإنفلز شرح سلوك الطبقات الاجتماعية... إن ماركس وإنفلز غالباً ما يستخدمان تعبير الأيدولوجية بالأساليب، التي توحى بأنها كل المفاهيم المعيارية والعقائد، التي هي ليست علمية وهما نادراً ما يستخدمانه بالأساليب التي تعني عكس ذلك...».

من الضروري بمكان، التنويه بالإسهام الأصيل والمثير لأنتوسير بهذا الخصوص في مختلف أعماله. في كتابه (من أجل ماركس) يعرف الأيدولوجية بأنها: نظام له منطقه ودقته الخاصين ( من التصورات (الصور، الأساطير، الأفكار أو المفاهيم، حسب الحالات) ذات وجود ودور تاريخيين ضمن مجتمع ما... ويمكن القول: إن الأيدولوجية كمنظومة تصورات تتميز عن العلم بأن الوظيفة العملية الاجتماعية فيها أكثر أهمية من الوظيفة النظرية أو الوظيفة المعرفية.... إن موضوعات التاريخ هي مجتمعات إنسانية محددة... فالأيدولوجية هي جزء عضوي من كل شمولية اجتماعية. وهذا يعني أن المجتمعات الإنسانية لا تستطيع أن تظل حية من دون هذه التشكيلات النوعية، من الأنظمة من التصورات، التي هي الأيدولوجية... إلخ.

يتعذر علينا تتبع سائر الاجتهادات الممكنة بهذا الخصوص، لكن هنالك بوجه عام تصورين مميزين للأيدولوجية، أحدهما ذلك الذي يعبر البشر من خلاله بوعي عن مصالحهم وأدوارهم التاريخية، بوصفها خطاباً طبقياً - اجتماعياً، تتخرط الأيدولوجية في رحم الصراع الاجتماعي، ويقصد بها الأيدولوجية في

المجتمع الحديث والمجتمعات الطبقيّة عموماً، إذ تنقسم إلى أيديولوجية سائدة ومسودة. التصور الثاني يرجع إلى مقارنة وفهم زائفين مثاليين للوعي البشري ويواضع العمل البشري. (انظر بهذا الشأن، رسائل إنغلز إلى كونراد شميدت، لندن، 28 تشرين الأول 1989، وإلى فرانكس مهربنغ 14 تموز 1893).

يعنينا أساساً من هذا العرض وظيفه الأيديولوجية التي أشار إليها ألتوسير، وتفيد طبقاً لمكسيم رودنسون في إعطاء توجيهات للعمل الفردي والجماعي، وقصد بها ألتوسير- الأيديولوجية- كمارسة نظرية في علاقاتها بالممارسة الاجتماعية، وهذا ما يتفق مع الطابع العملي الأيديولوجي للدين كذلك، الذي يبحث لا على الإذعان والخضوع فحسب وإنما كذلك على الاحتجاج. بوصفه تعبيراً عن الشقاء الواقعي. إنه يستدعي ويحرض معاً. هذا الجانب في الأيديولوجية الدينية قلّ أن يذكر، ولم يؤخذ دائماً بجديّة على الرغم من أنه أكثر أهمية. بهذا المعنى تدخل الأيديولوجية الدينية كمارسة في الوحدة الكلية للممارسة الاجتماعية، نحن معها نتعاطى مع تبريرات وأفكار وتصورات ومثالات قبل علمية، تقدمها لها ممارسات أخرى تجريبية، إنها بهذه الصفة تسهم في أشكال الصراع الاجتماعي. ففي الأيديولوجية الدينية يتحرك الناس، يقدمون ويحجمون، يتصرفون بدوافع عاطفية وشعورية ليست عقلانية عموماً، تدفعهم إلى الفعل الاجتماعي، لذلك يشير ماركس إلى الدين بالتعريف: إنه النظرية العامة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطقته في شكل شعبي. انظر بهذا الخصوص:

- Marx (K.), Engels (F.), *The German Ideology*, ....., p.p. 29 - 30 /55-56

- Marx (k.), *Contribution To Critique Of Hegel's Philosophy of Law - Intro.*, ....., P. 175.

- Althusser, *For Marx*, ....., P.P. 231 - 232.

- Plamenatz (J.), *Man And Society*, Vol. 2. Long Man Group Limited, London 1980, P. 323 - 324.

- لويس ألتوسير، دراسات لا إنسانية، المعطيات السابقة، ص 111.

- جوران ثروبورن، سلطة الأيديولوجية وأيديولوجية السلطة، ترجمة إلياس

مركص، دار الوحدة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى بيروت 1982، صص 18-19

- ميشال فاديه، الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية، المعطيات

السابقة، ص 23.

- لوفيفر، ماركس وعلم الاجتماع، المعطيات السابقة، ص.ص 69-70-75.

- هنري إيك، عصر الأيديولوجية، المعطيات السابقة، ص.12.

- ماركس إنغلز، رسائل مختارة 1844 . 1895، ترجمة إياس شاهين، دار

التقدم، موسكو 1982، ص ص/308/309/311/315/334/335.

(4) Marx (K.), *Contribution To Critique Of Hegel's Philosophy Of Law-Intro*,....., p. 175.

(5) Engels (F.), *The Peasant War in Germany*,....., P.P 421. 422.

بالمقارنة مع: ر. غارودي، الأخلاق والدين، المعطيات السابقة، ص.ص 62 / 63 / 66.

(6) Marx (k.), «The Communism Of The *Rheinscher Beobachter*», in MECW, Vol. 6, Trans. By Hugh Rodwell, Publish. By Lawrence & Wishart London And Progress Publishers, Moscwo 1970, P. 231.

(7) Plamenatz (J.), *Man And Society*, Vol.2, ....., P. 341.

(8) هنري آفرون، فويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية

للدراستات والنشر، بيروت 1981، ص.15.

(9) للاستزادة يُنظر في الفقرة المتعلقة بفويرباخ، الفصل الثاني من هذا

المبحث.

(10) فويرباخ، أصل الدين، مرجع مذكور، ص.17.

(11) Feuerbach (L.), *The Essence Of Christianity*, ....., p.p.12-13-14.

(12) Ibid, p.33.

(13) Ibid., P.P.247-270-271.

(14) Taker (R.), *Mith And PHilosophy In Karl Marx*, ....., P. 107.

(15) Fromm (E.), *Marx' s Concept Of Man*, ..., P.P.56-57.

(16) انظر: كورنو، ماركس وإنغلز، المجلد الأول، المعطيات السابقة، ص. ص.

126-234.

- ارنست فيشر، فرانس مارك، ماركس الحقيقي، ترجمة خليل سليم، دار ابن

خلدون، بيروت 1973، ص.38.

-Fromm (E.), *Marx' s Concept Of Man*, ....., p.p.15-52.

(17) انظر: مارشال بيرمان، حادثة التخلف، مرجع مذکور، ص.ص. 82-84.

(18) Mesza'ros (I.), *Marx's Theory Of Alienation*, ....., p.p.33-34-35.

(19) Marx.K., *Economic And Philosophic Manuscripts Of 1844*, ....., p.p.68-69-97-98.

(20) Marx (K.), *Contribution Of Critique Of Hegel's Philosophy Of Law- Intro.*, ....., P.171

(21) Feuerbach (L.), *The Essence Of Christianity*,..., Preface, P. xxxix.

(22) فويرباخ، أصل الدين، مرجع مذکور، ص 77.

(23) Marx (K.), *Contribution Of Critique Of Hegel's Philosophy Of Law- Intro.*,....., P.176.

(24) وارد لدى: كورنو، ماركس وإنغلز، المجلد الثاني، مرجع مذکور،

ص.ص. 315-316.

See:Engels (F.), «The Condition Of England: Past And Present By Carlyle» , Trans. By Christopher Upward, In MECW, Vol.3, ....., p.p. 463-464.

(25) الشواهد واردة لدى: كورنو، ماركس وإنغلز، المجلد الأول، مرجع

مذکور، ص 255.

(26) Marx (K.), *Contribution Of Critique Of Hegel's Philosophy. Of Law- Intro.*, ....., p.176.

(27) see: Mesza'ros (I.), *Marx's Theory of Alienation*, ....., p41.

(28) Engels (F.), «Bruno Bauer And Early Christianiyy»; *On Religion*, ....., P.P.202-203.

(29) Marx (K.), *Economic And Philosophic Manuscripts Of 1844*, ....., P148.



## الفصل الخامس

---

### الدولة والدين



## مقدمة في خطاب الدولة والدين :

يشير بيير غريوليه إلى أن كلمة «كنيسة» مشتقة من كلمة «إكليزيا Ecclesia» اليونانية، وأنه ما إن نعود إلى أصلها، حتى نستعيد نكهة اللفظة اليونانية، التي تعني المجلس السياسي للشعب، فهذا الاشتقاق يتضمن إذأ بعداً سياسياً<sup>(1)</sup>. بوجه عام لم تكن المسيحية منذ عصورها الأولى بمعزل عن الممارسة السياسية، وحتى تعاليم يسوع الدينية الخالصة كما ينظر إليها عادة لم تكن بلا دلالة سياسية، ومذالك كانت تطرح قراءة سياسية للموقف، من هنا يجري النظر إلى تاريخ الكنيسة برتمه في سياق علاقتها بالسلطة السياسية.

الواقعة العتيدة، النموذجية، التي تُساق بهذا الخصوص للإفصاح عن تلك العلاقة، تقبع خلف الكثير من الالتباسات النظرية حول علاقة المؤمن بالنظام الزمني، ويرجح أن السيد المسيح أكد في البداية «ضرورة إعطاء ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. ولم يدعُ إلى الصدام مع روما»<sup>(2)</sup>، ولم يبشّر بين الناس بديانة جديدة، ولم يطرح ألوهية جديدة بديلة، ثم ما لبث أن بدأ بانتقاد الطبقات الدينية العليا المتحالفة مع حكم روما، وأخذ يمنح دينه بعداً كونياً متميزاً عن الديانة اليهودية، وليس كعقيدة خاصة باليهود، قومية. عندئذ شرعت تلك الطبقات بتحريض الناس عليه إلى أن تمكنوا من إصدار حكم الإعدام بحقه.

يمنحنا تاريخ المسيحية وعصورها الأولى خصوصاً، عقدة نقاط تماس بين السلطتين. الافتراض الرئيس، أن الدين كان عبر التاريخ البشري حتى لو فهمَ بمعناه الميتافيزيقي المجرد، على علاقة وثيقة بالسياسة والنظام

الزمني، ليس على مستوى القراءة السياسية للموقف فحسب، وإنما على صعيد تشكله التاريخي. كانت المسيحية في الأصل، وطبقاً لروايات معظم المؤرخين، ديناً للعبيد والمضطهدين، ظهرت في البدء ديناً للمحرومين والمعدمين في أجواء محتقنة بالتوتر والاضطهاد، تبشر بخلاص مقبل من العبودية والبؤس. وعلى الرغم من كل صنوف الاضطهاد والقهر، حققت أول انتصار لها بعد ثلاثة قرون من ولادتها وأنجزت تحالفاً متيناً مع السلطة السياسية، بأن أعتُرفَ بها ديانة رسمية للإمبراطورية الرومانية. لقد تجلت قوة اجتماعية مؤثرة وسلطة أيديولوجية ناظمة «حملت إلى الإمبراطورية رباط التوحيد وغنى إبداع عقائدي... وانساب الكنيسة في المتاهة الإدارية للإمبراطورية»<sup>(3)</sup>. وبالمقابل ظهر الإمبراطور حامياً للعقيدة المستقيمة إزاء ما سمي البدع والهرطقات، التي كانت تظهر من حين لآخر.

لقد أدركت روما نهاية القرن الثالث الميلادي، وهي تمضي نحو الانهيار والتفكك مما كانت تعانیه من فوضى سياسية واضطراب اجتماعي شاملين، ناهيكم عن الانحطاط الأخلاقي والروحي في جهاز الدولة والمجتمع. مما حدا بالأفراد إلى البحث عن الخلاص من هذا الواقع المتردي والبؤس المتفاقم، وهذا الخلاص كانت تقدمه المسيحية وتبشر به على الرغم من أنها كانت «تضع هذا الخلاص في الما وراء، في حياة بعد الموت، في السماء»<sup>(4)</sup>.

كان من شأن هذا التفاقم الشامل والمستمر، أن مكّن من تقويض البنية الإمبريالية للدولة الرومانية إلى حد كبير، ومعه كانت المسيحية تبدو أكثر فأكثر وكأنها البديل الوحيد الممكن للخروج من حالة التمزق والانحلال، لقد وجدت روما خلاصها في ديانة غير رومانية بعد أن تدهورت دياناتها المدنية وتقوضت. وسرعان ما دفعت التطورات اللاحقة بالمسيحية إلى أن تمثل هذا البديل على أنقاض أديان روما المتعددة بتعدد شعوبها وعقائدها المحلية، ومن هنا تمكنت المسيحية من الهيمنة على العالم الروماني. لقد «جاءت المسيحية لتستوعب هذه العناصر، وتطرح نفسها ديانة رسمية للدولة

المتعددة الشعوب والأجناس متجاوزة الحدود الجغرافية، والفوارق القومية والثقافية والحضارية»<sup>(5)</sup>. ففي سنة 306م حلّ القيصر قسطنطين Constantine محل ديوقليتيان 245-313 Deucletian، ومعه بدأت مرحلة جديدة في تاريخ المسيحية. لقد اهتدى الإمبراطور الطموح إلى فكرة مفادها أنه من الخير له تجيير المسيحية في خدمة مصالح الدولة وتسخيرها، عوضاً عن الوقوف في وجه هذا الدين والحد من امتداده وانتشاره. وانتهى به الأمر «إلى تبني واعتناق هذا الدين كأفضل وسيلة للتوصل إلى حكم مستبد لنفسه لا ينازعه أحد عليه في العالم الروماني»<sup>(6)</sup>. لكن هل حقاً اعتنق قسطنطين المسيحية أم بقي طيلة حياته وثياً وهل اجتاز خطوة المعمودية؟ مثلما يتسائل بيير غريوليه، على الرغم مما قام به من حماية للمسيحية ومن تعزيز لمكانتها؟ الأمر غير مثبت من الناحية التاريخية. ولكن يظل مهماً أن ندرك ونتحقق من أنه لمس في التنظيم الكنسي المسيحي قوة اجتماعية جبارة في مجرى صراعاته، ومن جانب آخر حدس الدور الأيديولوجي الهائل للديانة الصاعدة كرباط موحد للإمبراطورية.

إذن لسنا إزاء مبادرة ناجمة عن إيمان شخصي مجرد، بقدر ما يتعلق الموقف بحدس تاريخي واع، يطمح من خلال تلك المبادرة التي لا تخلو من الفطنة والدهاء، إلى احتواء هذا التقدم السريع للدين الجديد وانتشاره. ومن ثم ومن خلالها رُمى إلى «تصليب وحدة الإمبراطورية عبر وحدة الكنيسة»<sup>(7)</sup> فيها. وهذه الأخيرة أفادت بدورها في تقوية بناء تنظيمها الشامل من سعة أراضى الإمبراطورية التي بدت مفتوحة أمام حرية عملها، لتصبح سلطة أيديولوجية نازمة مشتركة لجميع شعوب الإمبراطورية.

لقد جرى التعارف على عد العمل التشريعي الخاص بمرسوم ميلانو لعام 313م الذي أصدره قسطنطين نهاية لمرحلة الاضطهاد بحق المسيحية وبداية تكريس الكنيسة الكاثوليكية مؤسسة دينية للإمبراطورية، ووطد دور المسيحية في الواقع السياسي بصورة مشخصة. هذا التحالف والتواطؤ

التاريخي بين السلطتين هو ما يمكن تسميته «بالمروق القسطنطيني». وبنتيجه جسد السماء فيه احتلاله الشامل للحياة المدنية، وأجبر الأفراد على قبول التماهي بين الدولة الأرضية والدين، بصفتها مملكة السماء على الأرض، ولم يعد بوسع الإنسان أن يرى فيها سوى دولة السماء دون أن تكون كذلك بالفعل. وكما يظهر فإن القيصر قسطنطين هو في الحقيقة الزعيم الفعلي والممثل لما يسمى بهذا المروق. كانت الحالة التاريخية توحى إليه بأنه لا يمكن إنقاذ الدولة الرومانية الأخذة بالتفسخ إلا عبر تحويلها إلى دولة سماء وسماء لرعاياها، بوصفهم رعايا مؤمنين لا يمكن أن يكون خلاصهم أقل سماوية. هذا الخلاص الذي عمدت الدولة إلى الانتماء إليه وادعت تمثيله. وعبر هذه الفجوة، أي عبر تلك الرغبة الملحة والقلق لدى الرعايا المسحوقين نفذت الدولة عملية تأليه ذاتها، بوصفها دولة غير الدولة القائمة بصورة فعلية، بوصفها شيئاً مستقلاً غير واقع الممارسة التاريخية، قائمة بذاتها بمنأى عن السلوك الدنيوي. وأقامت البرهان على أن الانتماء للدولة هو على نحو لا ينفصل، انتماء للسماء أي للخلاص المحتمل.

كان على المسيحية المتعدية أن تواجه تحديات هذا التحول إلى دين رسمي للدولة. والواقع أنه كلما كانت ضروب المشكلات السياسية والاجتماعية تزداد تعقيداً في الأساس، كان الملف العقائدي يزداد معها تعقيداً. لقد فتح الوضع الجديد باب الخلافات العقائدية داخل الكنيسة، التي كان عليها أن تواكب هذه التحولات. وبالفعل كانت الخلافات اللاهوتية والعقائدية التي برزت داخل المسيحية خصوصاً في منتصف القرن الخامس، تستند إلى تناقضات واقعية، أثنية، ثقافية، سياسية، من قبيل طبيعة المسيح الإنسانية والإلهية وانفصالهما. فقد بشر الكاهن الإسكندراني أريوس Arius بعقيدة تعارض ألوهية المسيح، ورفضت طوائف من مسيحيي مقدونية ألوهية روح القدس. من جهته عارض نسطوريوس Nestorius أن تكون مريم أم الإله. إلى جانب ذلك نشأت اتجاهات اتخذت طابعاً هرطيقياً في وجه الارتداد الطبقي للدين المسيحي بعد أن تحول إلى دين للإمبراطورية وكفّ

عن كونه ديناً للعبيد والمسحوقين، كالمونتانيين والدوناتيين، بيد أنها أخفقت أمام ضربات الكنيسة الرسمية وقوة تنظيمها.

كل تلك الانقسامات تبدو للوهلة الأولى وكأنها مجرد خلافات لاهوتية خالصة إلا أنها كانت تخفي خلفها «رهانات متنافسة، فإذا لاحظنا المواقف العقائدية البدعية رأينا أبعاداً تمس السلطة على الأقل، إن لم تكن سياسية، فأريوس الذي زعزع عقيدة التثليث وأنكر ألوهية المسيح كان ينسف السلطات. وإذا اتخذنا مثلاً آخر نستطيع ذكر معارضة الإيقونات. فمهاجمة التصويرات المادية للألوهية أو القداسة هو العودة إلى بنى يمكن فيها بسرعة كبيرة، معارضة الصور الإمبراطورية»<sup>(8)</sup>. لقد زعزع بلاجيوس مبدأ الوصاية الأخلاقية للدولة المسيحية بإنكاره وجود الخطيئة الأصلية وضرورة النعمة. في المجتمع المسكوني النيقوي سنة 325م صاغ أثناناس Athanasius ضد هرطقة أريوس نظرية وحدة الجوهر، ثم حسم مجمع خلقيدونيا سنة 451 الرابع المسكوني تلك الخلافات، وأقر بثائية طبيعة المسيح، وتبنت الدولة هذا القرار على أنه المذهب الرسمي للكنيسة وبالتالي للدولة، وطرح الطوائف الأخرى والمذاهب التي لا تأخذ بهذا القرار من إطار معتقدها الرسمي.

على هذا النحو تبلورت العقائد الأساسية لمسيحية الدولة، الخاصة بالتثليث والتجسيد ونضجت مفاهيمها واتضحت في سياق تاريخي لا يخلو من المنافسات السياسية وتسكنه مصالح عملية لقوى اجتماعية مختلفة. وحتى ذلك الحين اكتمل التنظيم الكنسي العام واتخذت الطقوس الدينية شكلها النهائي وفقاً لضرورات سياسية مباشرة للدولة الرومانية، وهذا ما توضحه لنا تلك الصلة الوثيقة بين الدولة والدين.

يصاحب ولادة الأديان الكبرى وسيرها نحو الشمولية الإلهية، تقوية للدولة الإمبراطورية ذات الثقافات المتعددة والأجناس المتنوعة، ويعزز من تحولها نحو الدولة الشاملة الواحدة. وعادة ما تستعمل المعارف اللاهوتية

والتصورات الأيديولوجية المطابقة وتوظف في هذا المنحى. وتكتسب الاحتفالات الدينية والطقوس أبهة وهيبة تتناسب مع مكانة الدولة ومقاصدها السياسية. لقد عزز خلفاء قسطنطين هذا الاتجاه، إذ قطع ثاودوسيوس Theodosius (379-395) آخر روابط الدولة بالعبادات السابقة واستولى عليها ثم أدخل جزءاً منها في تركيب العقيدة الجديدة كعناصر أساسية. لقد كان «ثاودوسيوس جاداً في توحيد الإمبراطورية على أساس وحدة الدين والكنيسة»<sup>(9)</sup>. ثم تقلصت تلك العبادات وانكشفت إلى أن قضى جوستينيانوس Justinianus (527 - 565)، على جذورها قضاءً نهائياً وأغلقت مدرسة أثينا الوثنية الفلسفية سنة 529، وقد كان شعار حكم جوستينيانوس: دولة واحدة، قانون واحد، كنيسة واحدة.

هكذا جرى النظر إلى الإيمان الكنسي كدليل على الولاء للدولة الإمبراطورية والإخلاص لها، واستحال المواطن الأرضي إلى المؤمن السماوي في دولة السماء، التي استندت إلى الوصايا الإلهية عوضاً عن الإيرادات الواقعية. إن هذه البداية في تكوين سلطات دولتية شاملة انطلاقاً من وصايا إلهية وشرائع دينية توحيدية، ستظل رغم ذلك في علاقتها بالكنيسة ضمن ممارسات اجتهادية ملتبسة جداً تستلزم حلاً لها.

إن منجز القديس أوغسطين Augustine 354 - 430، كما عرضه في مؤلفه «مدينة الله *Civita Dei*» يسير في الاتجاه نفسه في تفسير عقيدة الكنيسة وإيضاحها بصدد علاقة النظامين الزمني والديني، ويشكل هذا النص علامة فارقة في الفكر المسيحي بخصوص النظرية المعروفة بنظرية السلطتين، إذ يؤكد أوغسطين «على تعايش السلطتين، مدينة هذا العالم ومدينة الله، إن المسيحي والمواطن يندمجان، يتوضعان أحدهما فوق الآخر في مدينة الله، ونكاد نقول إنهما يشتركان في الاحتفاء بهذا اليومي في حياتهما، وعند ذلك تستطيع المدينة البشرية أن تتوق إلى قدس السماء... وحب مدينة الله ليس عائقاً في وجه المدينة الأرضية... وتبتثق مع أوغسطين أطروحة المسيحي المواطن الكامل، فرد الرعية الأمين الذي لا



يطيع القوانين فحسب وإنما يصنعها أيضاً، بسلطة عليا صوفية... وبما أن كل الحركة الأوغسطينية تعود إلى الحب، فإنها تقيم طاعة السلطات على الحب. وحتى لو كانت هذه السلطة ظالمة، فإن المواطن المسيحي ملتزم بالخضوع لها. فمعاناة الظلم أفضل من التمرد، واحترام النظام القائم يجد لديه لاهوت إله يقيم النظام»<sup>(10)</sup>. وبالجملة فإن كتاب *مدينة الله* يرتفع بالتعارض التاريخي بين الكنيسة والدولة باتجاه تغليب السلطة العليا لمصلحة الكنيسة في نهاية المطاف، ما دام الهدف المحدد هو الخلاص مع حياة الكنيسة بوحدتها. وإن مهمة الدولة تتحصر في تمهيد وتسهيل انتشار الإنجيل عالمياً، وضمان متابعة الإرشاد الحقيقي للمسيحية حيث يرتسم في الأفق رهان مجد الله. بتعبير آخر، يكتسب مسار حياة الدولة وزمانها الدنيوي هنا دلالة روحية، منظوراً إليها من زاوية هذا الختام.

جاء تنويع البابا لشارلمان Charlemagne في روما سنة 800 إمبراطوراً للإمبراطورية المقدسة، على أثر أربعة قرون من تناوب حالات التدهور والكوارث الاجتماعية والفوضى الناشئة من الغزوات الخارجية المتكررة. استطاع شارلمان أن «يمسك مصير الأمة المسيحية بيده، الأمة التي تدين له بالطاعة». إلا أن النزاعات في العصور التالية والتوتر الحاد بين الأباطرة والبابوات بسبب ميل الكنيسة إلى تأكيد سلطتها الإدارية والروحية هي التي أضعفت السلطات الزمنية، وأخذت سلطة الكنيسة مجدداً يزداد دورها وأهميتها وخلفت حقبة من القوة والاستبداد مع «الإصلاح الغريغوري»، «فقد أذل البابا غريغوار السابع Gregory VII 1073 إمبراطور ألمانيا هنري الرابع Henry IV في كانون عام 1077 ورجح إينونسان الثالث وإينونسان الرابع نظرية السلطتين في اتجاه يعطي السلطة الزمنية للبابوية، التي تعين بكل مرجعية سلطانية المنفذين الزمنيين للذين يناسبونها»<sup>(11)</sup>، والواقع أنه إذا كانت الكاثوليكية هي البوتقة الروحية لوحدة العالم الأوروبي، المؤلف من عدة شعوب وثقافات مختلفة فإن هذا العالم، الذي هو العصور الوسطى، استطاع بفضل مؤسسة الكنيسة المنظمة أن يكرس النظام الإقطاعي تكريساً

دينياً للإقطاعية الزمنية في التنظيم السياسي لعدة قرون، مرتكزاً على مبدأ أساسي هو الانسجام التام بين الفرد والمجتمع، الذي يستمد قوته بدوره من النظام الهرمي التراتبي. ولم يكن التحرر من هذا التدرج الاجتماعي أو الخروج على التراتبية الأبدية، التي أعدها الله للفرد مجرد خروج على تنظيم اجتماعي إقطاعي فحسب، وإنما أيضاً على عالم مسيحي بكامله، وهذا الموقف يرادف الخروج على النظام الكوني والحياة الأبدية، ويكافأ حالئذ فقط بالحرمان!

يراهن العديد من المؤرخين على العوامل الخارجية في تكريس وحدة العالم الأوروبي، في العصر الوسيط، التي تحققت في الخارج ضد العدو المشترك، المسلمين، بوساطة المسيحية. ومع ذلك، وفيما يتعدى هذه التأثيرات الخارجية فإن التغييرات الفعلية في المراحل التالية جاءت بنتيجة عوامل داخلية مباشرة وصريحة. ففي مواجهة سلطة روما، والكفاح السياسي ضد الهيمنة الزمنية للكنيسة الرومانية برزت معارضة قوية من بين الممالك والرؤساء الزمنيين، بوصفهم يمثلون متحداً اجتماعياً، أمة ذات أرض إلى جانب البرجوازية دعامة المدن وحلفائهم من الفلاحين المتمردين، بهدف التوصل قدر المستطاع إلى الاستقلال عن طغيان البابا. فالمفهوم الكنسي للعالم المطابق للتنظيم الإقطاعي لم يعد قادراً على الاستجابة لمتطلبات الطبقة الجديدة ولا لشروطها في الإنتاج والمبادلة. إن هذه البداية في تكوين سلطات وطنية انطلاقاً من القرن الحادي عشر، لأسباب اقتصادية اجتماعية، الملحوظة أولاً في إنكلترا ثم في فرنسا، وحتى القرن السابع عشر ستظل مع ذلك حبيسة اللاهوت في جانبها النظري وستحظى أولاً بشرعية نظرية لدى توما الأكويني 1225 - 1274، الذي يتميز تفكيره على هذا الصعيد بدلالة خاصة «صحيح أن الهدف المعلن لتفكيره ليس تبرير قوة الملوك، لكنه يسهم، مقابل الأوغسطينية، في إعطاء وزن خاص للأمة الفعلية. فقد قطع مع المنظور القائل إن مدينة الناس هي مباشرة من الإنشاء الإلهي ومرتبطة بالخطيئة الأصلية، وقال بأنها ظاهرة،

طبيعية في نظام الخلق، فإذا أراد الله أن يعيش الناس في مجتمع، يترتب على ذلك أن السلطة الهادفة إلى ضمان وحدة الكثرة، هي سلطة بشرية تدخل في المخطط العام للألوهية، وليس تعييناً مفرداً من الله أو من ممثله، منذئذ يغدو تحديد السلطة الصالحة من صلاحيات العقل وحده. وإذا أشار هذا إلى أنه يجب على هذه السلطة أن تحترم التعاليم الإلهية، فإنه يشير أيضاً إلى وجوب الإحاطة بالقانون المكتوب في طبيعة البشر وفي إرادات المجتمع»<sup>(12)</sup>.

قبل أن يدخل المفهوم الجديد، الكلاسيكي للبورجوازية عن الدولة، نغني المفهوم الحقوقي سافراً وبدون قناع المسرح في أوروبا القرن السابع عشر، لكي يطفى تماماً على المفهوم اللاهوتي ويزيحه كلياً من مسرح التاريخ، ويتم التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين سلطة الدين، وتتأسس الحدود الفاصلة بينهما، بتأكيد أصالة الدولة من قبل مكيافيللي، وN. Machiavel، وعلى استقلاليتها السياسية، يشير شاتيليه إلى الدور الكبير لمارسيل دي بادو M. Padue الذي نشر عام 1324 كتابه «المدافع عن السلم». ويمكن تحديد أهميته انطلاقاً من النزعة العلمانية التي تضع قواعد لما ستكونه الدولة في نطاق المسيحية وتحددها. «ففي المقام الأول، يفسر التعريف الطبيعاني للمجتمع بمعنى سياسي، فتكون غاية تقسيم العمل تحرير الإنسان من الحاجة وتوفير حياة سعيدة له في هذه الدنيا، وإن التنظيم الممتاز للحياة الدنيوية - المعتبرة أساسية - هو غاية السياسة. وفي المقام الثاني يقول بأن المجتمع هو كل، وهو بهذه الصفة سابق على أجزائه، متعال عليها...»<sup>(13)</sup>.

إن انتقال السلطة من الكنيسة إلى الحكومة المدنية الحديثة كانت بسبب من حركة المصالح الواقعية، الاقتصادية والاجتماعية، التي تركزت في نطاق السوق القومية. وبمقتضى ذلك انكشفت حدود المجتمع ضمن إطار الدولة القومية ذات الحدود الجغرافية والسياسية والاقتصادية عوضاً عن الدولة الكونية الكوزموبوليتيكية. وبرز للمرة الأولى في غرب أوروبا ما يمكن

أن يسمى بالدولة القومية. وكان نشوء الثقافة والشعور القوميين بديلاً إلى حد ما عن الثقافة الدينية ذات الطابع الأممي وعن الإيمان المسيحي، على أساس الحب الذاتي القومي والولاء للوطن عوضاً عن الكنيسة الواحدة. وأدى ذلك في المحصلة إلى ولادة النظريات السياسية الحديثة في الدولة والمجتمع ومنظومة الحقوق التي سيطرت على الفكر والعمل حتى يومنا هذا تقريباً.

مكيافيللي في إيطاليا، جان بودان في فرنسا، هوبس في إنكلترا، وحتى كانط وروسو، جميعاً مرّوا من هنا، وقدم تقديمهم للدولة الدينية نموذجاً يمكن توظيفه لاحقاً لتوجيهه إلى أية دولة تعدّ الدين منطلقاً لها وقاعدة لتشريع وجودها. لقد استهدف تقديمهم جميعاً أن تكون دولة عقلانية وفي هذه الحالة ينبغي التسليم بأن الدولة تبنى لا على أساس دين من الأديان، بل على الطبيعة البشرية، أي على العلاقات البشرية القابلة للتفسير عقلياً والمطابقة مع مبادئ العقل، ويجب النظر إلى الدولة على هذا الأساس. من هنا دعوا إلى دولة الحقوق البشرية التي يتساوى فيها الجميع على أساس طبيعتهم، أي دولة الحرية وفق العقل. عدّ مكيافيللي من «الديانة القومية بخاصة، دعامة قيّمة لحكومة قوية، ولكنه كره المسيحية، لأنها من ناحية نظرية نقيض للفضائل الوطنية.... وقد قطع بودان في كتابه في الدولة 1576، الذي يعد أول بحث سياسي علمي في الأزمنة الحديثة - وفقاً له. راندل - الصلة بجميع مفاهيم القرون الوسطى قطعاً تاماً، وفسّر نظرية السيادة المطلقة للدولة بوضوح تام»<sup>(14)</sup> على أسس عقلية لا على أسس دينية. بدوره رفض هوبز في فصول «اللويثان» كل التأييلات المحتملة لتعبير «مملكة الله» وخلص على أعقاب ستة قرون من السجلات والأطروحات بصدد العلاقة بين السلطتين لينكر كل تداخل ممكن بين النظامين «إن هوبز لن يبني إطلاقاً حلاً وسطاً، سوف ينتصر بالصورة الأكثر جذرية، للاستقلال المطلق للسلطات المدنية، وسوف يؤكد في الواقع أن البابا - وأي هيئة دينية - لا يحق له أن يخلع الأخير ولا أن يحكم

عليه»<sup>(15)</sup>. لا بل لا يحق له بوجه خاص أن يتدخل في شؤون رعاياه بغرض سياسي.

وضع لوك النظام السياسي لإنكلترا على أسس عقلية وبرره في سيادة الشعب والعقد الاجتماعي. تعد النزعة الانفصالية سمة مميزة لموقفه بهذا الخصوص. فالحدود ثابتة بنظره بين السلطتين ومستقرة. وأياً كان مصدر السلطة الدينية في رأيه، فلا ينبغي بأي حال من الأحوال أن تمتد إلى الشؤون الدنيوية، لأن الكنيسة ذاتها مستقلة عن الدولة وتمتيزها عنها تماماً، ومن يخلط بين السلطتين كمن يخلط بين السماء والأرض. فهما متميزان في مقاصدهما ومبادئهما ومتباينان بلا حد. من هذا المنطلق يقرر، بالمقابل، «أن واجب الحاكم المدني تطبيق القوانين، بلا استثناء، لتوفير الضمانات، التي تسمح لكل الناس على وجه العموم، ولكل فرد على وجه الخصوص، بالامتلاك العادل للأشياء الدنيوية.... وينبغي أن تكون السلطة المدنية والحقوق والسيادة محكومة بهدف واحد هو هذه الشؤون المدنية وتتميتها بحيث لا تمتد هذه الرعاية بأي شكل من الأشكال إلى خلاص النفوس»<sup>(16)</sup>. وبهذه الطريقة تنحل جميع وظائف الدولة وعلاقتها في تحقيق الغايات الدنيوية المدنية، وبالمقابل لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تستخدم سلطتها لتمتد إلى نطاق قضايا الإيمان وأشكال العبادة.

إن الأساس العلماني الخالص لنظام الحكم، الذي نظّر له مكيا فيليبي، ومنحه هوبز ولوك الصياغة النهائية وبرهنا عليه على نحو منطقي، كان قد هيمن تماماً في نهاية القرن الثامن عشر على النظريات السياسية لنظام الحكم. كان هذا التفسير الدنيوي للحكم قد حل محل نظرية الحكم المطلق الذي كان قد استنفد حججه ومزاعمه المستتدة إلى زعم أنه من مصدر إلهي. إن فقدان الحاجة إلى مثل هذا الادعاء يفسره تقهقر الهيمنة الكليريكية أمام اجتياح سلطة الدولة القومية، المعترف بها على أساس العقد الاجتماعي، التي تجد ضمانتها في تلك الإدارات الحرة المكونة للعقد. بهذا الشكل استحال الأساس النظري لنظام الحكم فأصبح الآن علمياً وعلماً

بكامله، وليس دينياً وسماوياً. بكلمة موجزة بات الشكل القديم للحكم نافلاً وغير ضروري.

كان قرن التحولات هذا «قرناً فرنسياً في المقام الأول» كما أشار إنغلز بحق. وبالقدر نفسه كان قرن معاداة الاكليريكية وسطوة رجال الدين وسلطة الكنيسة وكل أشكال التواطؤ مع السلطة السياسية. إذ طفت على السطح وبوضوح كل أنواع النقد والشكوك وكل أشكال المقاومة بحق الكنيسة والنظام الملكي المطلق على السواء، وهذه كانت نتيجة لازمة عن روح عصر التنوير. فحين نتكلم عن هذا القرن ونمحص السمات الكبرى لنظام الأفكار، كما كانت وكما تحققت بالفعل، نجد أن سمته الكبرى تتحدد في تلك النقلة الأيديولوجية العميقة والتاريخية، على صعيد النظرية والممارسة على صعيد نظام الحكم، الذي تحرر نهائياً من هالة التكريس الإلهي. وهذا ما يمثله فلاسفة الأنوار الفرنسيون بوضوح وجسدته الثورة الفرنسية 1789. هكذا نلمح اشتداد ضراوة الكفاح، الذي شنه فلاسفة التنوير ضد ذلك النظام ومؤسساته، كلما اقتربنا من هذا التاريخ. هذا النظام الذي كان يزداد عمقاً وتخلفاً، عرف فلاسفة التنوير كيف يبرزون هذا العمق ويظهرونه على نحو مضاد للتاريخ ومصالحه، فاقد لوظيفته.

أقدم كتاب الموسوعة على شن حملات ضارية على مؤسسة الكنيسة والدولة القائمة على مذهب ديني بإثبات أنها منافية على الدوام لمبادئ الصالح العام، ويوصفها خارج خانة التاريخ. ويأتي الفصل القطعي بين مهام وطبيعة السلطتين في صميم نظرة هؤلاء إلى صيرورة الدولة إلى دولة دنيوية. كتب هلفسيوس يقول: «لو كان من الممكن أن تختلط مصلحة الكاهن بالمصلحة القومية لصارت الأديان توكيداً لكل قانون حكيم وإنساني... بيد أن هذا الفرض محال. فمصلحة السلك الكهنوتي كانت في كل مكان منعزلة ومتميزة عن المصلحة العامة... إن الحكم الكهنوتي، ابتداء من حكم اليهود إلى حكم البابا، قد أذل على الدوام الأمة التي أقام بين ظهرانيها»<sup>(17)</sup>.

إن الكشف عن الطابع الدنيوي للدولة وإثبات ذلك بنجاح في كل مكان، كان لا بد من أن يقودا الموسوعيين إلى نقد الدولة الدينية، وقد انكب هؤلاء على تقويض تنظيمها المركزي المقدس ومزاعمها التي تعلل وجود الدولة ونظام الحكم وتسوغهما بمصدر إلهي متعال وتسد أفعالها من هذا الموقع إلى تلك المرجعية المفارقة، وبالمقابل عمدوا إلى استخلاص مفهوم الدولة وتفسيره إنطلاقاً من التجارب الاجتماعية ومن العلاقات الضرورية النابعة من طبيعة الأشياء. ودعوا إلى فصل نظرية الحق عن اللاهوت الديني، وهذا الأمر كان من شأن مونتيسكيو وروسو والبقية.

### من لوثر إلى هيفل .

على الرغم من أن لوثر لم ينجز منظومة فكرية سياسية شاملة استناداً إلى الكتاب المقدس، إلا أن تعاليمه السياسية لم تكن بمعزل عن تصوراته الدينية واللاهوتية، بل كانت وثيقة الصلة بها. كان لوثر ذاتياً تركز اهتمامه بصورة خاصة حول الحياة الدينية العملية، ومن هنا ينبغي فحص آرائه بهذا الخصوص، فقد حوّل الحقيقة السياسية إلى جزء من تجربة الخلاص الفردي. بيد أن أهم ما يتسم به تفكيره السياسي، هو هذا الميل القومي القومي الذي ينزع إلى تعزيز وتكريس اللغة والسلوك المشترك للجماعة العصبية الواحدة، التي يسميها أمماً داخل سلطة الدولة القومية. ولا مناص من أن هذا النزوع لا يمكن أن يتحقق إلا بالتعارض الصريح مع هيمنة الكنيسة الكاثوليكية الكوزموبوليتيكية.

ومهما يكن من أمر فإن إرث لوثر السياسي يحتوي على كامل التصور اللاهوتي الكاثوليكي للقرون الوسطى الذي كان يعد الدولة مجرد وسيلة لتحقيق مقاصد دينية ويقر بضرورة خضوعها واستجابتها لأعباء ذات دلالة دينية. علاوة على ذلك، ووفقاً لنظرة لوثر اللاهوتية للطبيعة الإنسانية بعدّها طبيعة خاطئة، فإن وظيفة الدولة تقوم على أساس لجم التلاحن بين

الطبائع الخاطئة للأفراد والحد من حالة الاحتراب بينها. وما دامت الدولة تختزل في نفسها سلطة الاكراه والقانون وتحتكرهما، فإنها تتوب بذلك عن سلطة السماء في ضبط كل ما يتعلق بالسلوك الخارجي للإنسان وتنظيمه، هذه السلطة التي لا يمكن للدولة أن تتمتع بها وتمارسها باسم أية نظرة أخرى غير دينية. فواجب الدولة إذًا، وفقاً لتصور لوثر، هو أن تقيم السلام بين الطبائع الخاطئة وتحذ من اصطراعها.

إلى جانب هذا، فإن الدولة، على الرغم من هذا الدور الإلهي ووظيفتها في خدمة ملكوت الله، هي غارقة كذلك في الخطيئة والفساد. فهي على الأقل تتصل في سياق ممارسة مهامها بسلوك الطبائع الفاسدة، هي إذًا خاطئة في الجذر وفي الأصل. من هنا ينبغي ألا يمتد نطاق سلطتها إلى داخل الإنسان، وأن تمتع عن المساس بجوانيته ووجدانه. هذا التمييز اللوثيري وهذا الفصل بين نطاق الأعمال الخارجية للإنسان، والعالم الداخلية سيظل قائماً بصوره المتنوعة لدى كانط وهيغل وشتاهايل Stahl كما سنرى وكان أحد مداخلهم لفهم علاقة الدولة بالدين.

إن تصور لوثر هذا للدولة المسيحية سيجد في شخص الملك فريدريك غليوم الرابع والأوساط المحافظة المحيطة به في بلاطه أنصاراً أقوياء. كان لودفيغ غيرلاخ L. Gerlach. وشتاهايل واللاهوتي هونغستنبرغ Hongstenburg من أبرز هؤلاء الذين نظّروا للموضوع، وأعلنوا رفضهم لخضوع الكنيسة لسلطة أدنى، وأيدوا بالمقابل التحالف فوق القومي المقدس بالعودة إلى إمبراطورية العصور الوسطى. في ذلك العهد تحمس العديد من الفلاسفة السياسيين الرومانطيين الألمان أمثال مولر Muller وفريدريك شليغل F. Schlegel لمفهوم الدولة المسيحية.

لقد دعا سافيني Savigny زعيم مدرسة «الحق التاريخية» ثم يوليوس فون شتاهايل في كتابه «فلسفة الحق» 1830 - 1837 إلى بعث الأرثوذكسية الدينية ونظام الحكم المطلق، وإلى عدّ الدين القاعدة الروحية



للدولة. ووضع الأخير أساس عقيدة الدولة المسيحية الجرمانية، ونظير لوثر أقرّ بالأصل الخاطئ للدولة، لكنه رأى فيها مؤسسة إلهية تخدم ملكوت الله على طريقته الخاصة، وهي تترد من حيث المبدأ إلى أصل مفارق فوق طبيعي. ستحظى مثل هذه المفاهيم اللاهوتية والتصورات عن الدولة المسيحية بعناية نقدية قاسية من ماركس في مقالاته الأولى التي نشرت في الجريدة الرايانية سنة 1842.

تحتل مسألة الدولة والدين مركز التفكير الفلسفي لدى هيجل، وقد احتفظ بفكرة لوثر المثالية عن الدولة، وبالتحديد عن الدولة البروسية بوصفها تجسيدا للأخلاق الموضوعية، بعدها التحديد الخارجي للفرد، والتعبير الأسمى عن الأخلاق الموضوعية. وهذا هو أحد مقاصده الرئيسية في كتابه «فلسفة الحق». علاوة على ذلك نلاحظ الحضور المكثف للأطروحات الأوغسطينية عن المسيحي المواطن الكامل الذي يطيع القوانين بوحى من سلطة روحية ووجدانية، ولأنها أيضاً تمثل جانباً من ذاتيته. فالدولة الحقيقية من منظور هيجل هي تلك التي تحقق في ذاتها لا المصالح الأنانية للأفراد بل الجمعية، وهي بالمقابل لا تقف في تعارض مطلق مع الذات لأنها من نتاج الذات بالضرورة، إنها تجسيد للحرية لأنها الذات «الحقيقية للفرد، ولأن هذه الفردية لا تجد التعبير الكامل عن ذاتها إلا في الدولة»<sup>(18)</sup> من هنا تجسد الأخلاق الموضوعية في صورة مادية، أي في شكل مؤسسات الدولة وملاحقتها.

تعدُّ فكرة الحرية هذه أحد المداخل الأساسية لفلسفة التاريخ لدى هيجل، وتقوم على انسجام معين بين الفرد ومدينته الأرضية. ويبدو له أن اختفاء فكرة الحرية يلازم الانفصال بين العالمين «هذا العالم» و«ما وراء هذا العالم»، أي إنه يؤرّخها بظهور المسيحية ليحل الشعور الشقي محلها. ففي المدنية القديمة، كانت ديانة الشعب متحدة اتحاداً مطلقاً مع حياة الشعب. وعلى أثر تجربة الانفصام الملازمة لظهور المسيحية والشعور الشقي برز وعي التناقض بين حياة الإنسان المتأهية وفكرته عن اللامتأهية. «إن

تعاسة الوعي الممزق تجعله متلهفاً لحياة أخرى، والتمزق يأتي من انحلال المدينة التي كان المواطن الحر يشارك فيها بالفكرة المتحققة على الأرض كآخر الخيرات التي يمكن الوصول إليها، فما هو محروم من إله المدينة Polis ومن المشاركة في الطبيعة. وبما أنه منفي من المدينة فهو يستصغر الإنسان الذي يحول مزيته إلى الإله السيد لديانة عبيد، ويشيئ الطبيعة التي يجهد في السيطرة عليها على غرار شيء جامد. وبما أنه جرد من السياسة ونزعت عنه صفة الإنسانية وغدا عاجزاً عن أن يكون فاعلاً في التاريخ، فهو يبتدع الحكايات التي تنصبه مواطناً في السماء. إن مدينة الله هي الوهم المعوض عن إخفاق المدينة الأرضية»<sup>(19)</sup>. إنه وعي يؤس الحياة بارتقاء الإنسان فوق وضعه الأرضي العابر، ليصير غريباً في اللامتاهي أو المطلق. «إن تلك المدينة القديمة - في نظر هيفل - هي حقاً المكان المفضل الذي يشعر فيه الإنسان أنه ليس بغريب عن ذاته. وهذا لا يكون ممكناً إلا إذا كان لا يحيا ذاته العميقة على أنها مختلفة جذرياً عن ذاته كمواطن عادي، أي كذات وطنها الحقيقي في موضع آخر، في عالم آخر. فالحرية أو السعادة تقتضي الوحدة بين السياسة والديانة»<sup>(20)</sup>.

يشير هيفل إلى أن إله مدينة أثينا الحقيقي هو الإلهة أثينا، ويضيف: «لقد كان هذا الدين دين مدينة تنسب ولادتها ونموها وانتصارها إلى آلهتها، ولم يكن هذا الدين هروباً إلى ما وراء هذا العالم»<sup>(21)</sup>. هكذا كان الفرد في المدينة القديمة، يجسد حقيقة ذاته الكلية في حقيقة الوطن المائل أمامه. والحال أن حياة الإنسان الحديثة حياة لا تفتقر إلى الشقاء، يتنازعها هذا الانقسام بين الوطن الأرضي والوطن السماوي، وبنتيجة هذا التعارض يفقد الإنسان حقيقته ووحده في كليهما وبات بدون وطن. الأرض تقصيه عن السماء وتغريبه، والسماء تزيحه عن الأرض وتلغي استقلاله الأرضي.

لقد تأمل هيفل هذا الانقسام في حياة الإنسان والازدواج بأثر التحولات العميقة في العالم القديم، فقد تلاشت صورة الدولة بصفاتها تجسيدا ونتاجاً لفعالية الذات من نفس المواطن، وعدّ هذا الانتقال تطوراً

تاريخياً تم بعد زوال المدينة القديمة، في اللحظة التي فقد فيها الأفراد كليتهم الحقيقية، ولم تعد الإمبراطورية تمنحهم إلا ظاهراً من الكلية هو كلية الحق الروماني، الذي حلّ محل الحياة الأخلاقية القديمة، وتدعّمهم ينحلون في خصوصيتهم الأنانية كأفراد. راح الفرد يعارض الذوات الأخرى، وقد انطوى على ذاته وشرع يبحث عن خيره المطلق فيما وراء هذا العالم. على هذا النحو حصل الانقسام في حياة الفرد، وراح يستسلم لسيطرة سلطة سياسية مستبدة كلية، لم تعد تستند إلى القانون الديني القديم القائم بصورة صميمة في ضمير الفرد، وإنما راحت تجد تبريراً لها وتكريساً في نطاق الديانة الخاصة، التي لم تعد الديانة القديمة، بل كانت المسيحية، هي تلك الديانة.

أخذ هذا الازدواج يكتنف حياة الفرد كلها وفعالته ويستبد بهما، لتتشطر بين العام والخاص. يلخص هيفل ما سبق في كتاباته اللاهوتية الباكراة بالقول: «يجب أن نفهم كيف كانت ديانة الإغريق والرومان مرتبطة بكل الحياة القديمة. إنها لم تكن منظومة ميتافيزيقية ناتجة عن التفكير بل كانت متضامنة مع حياة المواطن والحروب والدساتير. لقد كانت في أصلها، ديانة شعب ولم تكن تفرض من الخارج على المواطنين، الذين كانوا يشاركون فيها. لقد كانت ديانة اليونان وروما ديانة شعوب حرة، وكان يجب مع فقدان هذه الحرية أن يزول أيضاً معنى هذه الديانة وقوتها وتكيفها مع الحياة الإنسانية.... لقد كان المواطن القديم حراً لأنه، على وجه الدقة، لم يكن يعارض حياته الخاصة بحياته العامة، كإنسان حر، يطيع القوانين التي وضعها لنفسه ويضحى بملكياته وأهوائه وحياته من أجل واقع كان واقعاً»<sup>(22)</sup>.

إن استحالة الديانة الخاصة، الديانة المسيحية، إلى ديانة رسمية وعامة، إلى عمومية ديانة خاصة، تكرر الانقسام في حياة الإنسان بين ما هو مقدس وما هو دنيوي، بين ما هو ديني وما هو سياسي، ويؤرخ لسيرورة فقدان الحرية في المدينة القديمة وبالتالي ضياع الوحدة المشخصة الكلية

للوجود الإنساني. فقد ظهرت المسيحية من وجهة نظر هيغل، مع فقدان الحرية في روما «إبان الانحطاط الروماني بمظهر الديانة، التي تلائم حاجات العصر، لأنها ولدت من صلب شعب - هو الشعب اليهودي - يماثل الشعب الروماني فساداً، فرحبت به روما أيما ترحيب لأنها لم تعد تستطيع العثور على المعنى في الإرادة الحرة للمواطن العامل من أجل وطنه، عثرت عليها في الألوهية المسيحية التي تطولها الصلاة لا الإرادة. وهكذا أخلى بناء المدينة الأرضية القديمة مكانه لإنسان يتوقع مستسلاً من إله خارجي تحقيق المدينة الأرضية»<sup>(23)</sup>. وصار الروماني محروماً من كل حرية إلا عبودية سيد خارج عنه متفوق عليه، إله موضوعي. ولم يعد بوسعه إلا أن يرضخ لسلطة غريبة وديانة موضوعية، تسوغ الفساد القائم وتبرر استبداد تلك السلطة مباشرة، التي لم تعد تعبيراً مباشراً عن إرادته الذاتية، الحرة إلا ظاهراً. إن هيغل الذي يسعى إلى تجديد تلك الوحدة الكلية المفقودة في حياة الفرد من خلال التغلب على التمزق الذي يعانيه والانقسام حتى هذا الحين، يطرأ تحول عميق على تفكيره بهذا الخصوص في مراحل تالية. إن كتاباته في مرحلة «فرانكفورت» وتالياً في «إيبينا» تعكس هذا الانعطاف في سيرورة تفكيره وتوضحه.

يلاحظ هيغل الذي أكبَّ مجدداً على دراسة المسيحية خلال هذه الحقبة، وخلافاً لتأكيداته السابقة، أنه إذا كانت اليهودية تركز من الوجود المنفصل والمستلب للإنسان إذ تغريه عن ذاته، فإن روح المسيحية الأصلية الحقبة ليست كذلك بالفعل، إذ إنها تستطيع تجاوز هذا الانشطار والاستلاب لسيرورات سلطة موضوعية خارجة عن ذاته. إنها تهدف إلى مصالحة هذا الوجود المنقسم عبر الحب والفداء الذي جسده يسوع. فهي السبيل إلى استعادة كلية الإنسان المنشطرة بإلغاء التعارض بين المتناهي واللامتناهي، بارتقاء الفردي المحدود إلى الكلي عبر الاتحاد معه، وهذا الاتحاد هو الحب الذي يرمم كل انقسام أو انفصام ويحقق المثل الأعلى للحياة الحرة. إن مصير يسوع وفداءه يجسد هذا الحب بارتفاعه فوق دائرة التعيينات

الخاصة، إنه برهنة من برهات الكلي الحق. لكنه في الواقع يواجه «كلياً ينكر على الفرد حق إنكاره خصوصيته الذاتية.... إنها الدولة بالغا ما بلغ نقصها. فالدولة هي مصير يسوع، فهو لا يستطيع أن يحبها، لأنها الوجود الثابت لمنظومة التعمينات التي يعارضها هو باشمئزاز، ولا يستطيع أن يعارضها، لأنه بذلك يستبدل بالحب الكراهية، ويثبت نفسه في تخصيص تعينه هذه المعارضة. فهو يتحمل الدولة إذن بصورة سلبية، خاضعاً لما يُشجب، اعطوا ما لقيصر لقيصر،... ومتألماً بذلك من هذا التناقض»<sup>(24)</sup>.

لكن على الإنسان أن يحقق تمايزه في واقع فعلي بصورة إيجابية في السكن الذاتي، في مدينته التي كانت تحققه الموضوعي الحي، عليه ألا يتجاهل الموضوعية، بل أن يجعل من ذاتيته واقعاً وضعياً، فالحب المسيحي إذ يمايز نفسه عن الدولة وبيائها ينزع إلى التموضع الفردي والخاص، لهذا لا بد من تنظيم رابطة الحب في مجتمع موضوعي «يقلد الدولة خارج الدولة، هو الكنيسة»<sup>(25)</sup>. أي إلى اتخاذ شكل الموضوعية التي ترفضها مضموناً.

للخروج من هذا التناقض القائم على الفصل بين الديانة والسياسة، الذي يحول دون تحقق وحدة الوجود الكلي، يخلص هيغل إلى الإقرار أن مشروع الحرية لا يمكن تحقيقه إلا عبر وحدة الديانة والسياسة، وفي هذا يعارض الثنائية أو الفصل الحاد الذي أقره كانط بين الكنيسة والدولة حينما دعا إلى «منع تدخل الدولة في حرية ضمير المواطن دينياً وأخلاقياً، وإلى اعتباره المجتمع السياسي لا شأن له بالمجتمع الأخلاقي والديني»<sup>(26)</sup> أو العكس حينما طالب بمنع الكنيسة من التدخل في الشؤون السياسية المباشرة للدولة.

إن ما يشكل مصدر هذا الرفض لهذا الفصل، الذي يعدّ جذر كل الثنائيات القائلة بالتضاد بين المجتمع المدني وبين الحياة السياسية لدى هيغل، وبالتعارض والانقسام بين الإنسان الخاص، البورجوازي الفارق في

حياته الخاصة وبين المواطن الذي يعيش عمومية الحياة، هو كذلك قضية المدينة، المثال القديم الذي ما يزال دائم الحضور «ففي المدينة القديمة - كما عقلاها هيغل - كان الإنسان مواطناً. وكانت حياته وحياة المدينة واحداً، وكانت إرادته عامة على نحو غير مباشر، وقد أخفقت الثورة الفرنسية لأنها لم تستطع أن تحذف البورجوازي والإنسان الخاص وأن تمتصه في الدولة السياسية امتصاصاً تاماً»<sup>(27)</sup>، ومع هذا فإن هيغل يدرك «استحالة رد العالم الحديث إلى العالم القديم»<sup>(28)</sup>، ويعرض المشكلة وكأنها محلولة من منطلق رفضه لهذا النزاع، بتأكيد أن فصلهما يعني نفي متبادل للدولة والكنيسة معاً، وعندئذ لا يسعه إلا الاعتراف بوحدتهما والمصالحة بينهما، بإزالة الانقطاع بين الدين والدولة، الإنسان والمواطن.

في عام 1817 يأتي هيغل في «موسوعة العلوم الفلسفية» ليلخص علاقة الدولة والدين أخيراً. وبوسعنا الآن أن نحدد بدقة وبصورة نهائية ملامح تفكيره فيما يتعلق بالمشكلة المعنية من خلال الطرح الواضح والصريح الذي يقدمه في هذا النص. يقول: «... الأخلاق الاجتماعية هي الدولة معادةً إلى لحظتها الداخلية الماهوية، اللحظة التي تبسطها وتوقعنها الدولة، والدين هو المبدأ الماهوي لهذه الأخلاقية نفسها كما وللدولة بحسب هذه العلاقة، الدولة تستند إلى الشعور الاجتماعي، وهذا الأخير إلى الشعور الديني، بحكم أن الدين هو الحقيقة المطلقة، الحق والعدالة، الواجب، القانون، بكلمة، كل ما يجب النظر إليه كحق في عالم الإرادة الحرة، ليس لذلك قيمة إلا بقدر ما يشارك في هذه الحقيقة، يتصل بها وينبع منها.

ولكن الحقيقة الاجتماعية لا يمكن أن تتبع من الدين إلا بقدر ما الدين حائز على محتواه الحقيقي، أي يملك فكرة الله الحقيقية، الأخلاقية الاجتماعية هي الروح الإلهي الذي يسكن وعي الذات الحاضر والواقع، بوصفه وعي شعب والأفراد الذين يؤلفونه. هذا الوعي للذات، إذ ينسحب من واقعه الخبري على نفسه وإذ يستحضر لذاتها حقيقته، لا يجد في اعتقاده ووعيه سوى ما يحوزه في يقين نفسه وفي واقعه الروحي. هذان

الشيئان لا يمكن فصلهما. لا يمكن أن يوجد وعيان، وعي ديني ووعي اجتماعي يختلف عنه بقيمته ومحتواه. ولكن، تبعاً للشكل، أي للفكر والمعرفة، (فالدین والحياة الاجتماعية هما من اختصاص الفهم - الذكاء، وهما لحظتان في الفكر والمعرفة)، ففي محتوى الدين بوصفه حقيقة خالصة كائنة في ذاتها ولذاتها وبالتالي بوصفه حقيقة أسمى، يقيم تصديق الأخلاقية الاجتماعية، الأخلاقية الواقعة في دائرة الواقع الخبري الأمبريقي. وهكذا ففي الدين يجد الوعي أساس المجتمع والدولة، إنه خطأ فظيع لزمنا أن يعدوا هذين الأمرين اللذين لا ينفصلان ممكناً الفصل، وأن يذهبوا حتى إلى إرادة وضعهما أحدهما إلى جانب الآخر في حالة لامبالاة متبادلة. هكذا حين يأتون إلى تقريب الدين والدولة، يرون الدولة موجودة، بذاتها ومرتكزة على قوة وعلى سلطة مستقلة، في حين أن الدين لا يؤلف في نظرهم سوى عنصر ذاتي للفرد، عنصر يأتي لينضاف إلى الدولة فقط من أجل توطيدها وكأمر مرغوب فيه لا أكثر، بحيث لا فرق في أن يكون في الدولة وفي أن تستطيع أخلاقية الدولة - الحقوق والتشريع - أن تعيش بذاتها»<sup>(29)</sup>.

### ماركس : نقد الدولة المسيحية .

أمكن مرسوم كانون الأول 1841 للصحافة مزيداً من حرية التفكير والتعبير في ألمانيا مما أسهم في تنشيط النزعة الراديكالية السياسية المعارضة وتطورها لدى الهيفيليين اليساريين، الذين كانوا يطمحون بمواجهة مشروع الدولة البروسية المسيحية، التي كان فريدريك غليوم الرابع ينشدها، إلى تحويل الدولة البروسية إلى دولة عقلانية دنيوية. والواقع أن الصحافة وخاصة الصحيفة الراينانية هي التي أتت من خلالها مناقشة المسائل السياسية، وكانت كتاباتهم في هذا الصدد وفي أثناء هذه الحقبة، تتسم بميسم الأوضاع السياسية السائدة. إذ كان الدين متمازجاً تماماً مع السياسة.

هذه البداية هي التي أسهم ماركس فيها بنشاط وعمق، مدركاً خلالها ارتباط تلك المسائل السياسية والدينية إجمالاً وبصورة مباشرة بمصالح اجتماعية، رغم أنه كان لا يزال ينظر إلى الدولة نظرة هيغلية يعمدها تعبيراً عن العقل وتجسيداً لمبادئه. إلا أنه خلافاً لهيغل كان يرى أن الدولة المسيحية مستحيلة إلا كدولة منافية للعقل، ولا وجود للدولة إلا بوصفها دولة سياسية متحررة من الدين. مثل هذا الرأي القائل باستقلال الدولة عن الدين يحمل ضمناً فكرة مفادها أن ثمة تناقضاً بين الدولة التي تستند إلى مبادئ العقل وتتسق معها وبين الدولة الدينية، ويتعين علينا طبقاً لذلك - كما ينوه ماركس - الاعتراف بأنه يجب بناء الدولة، لا على أساس الدين، بل على أساس الحرية العقلية، علماً أن المواطن الذي يخضع لقوانين الدولة حالئذ، في حالة الدولة الحقيقية، إنما يخضع لقوانين عقله بالذات. يقول ماركس: «إما أن تتطابق الدولة المسيحية مع مفهوم الدولة، كتحقيق لحرية العقل، وعندئذ تصبح حاجة الدولة الوحيدة كيما تكون دولة مسيحية هو أن تكون دولة عقلانية، وحالئذ يكفي استنباط الدولة من السمة العقلانية للعلاقات الإنسانية، وهذا ما تعنى به الفلسفة. وإما أن تكون دولة لحرية العقل ولا يمكن أن تستبطن من المسيحية، وعليك الاعتراف عندئذ بأن هذا الاستنتاج لا يتفق مع المسيحية... إن دولة ليست تحقيقاً لحرية العقل هي دولة سيئة»<sup>(30)</sup>.

في ثلاثينيات وبداية أربعينيات القرن كانت صحيفة «كولونيا» تذود عن عقيدة الكنيسة الكاثوليكية في مواجهة البروتستانتية المذهب السائد في بروسيا. كان رئيس تحريرها الصحفي المحافظ هنريش هرمس H. Hermes ينافح عن فكرة أن الدين هو أساس الدولة ويدعو إليها. ومن هذا المنطلق انخرط في مواجهة ضارية ضد الصحيفة «الرايانية» التي كان يحررها ماركس. ففي 28 حزيران 1842 وجه إليها هرمس تهمة مواجهة المسيحية والدولة، وأهاب بالدولة أن تمنع مناقشة المسائل السياسية والدينية في الصحافة. كان الرد الذي أعده ماركس في مقال طويل تحت عنوان



«افتتاحية العدد 179 من صحيفة كولونيا» هو الرئيس الذي نشرته الصحيفة الرايانية في الأعداد 191-193-195 تاريخ 10 و12 و14 تموز 1842. ينطلق ماركس في رده من أن العلاقات الاجتماعية هي التي تشرح الدولة وتؤسس لها، لا الدين المسيحي وبنيتها الميتافيزيقية. وأن الفلسفة هي التي تفسر بدورها المجتمع البشري وعلاقاته التي ينبغي أن ترتد إلى قواعد العقل وحدها وتتفق معها، ولا حاجة لها إلى العقيدة الدينية لتفسيرها. إن الدولة الدينية حقاً - من وجهة نظره - هي الدولة التيقراطية *Theocratic*. الرأس، في مثل هذا النوع من الدول ينبغي أن يكون إلهاً للدين أيضاً، يهوه *Jehovah* بذاته، مثلما هو الحال في الدولة اليهودية، وإما أن يكون، ممثل الإله، الدالاي لاما، مثلما هو الحال في التيب. وأخيراً إما أن يكون، كما يطلب جوزيف غوريس *J. Gorres*، بحق من الدولة المسيحية أن يكون الجميع خاضعين لكنيسة، وهي كنيسة معصومة، وذلك لأنه حين لا يوجد رئيس أعلى للكنيسة، كما هي الحال في البرتستانتيّة، فإن سيطرة الدين لا تكون شيئاً آخر سوى دين السيطرة، أي عبادة إرادة الحكومة»<sup>(31)</sup>.

أهم تناقض في الدولة المسيحية شخصه ماركس وأوضحه في هذا المقال، هو استحالة تحقيق مساواة عمومية بين الأفراد في الحقوق. فالدولة التي تقوم على أساس ديني لا يمكن أن تنظر إلى البشر أو إلى المواطنين نظرة واحدة دون استثناء. فتعلقها بدينها الخاص والمذهب النوعي لهذا الدين، تدفعها إلى أن تحابي الأفراد على أساس ديانتهم ومذهبهم في أقل تقدير. ثم إذا كانت الدولة دينية، فهل يكفي أن تسمي نفسها مسيحية حتى تحقق تدين الحياة داخل نطاقها؟ ذلك أن هذه الدولة بالذات، وباسم دعواها للمسيحية ستجد نفسها مدعوة إلى ممارسة نمط مميز وخاص من المسيحية، وستجري الأمور على نحو يفضي إلى إقصاء وتتحية جميع الاتجاهات المذهبية التي لا تتفق معها في فهمها للمسيحية عبر صراع عقدي مستमित، عندئذ يصبح عملياً نطاق الدولة المسيحية المعنية أضيق على استغراق معتقدات جميع أفرادها وتتسع بالمقابل دائرة التعارض إزاء

رعاياها من غير مذهبها. في صيغة أخرى، إنها لا يمكنها أن تفرض ذاتها كدولة دينية، على أنها المؤسسة الكلية الوحيدة من دون أن تفرض عقيدتها الدينية الخاصة وإيمانها الخاص، وبالتالي تطلب من الجميع اعتناقه، مما يجعل من الناس -المواطنين - الرعايا- لا المختلفين معها دينياً فحسب، وإنما أيضاً حتى أبناء المذاهب والطوائف المختلفة معها من نفس دينها، معتدين ومتعجرفين، وحتى مارقين إلى درجة اعتبار هؤلاء وعقائدهم ابتعاداً عن عقيدتها السياسية وعن دين الدولة وأخلاقها.

وإذا ما سلمنا بمفهوم عام ومشترك للدين والمسيحية، فإنها ستبدو كذلك عاجزة عن ممارسة المساواة السياسية وتحرير مواطنيها من الأديان الأخرى. فإما أن تعدهم أجانِب في المجتمع السياسي، أو كفر... إلخ في المجتمع المدني، وعندئذ يستحوذون على امتيازات مذهبية - دينية مقابل حرمانهم من حقوقهم السياسية.

على هذا النحو تتحول التعارضات بين مواطني الدولة إلى تعارضات دينية صرفة، وتتشأ تقاطبات وثنائيات من قبيل «المؤمن - الكافر» ويعني ذلك في المحصلة استحالة تحقيق مساواة سياسية عمومية في نطاق الدولة بين الأفراد على أساس المواطنة.

الأمر الآخر إن عدَّ البشر من وجهة نظر العقيدة المركزية للدين خاطئين أو محكومين بالعنة الإلهية، منبوذين من سماء الفردوس، فإنهم يُعدُّون كذلك في نظر الدولة ودينها الخاص أفراداً مشبوهين آثمين لا يستحقون الرحمة الإلهية والرفقة، بل هم أولى بالعقاب الأبدي، ويبقى أن نأمل أن يتمتع ناس دين الدولة وهدم بنعيم الدنيا والآخرة وامتيازات الدولة، بصفتهم مواطنين نوعيين، ينتمون إلى دين الدولة بالذات. وتظل الدولة تهيج باستمرار أحقاد هؤلاء على أولئك وتؤجج الكراهية بحقهم حتى تصرف أنظار الجميع عن جنونها الدنيوي وعن رؤية خطاياها الأنانية. من هنا تتبع حاجتها إلى الإقرار بوجود امتياز مذهبي خاص ذي طابع ديني

تغلّف به سلوكها الدنيوي، وفي هذا الموقف تناقض، فهي كدولة تتأسس على مبادئ وقواعد لا شأن لها بالدين، وهي حين تمنح امتيازات دينية من نوع ما، لا يمكن أن تكون دولة حقيقية قائمة على أسس عقلية تجسد المساواة العمومية. كان إنغلز يشير بهذا الخصوص إلى أن طابع الدولة الإنكليزية المناهضة للتسامح والديموقراطية يكرّسه واقع أنها بموجب الدستور دولة مسيحية. الكنيسة الأنغليكانية معترف بها رسمياً ديناً للدولة. المذاهب الدينية الأخرى كانت تعد هرطقات. الأمر الذي يفسر الملاحقات التي تمت بحق المنشقين والكاثوليك الذين عوملوا كمجرمي حرب.

هكذا يتعذر في مثل هذا المجتمع الديني وفي هذه الدولة الإلهية أن تقوم مساواة عمومية بين المواطنين على أساس سياسي. وبناء عليه فإن المجتمع الذي يتطلع إلى التحرر السياسي وإلى تحقيق مساواة سياسية في نطاق دولة سياسية حديثة عليه أن يحرر نفسه أولاً من امتياز دين الأغلبية حتى يتمكن من تحرير الآخرين سياسياً. فالدعوة إلى تدين الدولة تعني إعلان امتياز ديني على بقية الأديان وامتياز مذهب دون آخر، ونخبة بيروقراطية دينية دون أخرى، وتكرس من سيطرة مؤسسة دينية على باقي المؤسسات بصفقتها المؤسسة الكلية الوحيدة، الصحيحة والمقدسة. وإن من لا يعترف بهذا الإيمان الخاص بالدولة وهذه القداسة الخاصة بتلك المؤسسة دون أخرى، تصفه هذه المؤسسة وتلك الدولة بالكافر أو المارق، وتصفه على الأقل في أحوال الزيج الجزئي، بأنه مبتدع وتحكم عليه بالحجر والعزل، كي لا يُعدي الأفراد الآخرين. بهذا المعنى ينوه ماركس بالقول: حالما تضم دولة ما عدة عقائد دينية متنوعة متساوية في الحقوق، حتى لا يغدو في وسعها أن تكون دولة دينية من دون أن تنتهك حقوق العقائد الدينية الخاصة، من دون أن تكون كنيسة تحكم على كل مؤمن بعقيدة أخرى بالهرطقة، من دون أن تجعل كل رغيف خبز رهناً بالإيمان، ومن دون أن تجعل المعتقد الرابط بين الأفراد ووجودهم كمواطنين في الدولة. أسأل عن ذلك السكان الكاثوليك في «المسكينة إيرين الخضراء Poor Green Erin - الاسم القديم

لإيرلندا - اسأل عن ذلك الهوغونوت **Huguenots** - كتلة من الحركة البروتستانتية، التي تنتسب إلى مذهب كالفن - ما قبل الثورة الفرنسية، فليس الدين هو ما دعا إليه، وذلك لأن دينهم لم يكن دين دولة، لقد دعوا إلى حقوق الإنسانية، وإن الفلسفة هي التي تفسر حقوق الإنسانية وتطلب أن تكون الدولة دولة الطبيعة الإنسانية».

ثم يضيف ماركس في مقطع آخر: «الدولة البيزنطية كانت دولة دينية حقيقية، لأن المعتقدات الدينية فيها كانت أموراً تخص الدولة، لكن الدولة البيزنطية كانت أسوأ دولة...»<sup>(32)</sup>.

إن نقد الدولة الدينية - كما شاء ماركس - يفضح الازدواج في شخصية الإنسان، القائم من جهة أولى، بين وجوده كفرد مؤمن ينتمي إلى دين من الأديان ويترتب عليه في مثل هذا الموقف أن يبدو كائناً ينتمي إما إلى دين الدولة وبالتالي يستحوذ على امتيازات وهمية ناجمة عن هذا الوضع، أو فرد ينتمي إلى دين مغاير لدين الدولة الرسمي. وعليه حاثذ أن يتخلى عن حقوقه السياسية لصالح امتيازات دينية محددة تقصيه عن الحياة العامة. ومن جهة ثانية بين وجوده كفرد مواطن، يمتلك المساواة العمومية والسياسية، التي لا تكثرث بطبيعة الحال بحياته الفردية الخاصة ومعتقداته. وفي الحالتين يعاني الإنسان-الفرد هذا الانقسام والتمزق الناجم عن المروق السائد في طبيعة الدولة.

التعارضات السالفة تتحل ظاهراً في الفصل بين الدين والدولة. لقد بدا لماركس أنه يستحيل التوفيق بين الدين بوصفه أيديولوجيا وجملة مبادئ، وبين الدولة الحديثة الحقيقية، الديمقراطية، دون أن نفرط بجوهر وحقيقة الأخيرة تاريخياً، وحتى بوظيفتها الدنيوية لصالح الازدواج والنفاق في ممارساتها الواقعية. ويعد ذلك انشاقاً فعلياً عن المشروع الهيفلي، الذي عبّر أصدق تعبير عن حالة قوى التحديث الألمانية، عن عجزها وتردها في أن تكون جريئة كفاية وراдикаلية إزاء امتيازات الماضي، ويتعذر فهم هذا

الموقف وتفسيره إلا مشروطاً بوضعها القومي التاريخي. وقد سوغ ماركس لهذا الموقف، في الوقت الذي أدانه بكل قسوة، كل إمكانية للتقدم نحو الأرقى، وشرط هذا التقدم والرقي إنما يكمن من وجهة نظره، في فك عقدة الارتباط بين الدين والدولة.

الدولة الدينية هي بصورة عامة نقيض الدولة الدنيوية، المسألة تتلخص ببساطة بين الانتماء إلى السماء أو إلى الأرض. فإذا كانت الدولة مسيحية بصورة كاملة وحقيقية، كما يفترض ماركس، فإن ذلك يعني ببساطة أنها في حقيقتها دولة معقولة وملحدة، وعلى ما في هذا القول من تناقض ظاهر، فإن ماركس يعلله، بأنها - الدولة - تجسد في مثل هذه الحالة - وهي الحالة الوحيدة - المحتوى الإنساني للديانة المسيحية في صورة دنيوية لا دينية، لأن مثل هذا المحتوى لا يمكن أن يتحقق في الدولة إلا بشكل دنيوي علماني، ذلك المحتوى الذي تعد المسيحية التعبير المتسامي عنه. وماركس ينكر ببساطة وجود دولة مسيحية خلاف ذلك. يقول: «الدولة المسماة مسيحية هي النفي المسيحي للدولة، لكنها ليست إطلاقاً التحقيق السياسي للمسيحية. الدولة التي لا تزال تعتق المسيحية في شكل دين، لا تعتقها بعد في شكل دولة، لأنها لا تزال تحتفظ بموقف ديني تجاه الدين، بكلمات أخرى، إن دولة كهذه ليست التحقيق الواقعي للأساس الإنساني للدين، لأنها لا تزال تعتمد على لاواقعية هذه النواة الإنسانية، على شكلها الخيالي. الدولة المسماة مسيحية هي دولة غير مكتملة - ناقصة، والدين المسيحي بالنسبة لها تكملة لنقصها وتكريس له. الدين بالضرورة يصبح بالنسبة لها وسيلة، من هنا فهي دولة مرئية... الدولة المسماة مسيحية تحتاج إلى الدين المسيحي لإكمال ذاتها كدولة. الدولة الديمقراطية، الدولة الحقيقية، لا تحتاج إلى الدين من أجل كمالها السياسي. على العكس، إنها تستطيع الاستغناء عن الدين لأن الأساس الإنساني للدين مُتحقق فيها بشكل دنيوي، الدولة المسماة مسيحية، لها على العكس، موقف سياسي تجاه الدين وموقف ديني تجاه السياسة»<sup>(33)</sup>.

واقع الحال أن الدولة دنيوية من حيث الأصل والمبدأ، وهي تواصل دورها الدنيوي هذا حين تمارس سياستها الواقعية وتحققه في سلوكها حين تفرض الضرائب وتدشن السجون وتشرع القوانين وتنظم المصالح... الخ. وفي الدولة الدينية بالذات يتجسد التناقض بين العالم المثالي للقيم الدينية وبين سلوكها الدنيوي الواقعي، وفي هذا الموقف بالذات، في هذا الازدواج تبرز ريائيتها، إنها مارقة لأنها تعتمد في مثل هذه الحالة إلى الاستعانة بالدين، وإسناد أفعالها إلى مرجعية سماوية مطلقة، ومن ثم تغلف سلوكها الغارق في الفجاجة الدنيوية بغلاف طهراني.

إن كل ممارسات الدول التي تعلن عن طبيعتها أنها مسيحية، كل سلوكها الداخلي والخارجي عبر التاريخ تدحض تجريبياً تلك المزاعم الدينية المرفهة لديها والمثل الأخلاقية والميتافيزيقية المعلنة. إنها تضمن بقاءها ودوامها بإيغالها في دنس الأفعال الدنيوية، التي لا تعبأ كثيراً بشرائع السماء أو قيمها. إن موقف الدولة الدينية من شرائع الدين ونواميسه مثل «موقف اليهودي من الناموس - كما يشير ماركس في الأيديولوجيا الألمانية - إنه ينتهكها بقدر ما يكون هذا الانتهاك ممكناً»<sup>(34)</sup>، وحيثما تعارضت هذه النواميس مع شروط وجودها وأسبابه كدولة قائمة وممارسة لمصالح دنيوية. لكنها بالمقابل تريد من الآخرين جميعاً التقيد بتلك الشرائع. إن الدولة التي تدعي أنها مسيحية تنتهك الشرائع السماوية لمصلحة بقائها كدولة، فالأسس العملية، التي قامت عليها سيطرتها هي أسس دنيوية بالفعل، ويظل دين الدولة أمراً نظرياً معلناً فحسب. وبالضبط كما أن هذا الإيغال في دنس الدنيوية وهذه الانتهاكات لنواميس السماء لمصلحة وجودها هي التي تجعل الدولة الدينية دولة سياسية، كذلك فإن مروقتها قائم في صلب برهانها وتشدقها الرسمي بأن وجودها كدولة دينية شرط لوجودها كدولة سياسية حديثة.

الدولة المسيحية بوصفها سلطة الدين المسيحي، ودين السلطة المسيحية، لم تستطع أبداً أن تتجاوز بذاتها هذا «المروق القسطنطيني». والدعوة لها في هذا الوقت هي إعادة إنشاء ألمانية متأخرة إلى أقصى حد

للمروق البيزنطي عن الدولة المسيحية، ولقد كانت تلك الدعوة بالذات وهذا الارتداد إلى الماضي - من وجهة نظر ماركس - علامة على الانهيار والتفسخ الفكري لدى المفكرين والمنظرين الألمان.

الخلاصة، إن الدولة التي تعلن أنها سلطة الدين المسيحي، هي برأي ماركس في تناقض مع ذاتها، فمثل هذا الطراز من الدول غالباً ما يقف موقفاً دنيوياً سياسياً من الدين، وموقفاً دينياً دوغمائياً من السياسة، إذ تعلن موقفاً سماوياً وتظهره إزاء علمانية السياسة، وتسلك سلوكاً سياسياً يتسم بالفسق إزاء الدين. فالدولة المسيحية، التي تزعم التدين وتعد المسيحية ديناً لها وجوهاً، تسلك إزاء الأديان الأخرى سلوكاً متحيزاً وتعجز عن التحقيق السياسي للدين المسيحي، إنها إلغاء سياسي للدين. وبالمقابل تفشل في تحقيق الأساس الديني للسياسة لأن لها موقفاً سياسياً إزاء الدين. وفي عموم الأحوال فإن الدولة لا يمكنها أن تتسجم مع جوهرها المسيحي الذي تعلنه، إنها لا تزيد على أن تتمادي في مروقها وتناقض مزاعمها. إن الدولة التي تدعي التدين والمسيحانية هي في واقع الأمر دولة خيالية تنتمي للسماء ولم توجد بعد، إنها موجودة في حقيقتها الأرضية فقط بوصفها دولة بشر طبيعتها دنيوية سياسية.

### التحرر السياسي ، دَنِيوَةٌ الدولة .

إن من خصائص أي دين ألا يكثرث بأمور هذه الأرض إلا في حدود مسألة الخلاص الأخروي الفردي، الذي يعلنه. ووصاياه في هذا الشأن مناقضة لمبادئ العقل الدنيوي - العملية، التي ترتكز عليها الدولة الحديثة، وما من دولة مسيحية تستطيع أن تتنظم وتستمر في شؤونها الخاصة كدولة، إذا هي اتبعت بصدق وانسجام مبادئ الإنجيل. إن ماركس وانطلاقاً من ثائية الغايات هذه ينشد في هذا السياق تحقيق دولة سياسية - حديثة كاملة. دون اللجوء إلى السماء ومبادئها المفارقة، الخيالية المجردة. فما إن تجسد الدولة

وظائفها ودورها على مستوى الواقع الدنيوي السياسي المباشر حتى تعود تلك المفارقة إلى الظهور إما في صورة تناقض أو ترتدي شكل مروق ديني-سياسي، هذا الأمر جلي على صعيد تاريخ الدولة المسيحية. وفي الحالتين لا تستطيع الدولة البقاء على الاعتقاد أو الزعم بأنها دولة دينية سماوية فحسب دون الأرض. والمشترع المسيحي الحق لا يستطيع حالئذ أن يمنحها الاعتراف على أنها تعد تمثيلاً للسماء وتجسيداً مقدساً لوصاياه.

وبالنتيجة فإن الدولة من حيث هي دولة - كما يفترض ماركس - في الأصل ليست بحاجة إلى المسيحية أو إلى أي نمط آخر من التدين تقيّب فيه حقيقتها. فهي في الواقع تطبق قواعد تختلف كلياً - وهي محكومة بذلك بالضرورة - عن قواعد الدين وجميع الشرائع السماوية المجردة. كما أنها بصفتها دولة مسيحية لا يمكن إلا أن تكون غير دينية لأنها لا يمكن بطبيعتها الحال أن تخالف حقيقة وجودها كدولة لها وظيفة تاريخية وضرورات دنيوية موضوعية. إذاً ينبغي إزالة هذا الغلاف السماوي عن الدولة حتى نكتشف جوهرها السياسي الدنيوي.

إن هذا الفصم المرغوب عنه - من وجهة نظر محرر صحيفة كولونيا - ضروري من وجهة نظر مصالح التقدم التاريخي، كما يعتقد ماركس. وهو كذلك لا يحتمل أي عنصر للاتفاق والاستثناء، الذي من شأنه أن يخلق تسوية تلفيقية بين الدين والدولة حتى على مستوى البنى الاجتماعية والوضعيات الأقل تقدماً. ولا يمكن أن يتم ذلك من دون نقد الدين أولاً بمثابته مقدمة لكل نقد كما أشار تالياً، وبعده الطريق الوحيد الذي يقود إلى التحرر السياسي. هذا التصور للدولة في علاقتها مع الدين يحدد كذلك فهم ماركس للانعتاق، الذي لا يكتفي بالنظر إليه إلا على المستوى الإنساني الشامل. وهو لهذا السبب لا يستطيع قبول فكرة أن التحرر الشامل غير المتناقص هي مجرد مسألة التحرر من الدين. كانت وجهة النظر النقدية لبرونو باور ولرجالات التنوير ترمي إلى تحقيق الحرية السياسية، أما من وجهة نظر ماركس النقدية فتهدف إلى الحرية الإنسانية الشاملة.



لعل هذا النزوع إلى ارتكاب النقد بحق الدين والدولة الدينية لدى ماركس يحتمل رغبة ذرائعية في النظر إلى هذا النقد كأداة تمنحه إمكانية قوية، تقوده في مرحلة تالية إلى النقد السياسي والاجتماعي للدولة من دون لبس، لمجرد أن يُنزع عن الدولة طابعها الديني، لتغدو دولة سياسية تماماً. إن نقد الدولة الدينية يهدف بالدرجة الأولى إلى توحيد حقيقة الدولة السياسية الدنيوية في واقعها الأرضي. ما يعزز هذا الافتراض إشارته الواضحة في *المسألة اليهودية* إلى أنه «فقط عندما الدولة السياسية توجد في شكل تطورها الكامل يمكن لعلاقة الرجل الديني عموماً مع الدولة السياسية، وبالتالي لعلاقة الدين مع الدولة، أن تتجلى بذاتها في طابعها الخاص، في نقائها. ونقد هذه العلاقة يكفّ حائلًا عن أن يكون نقداً لاهوتياً حالما تكفّ الدولة عن اتخاذ موقف لاهوتي نحو الدين، حالما تتصرف إزاء الدين كدولة، سياسياً، عندئذ يصبح النقد نقداً للدولة السياسية، في هذه النقطة، تكفّ المسألة عن أن تكون لاهوتية»<sup>(35)</sup>.

إن ماركس ارتضى وفقاً لنقد الدولة الدينية الذي أنجزه، ألا يرى في الانقسام الفيبّي السماوي الجانب الوحيد حتى يكتفي بالتححرر السياسي للفرد والدولة، وإنما أراد في الواقع أن يمهّد السبيل أمام نقد وإزالة الشكل الواقعي الأرضي العميق لهذا الانقسام بفرض تحقيق الحرية الإنسانية الشاملة. هكذا يستطيع أن يلغي الانقسام في طورين متتابعين ويحقق الحرية الشاملة في خطوتين متواليّتين. ومع ذلك ينوّه بالطابع القومي الخاص لهذا التحرر في ألمانيا، مقارنة مع فرنسا بقوله في نقد فلسفة الحق لدى هيغل: «إن الانعتاق الجزئي في فرنسا هو قاعدة الانعتاق الشامل، في ألمانيا الانعتاق الشامل شرط ضروري لأي انعتاق جزئي، في فرنسا يكون واقع التحرر على مراحل، في ألمانيا يجب أن تولد الحرية الكاملة بسبب استحالة التحرر التدريجي»<sup>(36)</sup>.

تتبغي الإشارة هنا إلى أن ماركس في ردّه السابق على افتتاحية صحيفة كولونيا يتمسك بوجهة نظر هيغل النموذجية بصدد الإنسان الكلي،

الذي يوحد في شخصه بين صفتي الإنسان الخاص والمواطن، ويحتفظ بفكرة تطابق حياة الفرد مع حياة المدينة القديمة وانسجامه معها، بيد أنه بالمقابل لا يستوحي المثل الأعلى لهيغل ليعارضه بروح رومانسية نوستلجية الحاضر القائم. ويخالفه في تعليل ذلك الانقسام في حياة الفرد وفي انحلال المدينة القديمة بفساد أديانها إنما العكس، «فإذا قاد سقوط الدولة القديمة إلى زوال أديانها كذلك، فلا يقتضي الأمر تفسيراً آخر، لأن الدين الحقيقي للقدماء كان تقديس، عبادة قوميتهم، ودولتهم لم يكن سقوط الأديان القديمة هو الذي قاد إلى سقوط دول العالم القديم، بل إن سقوط دول العالم القديم هو الذي أدى إلى سقوط الأديان القديمة»<sup>(37)</sup>.

في تشرين الثاني 1842 كان برونو باور قد نشر في «الحوليات الألمانية» مقالة تحت عنوان المسألة اليهودية. ثم أعاد نشرها في كراس منفصل في عام 1843، أعدّها من منظور هيغلي يساري في مواجهة أطروحات المحافظين الذين تمسكوا بفكرة الدولة البروسية المسيحية، وعارضوا تحرير اليهود على أساس استحالة «بروسية» اليهود. أوضح باور أنه ليس في استطاعة أي فرد في بروسيا أن يتحرر سياسياً بحكم الطابع الديني للدولة. من هنا افترض أن هذا التحرر لن يتحقق إلا عبر تخلي المسيحيين واليهود عن المعتقدات الجامدة والممارسات الخاصة التي فصلت بين المجموعتين، وشكلت عقبة أمام التقدم الإنساني والسياسي لبروسيا. «فإذا كان موقف الدولة المسيحية إزاء اليهودية له، كأساس، جوهر هذه الدولة، لا يكون تحرر اليهود ممكناً إلا بشرط تغيير هذا الجوهر تغييراً كاملاً - في حال تخلي اليهود عن جوهرهم وبقدر ما يتخلون عنه - أي أن المسألة اليهودية ليست إلا جزءاً من المسألة الكلية الكبيرة التي يعمل زماننا على حلها». ويضيف باور في مقطع آخر: «يستطيع اليهود والمسيحيون فقط بوصفهم بشراً أن يشرعوا في تبادل الاعتبار والمعاملة، إذا تخلوا عن الجوهر الخاص الذي يفصلهم ويضطرهم إلى الانفصال الأبدي. أن يعترفوا بالجوهر العام للإنسان وأن يعدّوه جوهرهم الخاص»<sup>(38)</sup>. بيد أن مراجعة ماركس النقدية

لآراء باور التي استندت إلى التمييز الواضح بين التحرر السياسي الجزئي والتحرر الإنساني الكلي، أظهرت أن التحرر الإنساني الشامل ليس دينياً أو سياسياً في طبيعته فحسب وإنما اجتماعي أساساً، وعارض من هذا المنطلق آراء باور الذي جعل انعتاق اليهود مشروطاً بانعتاقهم الديني وحسب، الذي لن يلغي في أقصى الأحوال عبودية الإنسان. ويتكئ اعتقاد ماركس هذا على واقع أنه مع وجود دول حديثة متحررة من الدين تماماً في زمنه، رغم ذلك لما تزل عبودية الإنسان قائمة فيها. يمضي ماركس في نقده إلى الجذور الاجتماعية-الاقتصادية للنظام القائم المبني على المنافسة والأناية، التي تحول دون التحرر الإنساني الشامل. ويشير براين ترنر B. S. Turner إلى أن ماركس قام بالتلاعب على المعنى المزدوج لكلمة يودنتوم Judentum أي التجارة واليهودية، وكان فعوى نقده أن باور لم يذهب بعيداً، بما فيه الكفاية، في الهجوم على محدودية التحرر السياسي في إطار الدولة المسيحية. وبالنسبة لماركس، فإن التحرر السياسي دون تحرر اجتماعي لن يزيل حالة الاغتراب والانقسام، التي يعانيها الإنسان داخل المجتمع الحديث، فالمشكلة الحقيقية هي في نظره تحرير البشر عبر تقويض النظام الرأسمالي القائم على المنافسة والملكية الأناية. وبهذا يكون نقد ماركس لباور نقلة نوعية من نظرة مثالية هيفلية للاغتراب إلى نظرة أكثر مادية وتاريخية<sup>(39)</sup>.

ينحو تفكير كارل ماركس إلى هذا الاتجاه؛ لقد تجلى الانقسام في حياة الفرد ووجوده بشكله الأولي في الدولة المسيحية الرومانية، في نقصها وحاجتها إلى الدين لاكتمال حياتها الدنيوية العامة. إن جذور هذا النقص والعجز لا يكمن في الدين بالذات وإنما في الدولة، وعلى وجه الدقة في رغبتها في التدين وحاجتها إليه. من هنا يفترض ماركس أننا حتى لو تمكنا من إزالة الدين من الحياة العامة فإن الدولة ستعمد حائئذ إلى استبدال هذه الحاجة إلى الدين، بنوع آخر من التدين السياسي. لكن مع ذلك يظل هاماً أن ننقد الصورة الأولى حتى نتوصل إلى نقد القاع الاجتماعي العميق لعجز الدولة وتخلفها المتمم للنقد الأول.

بنتيجة ذلك الانقسام الأولي عاش الإنسان وجوداً ممزقاً بين السماء والأرض، بين طراز وجود ديني وآخر أرضي في تنظيم اجتماعي. المسيحية كانت تكرر هذا التمزق وتعتبر عن هذا التناقض القائم بين الوجود الوهمي للفرد ووجوده الواقعي، حيث تمتص السماء حياة الفرد الواقعية. الفرد الذي يحيا ويعمل دون أن يفصح عن ذاته مباشرة وبصورة واقعية كما هو، وإنما بطريق الالتواء والتصعيد وفق نموذج وهمي مغترب. يتوضع في عمومية الدولة الإلهية الوسيطة بصورة شكلية. التي تبدو خلافاً لوجودها الأرضي بعد أن فقدت صفتها الواقعية وادعت الانتماء للسماء. هنا تشرع الدولة بالتعالي على الإنسان الواقعي، تصبح سماء الفرد، الذي يمتلئ بعمومية غير واقعية، مجردة. في مثل هذا الوضع يبدو الدين في حالة تواطؤ عميق مع الدولة، وتبدو الأخيرة كأحد دسائس الدين في حياة الإنسان الفرد، فهي إذ تستقل عن مجموع الأفراد، فإنما تتسامى بالذات على الأفراد والمجتمع، لتصبح جوهرأ غريباً مفارقاً، وتتحول إلى وهم سياسي وخرافة، في الخطوة التالية تتجز في نفسها استلاب الإنسان، عبر فصره عن حياته النوعية الخاصة وتخضعه لضرورتها العامة الشاملة.

تصرح معتقدات المسيحية عن هذا الانقسام، تكشف عنه وتعززه، تبقي عليه وترعاه، من خلال ما يقوم به الإنسان الديني من إضفاء وجوده النوعي على عالم آخر مفارق، الذي يستند أساساً إلى انقسام واقعي في الحياة المادية. الدين يقدم حلاً وهمياً لهذا المأزق الواقعي، يطرح توفيقاً في حقيقة خلاصية مفارقة. وتوحيداً على مستوى آخر، بغرض الخروج على هذا التعارض بين الوجود الحسي الخاص والوجود العام المجرد. تأتي الدولة المسيحية من جهتها لتعبر عن توفيق واقعي ظاهرياً، بين حياة مزدوجة أرضية وسماوية. في الحالتين ثمة إخفاق، سواء على صعيد الحقيقة السماوية المجردة، أم على صعيد الواقع. في الحالة الأولى يعبر الانقسام عن نفسه في موقف الفرد إزاء الإله ومسألة الخلاص. وفي الحالة الثانية

يعبر عن وضع الإنسان وعجزه إزاء دولة السماء، وواضح أن الدين يعين الدولة في حدود حاجتها إلى التدين في وضع كهذا، وعلى إبقاء كمالها المصطنع بإسناده إلى مرجعية علوية. إن كل واحد منهما يحدد الآخر ويعينه في حدود هذا التعارض، فكما أن الدين هو أساس وروح النظام العام للدولة، فإن الدولة تضمن بدورها هذا الامتياز للدين في حياتها.

مثل هذا الطراز من الدول لا يستطيع أن يمنح رعاياه الثقة الكاملة، لأنه في الأساس لا يزال على اعترافه بوصفهم أولاً رعايا قاصرين، خاطئين أصلاً، معرضين على الدوام للزيغ والانحراف والضلال. وثانياً، هي باعتبارها وصية من السماء، لا تستمد وجودها وشرعيتها من وجودهم ونشاطهم الإنساني، إنها كما تمت الإشارة، تضي على نفسها صبغة علوية مطلقة، إزاء الصفة التي يشعر بها هؤلاء، أي الذل والوضاعة. هؤلاء بدورهم لا يثقون بها ويتدينها مادامت لا تعكس واقع حالهم، إذ إنها لا يمكنها أن تكون دولة دينية من دون أن تمارس امتيازات معينة على حساب مصالحهم، من هنا ينكفئون عن الحياة العامة إلى حياتهم الخاصة، ويمنحون مثل هذه الثقة للوضع الفردي الذاتي دون أن يكفوا مع ذلك عن أن يوجدوا في حياة عامة.

وكما أسلفنا من قبل، فإن نقد الدولة الدينية لدى ماركس يتصل من حيث المبدأ بالرغبة في تحديد الجوهر الإنساني للدولة وتوحيد حقيقتها الأرضية-الدنيوية، بإبراز طابعها العقلاني وحذف وجودها الغيبي. والحال أن الدولة البروسية لا تستطيع، بوصفها دولة مسيحية، أن تعتق رعاياها سياسياً، ومن هذه الناحية يستحيل تحقيق الحرية إلا على يد دولة محررة من كل نفوذ ديني. إن بيان مسألة عودة الدولة السياسية إلى العالم الفعلي، يتم بإلغاء وجودها السماوي وبإزالة جوهرها المفارق. في قول آخر، ينبغي تحرير الدولة سياسياً من الدين، حتى يتم تحرير جميع مواطنيها كذلك، ويزول مع هذه العودة الوجود المزيف للمجتمع نفسه، بحيث يعود المجتمع مجتمعاً للبشر الفعليين، ونطاقاً مادياً لنشاط الأفراد الواقعيين وفعلهم التاريخي.

يبقى تأكيد هذا المبدأ بنفس الأهمية والقوة في معظم نصوص ماركس في هذا الشأن، فهو يظلّ على اعترافه بقيمة برودون على معظم الاشتراكيين الفرنسيين بفضل انتقاداته للدين والكنيسة في فرنسا<sup>(40)</sup>. ونراه في كتاب «الحرب الأهلية في فرنسا»، يمتدح مؤسسات الكومونة التي باشرت بتحطيم أداة الاستعباد الروحي بعد أن أزالته أداة الحكم المادي. وذلك بتقويض سلطة الكهنة وبفصل الكنيسة عن الدولة ومصادرة جميع الكنائس وأموالها، وبتحريرها للمؤسسات التعليمية والمدرسية ووضعها خارج تأثيرات الكنيسة وسلطتها<sup>(41)</sup>.

إن تدين الدولة الرسمي، في رأي ماركس، لا يميز سوى الدولة غير الناضجة تاريخياً، إنها من مخلفات الحقبة السابقة، الدولة التي كانت تتخذ من النظام السياسي مجالاً دينياً. وخلافاً لواقعها الدنيوي كانت تتسامى كشكل مطلق لمضمونها الفعلي. وعندما نعري الدولة من كل مظاهرها الدينية والخصائص السماوية لوجودها، ونهبها بالمقابل شخصية واقعية معزولة عن كل حياتها الغيبية، المثالية المطلقة، كي تمتلئ بمضمونها الدنيوي المباشر، التاريخي، حتى نعيد الاعتبار إلى الدولة والمجتمع بوصف الدولة مؤسسة ناضجة للمصالح الواقعية للبشر، التي لا تخضع في العادة للتقوى المجرد والإيمان، وبعدّ المجتمع ثانياً وجوداً تاريخياً بشرياً يستطيع أن يحقق تقدمه وتطوره انطلاقاً من حاجاته المباشرة، وبمعزل عن أية تبريكات أو صكوك من جهات تزعم لنفسها الحق بالتشريع نيابة عن السماء، دون أن يفقد هذا المجتمع واقعيته الإنسانية.

من هنا تتبني إزالة العقبة الرئيسية أمام هذا التقدم بنقد الدولة بوصفها دولة دينية، كمقدمة ضرورية، حتى يتسنى اكتشاف الجوهر الحقيقي الإنساني، الأساس الدنيوي للدولة، وحتى تتجلى عن هذه العملية، وبدون لبس، مسألة التحرر التدريجي الفعلي للبشر، وفي المقام الأول التحرر السياسي: «...كما تحرر الدولة نفسها من الدين بتحرير

نفسها من دين الدولة وتدع الدين في نطاق المجتمع المدني لنفسه، كذلك الفرد يحرر نفسه سياسياً من الدين، عندما يتخذ منه موقفاً، لا كقضية عامة، بل كقضية خاصة... الإنسانية الحرة والإقرار بها ليسا سوى الإقرار بالفرد الأناني المدني، والإقرار بالحركة اللامحدودة - اللامقيدة للعناصر المادية والروحية، التي هي محتوى الحياة المدنية اليوم، من هنا فإن حقوق الإنسان لا تحرر الإنسان من الدين، بل تمنحه حرية الدين... إن إقرار الدولة الحديثة بحقوق الإنسان يتسم بنفس المغزى الذي اتسم به إقرار الدولة القديمة بالعبودية. وبكلمة أخرى، مثلما كانت العبودية الأساس الطبيعي للدولة القديمة، كذلك تملك الدولة الحديثة أساساً طبيعياً لها في المجتمع المدني وإنسان المجتمع المدني، أي الإنسان المستقل المتكئ على أناس آخرين بوساطة المصلحة الخاصة والضرورة الطبيعية غير الواعية... وقد أقرت الدولة الحديثة بأساسها الطبيعي في حقوق الإنسان الشاملة<sup>(42)</sup>.

تتخذ الدولة في مثل هذه الحال موقفاً دنيوياً في مجالها الخاص، موقفاً سياسياً وحقوقياً في شكله إزاء مضمونها الجديد ونعني جملة حياة الأفراد الأحرار - الشعب. وتستمد بالتالي طبيعتها بالذات من طبيعة هذا المجتمع البشري، لا من مصدر آخر. فلا تعود سامية والهيبة كما كانت من قبل، بل تؤكد ذاتها بوصفها دولة فقط من دون دين. فتبرز عندئذ مسألة علاقة التحرر السياسي بالتحرر الإنساني الواقعي، بدلاً عن مسألة الخلاص الديني الأخرى.

لا تعني الخطوة الأخيرة إلغاءً للدين وحذفاً مطلقاً، بقدر ما تعبر عن إقصاء الدين بوصفه عقبة، أمام الانعتاق السياسي الدنيوي، وبقدر ما يتعارض الدين مع الوجود الواقعي للدولة واكتمالها، ويناقض بالتالي مطلب انعتاقها السياسي. يقول ماركس: «بما أن وجود الدين هو وجود نقص، فإن مصدر هذا النقص ينبغي البحث عنه في طبيعة الدولة بالذات. فلا نعود نرى في الدين سبباً، بل تجلٍ للمحدودية الدنيوية -

العلمانية **Secular**. من هنا نحن نفسر العجز الديني للمواطنين الأحرار بعجزهم الدنيوي، نحن لا نؤكد بتاتاً أنهم تخطّوا تقيدهم الديني المجرد لمجرد تخلصهم من عقباتهم الدنيوية - العلمانية. ولا نحول المسائل الدنيوية إلى مسائل لاهوتية، بل نحول المسائل اللاهوتية إلى مسائل دنيوية - علمانية. وبعد أن انحلّ التاريخ زمناً طويلاً في الوهم نحلّ الوهم الآن في التاريخ. إن مسألة علاقة الانعتاق السياسي بالدين تصير بالنسبة إلينا مسألة علاقة الانعتاق السياسي بالانعتاق الإنساني. ونحن نقدر الضعف الديني للدولة السياسية بنقد الدولة السياسية، في شكلها الدنيوي بصرف النظر عن عيوبها الدينية. ونمنح التناقض بين الدولة ودين معين... شكلاً إنسانياً كالتناقض بين الدولة وعناصر دنيوية معينة، وبتحويل التناقض بين الدولة والدين بوجه عام إلى تناقض بين الدولة وافترضاها عموماً»<sup>(43)</sup>.

هكذا بعد أن تردّد الدولة من خارج هذا العالم الخاطئ، بعدها راعية للإنسانية الخاطئة وناظمة لها وفقاً للاهوت اللوثري، إلى وضعها المباشر المعاش، المدنس بالفعل التاريخي، توضع مسألة الانعتاق السياسي موضع النقد والدراسة، بوصفه ليس آخر صورة من صور الانعتاق عموماً، رغم أنه يشكل تقدماً هاماً وضرورياً، إذ ينبثق فوراً من هذا الوضع، تناقض جديد ومثمر، يتمثل في التمييز بين التحرر السياسي والتحرر الإنساني، ولهذه الغاية الأخيرة، بمثابة مرحلة ضرورية وحتى حتمية نحو التحرر الواقعي الكلي للإنسان، استخلص ماركس الهدف الأساس والمنطلق العام لنقد الدين، الذي تمت الإشارة إليه في الصفحات السابقة بالقول: «إن إلغاء الدين كسعادة وهمية بالنسبة للشعب، إنما يعني المطالبة بسعادة حقيقية. إن مطالبة الإنسان بالتخلي عن أوهام وضعه إنما هي المطالبة بالتخلي عن وضع يحتاج إلى أوهام. ومن هنا فإن نقد الدين هو، في البدء، نقد لوادي الدموع الذي يعدّ الدين هالته المقدسة...»<sup>(44)</sup>



## التحرر الإنساني والتحرر السياسي ، الدين والمجتمع .

في يقين ماركس أن الانعتاق السياسي للإنسان الديني، بالمقابل تحرر الدولة من الدين، لا يعني الوضع الكامل المنجز للانعتاق الإنساني. ويخلص من ذلك إلى الإقرار بأنه لا يكفي استبعاد الدين من سلوك الدولة وحياتها حتى يتحقق الانعتاق الشامل، أو أن مثل هذا الحذف للدين من شأنه أن يعيد للفرد كليته المفقودة. وكما أن جذر هذا الانقسام ليس نظرياً مجرداً، على مستوى الوعي الميتافيزيقي فحسب، وإنما له عمق اجتماعي لما يتضح بعد مع حذف الطابع العلوي للدولة، أي مع تأكيد حقيقتها الأرضية القائمة، بوصفها دولة تفعل وتمارس دورها كدولة سياسية، متحررة من وهم الانتماء للسماء. من هنا فإن من شأن طرح المشكلة على مهادها الديني أن يقود إلى مثل هذا التحرر الكلي.

انطلاقاً من التناقض القائم بين نمطي الدولة نكتشف تمييزاً يتسم بالتقاطب في الحدّ الأخير، نقصد في الدولة الدنيوية، وبخاصة في تلك الدولة التي لم تتجز حداثتها تماماً ولم تكتمل بعد. هذا التمييز يطرح تضاداً بين دولة غير دينية ودين غير «دولتي» ليس عاماً، إنه الآن دين خاص بكل فرد من الأفراد. إن تحرر الدولة من الدين ليس هو تحرر الإنسان الواقعي من الدين بصفته عضواً في المجتمع المدني. الحاجة إلى تعويض نقصها تظل قائمة لدى هذه الدول. وتبقى تغريها بأن تمارس نوعاً آخر من التدين المتمثل في النزوع إلى السيطرة على الحياة العامة، وفي الميل إلى إخضاعها لعبوديتها، عبر التعالي وفرض نوع من ألوهية الدولة. يبرز مثل هذا الوضع بأن تصبح الدولة بالنسبة إلى المواطن-الفرد الخاص «لويثاناً» في تعبير هوبز، وبصورة أسوأ في تلك الدولة، التي تستند إلى نوع من الحداثة «الثرثة»، المتخلفة والقاصرة، وما تزال تعاني بصورة جدية من متاعب حقبة الدولة الإلهية القديمة. هنا تستنفر الدولة ملائكتها وشياطينها وأجهزتها الإعلامية وجميع ملاحقها المادية من سجون ووسائل

إرهاب، بغية ضبط مواطنيها وقسرهم على سلوك خاص ينأى بهم عن الزيغ والضلال وعن الخروج على إرادتها. وبالمقابل تصبح مهمة المواطن وتدينه الواجب عبارة عن جهد دؤوب ومستمر في مواجهة أنماط جديدة من إغواء الشيطان، الذي يولد الميل إلى نقد الدولة والحاكم. وتحرص الدولة على أن يظل أفرادها «أتقياء جداً» في التفكير بها أو الموقف منها. هنا لا تفتقر الدولة إلى الحاكم المكتمل المطلق، الذي يسبغ على نفسه كل صفات الألوهية وخصالها ويسلب عن تابعيه الكمال والوعي والحكمة، ويعمل لإبقائهم رعايا في طور عدم الاكتمال والقصور والعجز والجهل والتبعية.. الخ

أما بالنسبة إلى دين الفرد-الخاص، المنسحب من الحياة العامة، فإنه يميل إلى الإغراق في عالمه الفردي. هنا ينبغي البحث - استطراداً - من جهة أولى في الأسباب، التي تولد مثل هذا النزوع الصوفي - الاغترابي لدى الفرد، بمحاولة اكتشاف الشروط، التي تخلق ضياع المواطن - الفرد وغيابه وإقصاءه عن حياة الدولة، تنبغي الإشارة هنا إلى أن الدولة في مثل هذه الأحوال وعلى الرغم من مزاعمها العلمانية لا تزال على اعتقادها بعجز الفرد المواطن وقصوره وتؤمن بضرورة الرعاية والسيطرة المطلقة على المجتمع المدني. وفي مثل هذا الوضع عموماً، ينبغي من جهة ثانية، اكتشاف الدوار العميق للتطرف الأصولي في عالمنا الإسلامي.

لقد تطور نظام الدولة الآن، ومن جراء ذلك راح الفرد المواطن، يعيش حياة مزدوجة قائمة على الانقسام بين الحياة العامة والحياة الخاصة. والأصل أن الإنسان يعيش عموميته في الدولة التي تعدّه مواطناً لها وتضمن له حق الوجود السياسي والحقوقى على أساس تلك المواطنة. ومثل هذه الدولة السياسية اللادينية تقرّ للإنسان بكل ما هو خاص في حياته الفردية. بمعنى أن الإنسان عبر هذا الخاص يسترد من الدولة ويسلب عنها ما كانت تستأثر به وتحكره، ويخلع عنها ألوهيتها على حياته الخاصة. من هنا «أصبح الدين روح المجتمع المدني، في دائرة الأنانية - دائرة حق الإنسان في حرية التدين. س. ن - وروح حرب الجميع ضد الجميع. إنه لم يعد جوهر

الجماعة - المتحد، وإنما جوهر التمييز، صار ما كان في الأصل، يعبر عن انفصال الفرد عن الجماعة - المتحد - عن ذاته وعن الناس الآخرين. لم يعد سوى الإقرار المجرد بالطبع الخاص المنحرف، بالنزوة الشخصية، والاعتباطية<sup>(45)</sup>.

كيف يعلل ماركس هذا الموقف؟ إن مجرد بقاء الدين في حياة الفرد الخاصة، يدل على أن هذه الدولة العلمانية-الدينية حقاً هي ليست الدولة التي تجسد حقيقته الفردية بالفعل، بل تمثل عمومية شكلية، ما دامت السياسة الدينية للدولة الحديثة قائمة على إقصاء الفرد وحياته الخاصة عن الكل الاجتماعي، مما يعني وجود تعارض آخر من نوع مختلف أعمق جذراً. ثمة تناقض إذن بين المقتضيات العمومية للدولة وبين الوجود الديني للفرد الواقعي، نعني وجوده في المجتمع المدني. وذلك هو مؤشر الدولة الحديثة، المميز والأساسي. يقول: «حيثما بلغت الدولة السياسية تطورها الحقيقي، يعيش الإنسان - ليس فقط في الفكر، في الشعور، وإنما في الواقع، في الحياة أيضاً - حياة مزدوجة، حياة سماوية وحياة أرضية، أي الحياة في الجماعة السياسية، التي يعدّ فيها نفسه كائناً اجتماعياً، والحياة في المجتمع المدني، حيث يعمل فيها كفرد خاص، ويعدّ الناس الآخرين وسائل، وينحط بنفسه إلى مرتبة وسيلة، ويصبح لعبة بيد قوى غريبة. الدولة السياسية روحية تجاه المجتمع المدني كالسماء تجاه الأرض. وهي تقف تجاهه في نفس التعارض، تتغلب عليه بالطريقة نفسها التي يتغلب بها الدين على العالم الديني»<sup>(46)</sup>.

إن الانعتاق السياسي يمثل تقدماً هاماً وضرورياً، من وجهة نظر ماركس، لكنه ليس الانعتاق الإنساني، إنه الشكل الأخير للانعتاق في حدود التنظيم الحالي للعالم. ويشير إلى تفكك الدولة القديمة الدينية وولادة الدولة السياسية، التي تعي ذاتها بصفتها دولة فحسب من دون النظر إلى دين أعضائها. بيد أن فكرة الانعتاق السياسي تتطوي على تناقض ولا تنفي الانعتاق الإنساني الشامل، إذ إن انفصال الدولة عن دينها الخاص لا يعني تحرر

الإنسان الواقعي من الدين. فالدولة الحديثة المكتملة والمتحررة سياسياً تعد الدين من مقومات الحياة المدنية بعد أن تجرده من كل فعالية سياسية بإعلان أنه دين غير سياسي، وبإبطال دين الدولة الرسمي. إن انحلال المجتمع القديم القائم على الامتيازات الذي تركز عليه الدولة، قد أدى إلى اكتمال مادية المجتمع البورجوازي في مقابل اكتمال مثالية الدولة السياسية، التي هي «تجريد المجتمع المدني» في تعبير ماركس. نجم عن هذا الانفصال بين المجتمع المدني والدولة السياسية الفصل القائم بين الإنسان بصفته عضواً إنانياً في المجتمع المدني، وبين المواطن السياسي، بين الإنسان بوصفه عضواً مثالياً في الدولة السياسية، المناقض والمغاير تماماً لواقعه الاختباري العيني بصفته عضواً في المجتمع المدني. من هنا يعمد ماركس إلى انتقاد التمييز والفصم بين حقوق الإنسان وحقوق المواطن، هذا التمييز الذي يشير إلى العلاقة الجديدة بين المجتمع المدني والدولة السياسية، بعدة حقوق الإنسان، حق الفرد المكتفي بذاته والمنفصل عن الجماعة الإنسانية، إنه حق الكائن الأناني النقيض للكائن الجماعي، الذي يتركز حول ذاته وملكيته بمعزل عن الآخرين، وهو في الوقت ذاته تكريس للانفصام الراهن في الواقع الإنساني إلى حياة عامة وحياة خاصة، الذي يعد الانعتاق السياسي مقدمته التاريخية: «إن تفكك الإنسان... إلى إنسان ديني ومواطن، هذا التفكك ليس خدعة موجهة ضد النظام السياسي، ولا محاولة للتملص من الانعتاق السياسي، إنه الانعتاق السياسي عينه، والطريقة السياسية لتحرر من الدين...»<sup>(47)</sup>.

في نصوص «مساهمة في نقد فلسفة الحق لدى هيغل» يشرح ماركس ما سبق إجمالاً وتفصيلاً. إن الانشطار الذي يجده داخل الفرد الإنساني، الذي بموجبه ينتمي إلى نظامين متميزين، يتولد عن الانفصال بين المجتمع المدني والدولة السياسية، التنظيم الاجتماعي والتنظيم البيروقراطي حيث يتوضع فيهما الفرد، بصفته الأولى فرداً إنانياً ينبغي عليه أن يتكرر لصفته الثانية، كمواطن عمومي مثالي في التنظيم السياسي، يتعارض مع وجوده الأول كذلك.

إذاً من هذا الانقسام بين الوجود السماوي، المثالي والمكتمل للفرد في الدولة السياسية وبين وجوده العيني-الاختباري بصفته فرداً أنانياً في المجتمع المدني-البورجوازي، نشأ التمييز بين الإنسان المواطن بصفته كائناً مثالياً-عمومياً يتمتع على نحو وهمي بوجود نوعي يتعارض مع وجود الإنسان الفرد، المدني، الموجود الذري-الخاص في المجتمع البرجوازي. وقد وجد هذا التمييز ترجمته في التقسيم بين «حقوق الإنسان» الفرد المدني الذي يتمتع بامتيازات خاصة ووجود واقعي، وبين «حقوق المواطن» العمومي في التنظيم السياسي، والأصل أن تفكير ماركس في بنيته ومقاصده لا يكتفي بالحرية السياسية الجزئية، وكان يخيل إليه أن الإنسان يظل في حدود هذا التحرر يتأرجح بين أوهام سياسية وحقوقية عامة وبين الوقائع الفردية المعيشة والمحدودة. إنه يستهدف في النهاية شكلاً جديداً من العلاقة التي تلغي كل انفصام بين الحياة الخاصة والحياة العامة في تنظيم كلي جديد يقضي بالتالي على التعارض بين المجتمع، دائرة الأنانية، وبين الدولة السياسية دائرة الحياة العامة.

لقد وجد ماركس أن هذا التمييز الذي كرس الإنسان الأناني الخاص في المجتمع البرجوازي بالتعارض مع وجوده العمومي كمواطن في الدولة السياسية، يجد تفسيره في أن الثورة البرجوازية حين قوضت المجتمع الإقطاعي التراتبي ونظام الامتيازات القديمة التي قام عليها، وحيث كانت تمتزج فيه الحياة السياسية بالحياة الاجتماعية، دشنت تلك الثورة الانفصال الجذري بين المجتمع الجديد والدولة. وقد تطورت الأخيرة من الناحية النظرية حيال المجالات الأخرى والمصالح المتناقضة كشيء عام، ممثلة لعمومية المصالح بإزاء المصالح الفردية، وأكدت ذاتها بالتعارض مع المجتمع المدني كعقل عام بالنسبة له. كشيء مثالي فوق المصالح المادية الخاصة التي تصطرع داخله من الناحية التاريخية والعملية، لقد نفذت الدولة عملية تأليه ذاتها عبر تلك الفجوة، أي عبر ذلك التناقض بالذات بين المصلحة الفردية والمصلحة الجماعية، لتبرز

بوصفها شيئاً مستقلاً فوق المصلحة الواقعية للفرد والجماعة، وتتخذ في الوقت عينه صورة الجماعة الوهمية.

والحق أن الثورة الفرنسية البورجوازية، حين جردت المجتمع من طابعه السياسي ونسبته إلى الدولة، وصار المجال السياسي مجال الدولة الوحيد واختزلت بالمقابل حياة المجتمع المدني إلى مسرح للمصالح المادية للأفراد واصطراعها، جسدت في الدولة الروح السياسية التي كانت حتى هذا الوقت متمازجة تماماً مع تنظيم المجتمع وحياته ومتماهية فيهما. وبالنتيجة استحال المجتمع المدني ككل إلى ساحة لاصطراع القوى والمصالح الفردية المتحررة من قيود الامتياز، وبالطريقة نفسها نشب الكفاح الشامل للإنسان الفرد ضد الإنسان داخله. هذه الحركة سلبت من الإنسان كل علاقة إنسانية مباشرة مع الإنسان، وأنتجت بالمقابل حركة عناصر حياته الاغترابية، مثل حق الملكية، وحرية الاعتقاد. لقد تكرر الاستقلال والانعزال التام للفرد وترسخ في المجتمع الجديد، ومثل هذا الموقف لا يعدو أن يكون، من وجهة نظر ماركس، مظهراً لنمط جديد من العبودية هي عبودية المجتمع المدني، التي نجد تعبيراً نظرياً عنها في لائحة حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة البورجوازية. من هنا يقدم ماركس أشمل صيغة نقدية لمبدأ حقوق الإنسان، مبيناً أنه رغم أنه يمثل تقدماً عظيماً وضرورياً في سبيل الانعتاق إلا أنه بالمقابل يعدّ تعبيراً محدداً عن حقوق الفرد البورجوازي، ويعني أيضاً إقراراً بعبودية جديدة من الدولة الحديثة. فما إن ننقض تعريف الحرية بحقوق الإنسان، التي صادقت عليها الجمعية الوطنية للثورة الفرنسية في 26 آب 1789، حتى ننحاز إلى اختيار فكري أولي يؤكد أن الحياة الخاصة والحياة العامة يجب أن يختزلهما في شخصه إنسان كلي، وفي حريته الإنسانية الشاملة، بوصفها ليست حقيقة فردية فحسب وإنما اجتماعية وإنسانية غير منقسمة. هنا ندرك مدى نقص نقد باور وعجزه، إنه يكف عن أن يكون نقداً مادام يخضع الدولة المسيحية فقط للنقد ويكتفي بالتحرر السياسي في النهاية. والحال أن النقد الجذري لدى ماركس الذي

يستهدف الحرية الإنسانية الشاملة، مناهض في أساسه للدولة بالذات، سواء كانت دينية أم سياسية حديثة بوصفهما شكلين مختلفين متتابعين لاغتراب الإنسان وعبوديته، ولحدودية حريته.

إن نص إعلان حقوق الإنسان والمواطن، هذا النص الأخير الذي يعلن أن الحرية السياسية الظاهرة، المعدودة أساساً للدولة الحديثة، هي التعبير الأخير عن الأزواج في حياة الإنسان، الذي هو في الحقيقة اكتمال نهائي لعبوديته ولاإنسانيته، على مسرح التاريخ وفي حدود التنظيم الاجتماعي الراهن للحياة الحديثة. يقول ماركس: إن حقوق الإنسان هذه هي، في جزء منها حقوق سياسية، الحقوق التي يمكن ممارستها فقط في جماعة مشتركة مع الآخرين، إنها تتضمن المشاركة في الجماعة السياسية، في حياة الدولة. إنها تتدرج في مقولة الحرية السياسية، في مقولة الحقوق المدنية، كما رأينا، ولا تفترض إطلاقاً الإلغاء الوضعي المحتوم للدين.... يبقى علينا أن نفحص القسم الآخر، أي حقوق الإنسان من حيث اختلافها عن حقوق المواطن.... إن امتياز الإيمان هو حق عام من حقوق الإنسان..

يضيف ماركس متسائلاً: يجري التمييز بين «حقوق الإنسان» و«حقوق المواطن». من هو هذا الإنسان المتميز عن المواطن؟ إنه ليس سوى عضو المجتمع المدني. لماذا يدعى عضو المجتمع المدني «إنساناً»، إنساناً فحسب، ولماذا تدعى حقوق الإنسان؟ كيف ينبغي أن نفسر هذه الواقعة؟ إنها تفسر بالعلاقة بين الدولة السياسية والمجتمع المدني، بطبيعة الانعتاق السياسي.

لنسجل، قبل كل شيء واقعة بأن الحقوق التي تدعى حقوق الإنسان، المتميزة عن حقوق المواطن، ليست شيئاً سوى حقوق عضو المجتمع المدني (اليورجوازي)<sup>(48)</sup>، حقوق الفرد الأناني، الإنسان المفصول عن الإنسان وعن الجماعة... هذه الحقوق هي: المساواة، الحرية، الأمن، الملكية»....

يلقى ماركس قائللاً: «ولكن حق الإنسان، الحرية لا يتأسس على اتحاد الإنسان مع الإنسان، بل على انفصال الإنسان عن الإنسان، إنه حق

هذا الانفصال، حق الفرد المحدود بذاته. إن التطبيق العملي لحق الحرية إنما هو حق الملكية الخاصة... إن حق الملكية الخاصة هو حق الإنسان في التمتع بثروته والتصرف بها طبقاً لمشيئته، دون الاكتراث بسائر الناس، وبصورة مستقلة عن المجتمع، إنه الحق في الأنانية، هذه الحرية الفردية مع تطبيقها تشكل أساس المجتمع المدني-البورجوازي. إنها تجعل كل إنسان يرى في الإنسان الآخر ليس تحقيقاً لحرية الخاصة، بل تقييدها - تحديدها....

كلمة مساواة هنا ليس لها مدلول سياسي، إنها ليست سوى المساواة في الحرية الموصوفة في سطور سابقة. كل إنسان معتبراً كذرة مرتكزة على ذاتها....

الأمن هو المفهوم الاجتماعي الأسمى للمجتمع المدني، مفهوم البوليس... إن مفهوم الأمن لا يكفي بعد كي يرتفع المجتمع المدني-البورجوازي فوق أنانيته، على النقيض من ذلك. الأمن هو ضمان لأنانيته.

إذن من وجهة نظر ماركس ليس ثمة «أي حق من حقوق الإنسان المزعومة يتخطى الإنسان الأناني، الإنسان كما هو عضو في المجتمع المدني، أي الفرد المفصول عن الجماعة [المتحد] المنطوي على ذاته، المنهمك فقط في مصلحته الخاصة ونزوته الشخصية، الإنسان هنا، في هذه الحقوق، معتبر لا ككائن نوعي، على النقيض من ذلك، الحياة النوعية بذاتها، الاجتماعية، تبدو كإطار خارجي عن الفرد، كتقييد وتحديد لاستقلاله الأصلي، الرابط الوحيد الذي يوحدهم جميعاً، هو الضرورة الطبيعية، حاجة المنفعة الخاصة، الحفاظ على ملكيتهم وعلى شخصهم الأناني....

تصبح هذه الحقيقة أكثر إبهاماً وحيرة، حين نلاحظ أن التحرر السياسي يجعل من المواطنة، ومن الجماعة السياسية، مجرد وسيلة تخدم للحفاظ على حقوق الإنسان المزعومة هذه....

إن هذا الإنسان، عضو المجتمع المدني [البورجوازي] هو قاعدة والشرط الأول للدولة السياسية، وقد أقرت الدولة به، كما هو، في حقوق



الإنسان... فالإنسان كما هو، عضو في المجتمع المدني [البورجوازي] يعدّ بالمعنى الخاص، الإنسان بالتعارض مع المواطن، وذلك لأنه الإنسان في وجوده المحسوس، الفردي والمباشر، على حين أن الإنسان السياسي ليس سوى الإنسان المجرد، المصطنع، من حيث هو شخص رمزي، معنوي. الإنسان الواقعي لا يعترف به إلا في شكل الفرد الأناني، الإنسان الحقيقي لا يعترف به إلا في شكل المواطن المجرد....

الانعتاق السياسي، هو تحويل الإنسان من جهة أولى إلى عضو في المجتمع المدني [البورجوازي]، إلى الفرد الأناني المستقل. ومن جهة أخرى إلى المواطن، إلى الشخص المعنوي.....

أخيراً: الانعتاق الإنساني لا يكون حقيقياً إلا عندما يكون الإنسان قد أقرّ ونظم قواه الخاصة كقوة اجتماعية، ولم يعد إذن يفصل عنه القوة الاجتماعية في شكل قوة سياسية...»<sup>(49)</sup>.

هكذا ينتهي ماركس إلى تشريح هذا التناقض أو الثنائية في الدولة العلمانية الحديثة، التي تجسد بدورها تعبيراً دنيوياً عنه، وتأكيداً لنمطين من الوجود، وجود فعلي واقعي في المجتمع المدني، كفرد أناني، ووجود سياسي كمواطن يمتلك عمومية وهمية، أي وجوده في جماعة مجردة لا عينية، تخضع لسيادة مجردة. إن الدولة السياسية الحديثة تعيد هنا إنتاج تلك الثنائية المتناقضة، التي كانت تميز الدولة المسيحية على نحو آخر. من هنا يتعذر عليها تحقيق وحدة كلية منسجمة بين الفرد والمجتمع مادامت تحتفظ بأساس هذا الانقسام سراً لوجودها، كدولة حديثة تعلق فوق الواقع العيني المحسوس والقائم.

دعونا نتفاهم جيداً هنا، إن ماركس يعني بالتححرر السياسي، التحديث، بمستوياته المختلفة وآثاره السياسية والثقافية والرمزية... إلخ على الدين، إنه يعني الدولة العلمانية-الدنيوية، اللادينية، التي تتأسس على أنقاض مؤسسات المجتمع القديم الدينية. وبتعبير آخر الدولة البورجوازية في تضاد مع المجتمع

المدني البورجوازي، الذي يرسى في الواقع شكل الدولة ويحددها. وبموازاة هذا التعارض ينشأ تعارض مشابه لذلك الذي يقود على المستوى الديني إلى الانفصال بين السماء والأرض، بين الحياة السماوية والحياة الأرضية. فمثلما يحمل الإنسان السماء كل جانبه الإنساني من طبيعته الحقبة، على نحو وهمي وخيالي، كذلك فإنه بوصفه مواطناً في النظام السياسي الحديث يحمل الدولة كل جانبه الإنساني ويحيا حياة مماثلة لتلك، كشخص معنوي مجرد، عمومي الصفة، حياة الدولة السياسية هنا هي سلب للإنسان، بصفته النوعية وتجريد عنه. وتكمن هذه الحداثة في الدولة العلمانية، وفقاً لآراء ماركس، في تجريد الحياة الحديثة. في ذلك الفصل والتعارض القائم بين دائرة الحياة الخاصة والحياة العامة، الذي يلزم نشوءها. وكالعادة يحيلنا على الدوام إلى المصدر الواقعي لهذا الانقسام. يقول: «إن تجريد الدولة بحد ذاتها لا يميز سوى الأزمنة الحديثة. لأن الأزمنة الحديثة وحدها تتميز بتجريد الحياة الخاصة. إن تجريد الدولة السياسية لهو منتج حديث... في القرون الوسطى كانت حياة الدولة وحياة الشعب متطابقين. كان الإنسان هو المبدأ الفعلي للدولة. ولكن ليس الإنسان الحر. وهذه هي ديمقراطية اللاحرية... ولم ينشأ التضاد المجرد، المعكوس إلا في العالم المعاصر. القرون الوسطى تلازمها الثنائية الحقيقية، أما الأزمنة الحديثة فهي أزمنة الثنائية المجردة»<sup>(50)</sup>.

الحرية الإنسانية الشاملة التي ينشدها ماركس، لا تعني سوى إذابة تلك الثنائية في وحدة كلية منسجمة، تلغي النزاع بين الوجود الفردي للإنسان وبين وجوده النوعي، وتضع حداً لنهاية الانقسام بين الفرد الواقعي والشخص المعنوي.

بوسع ماركس في هذا الموقف أن يرد على باور بشأن مسألة تحرر اليهود في الدولة العلمانية، إذ عدّ الأخير من شرط تحرر الدولة من الدين كافيّاً لتحررهم. وكان من الممكن أن يكتفي ماركس بعلمانية الدولة وتحررها السياسي من الدين لو لم يكتشف في الدولة ذلك الدور الجديد الذي يفضي إلى الفصل بين الحياة السياسية والحياة الخاصة، ذلك التعارض بين

الدين الفردي والدولة العلمانية، ويظهر أن هذا الفصل أو الانشطار هو الذي يحول دون اندماج الفرد بانسجام في حياة الجماعة بصورة عينية وبكل خصائصه الفردية. وهذا برهان أساسي لدى ماركس على أن بقاء الدين حتى في الحياة الخاصة علامة على نقص التحرر، قصوره ومحدوديته، وعلى أن الحذف السياسي للدين لا يقود بالضرورة إلى تحقيق مثل هذا الانعتاق الشامل. وبالمقابل، لم يجد عناءً في بيان أن مثل هذا الإلغاء السياسي للدين لا يؤدي كذلك إلى فقدان الدين لهيئته على حياة الأفراد الخاصة. يقرر ماركس هذا الأمر في صفحات *المسألة اليهودية* بوضوح: الدولة في شكلها الخاص، في النمط الخاص بجوهرها، الدولة كدولة، تتحرر من الدين بتحرير نفسها من دين الدولة، أي بوصفها دولة لا تقرّ بأي دين، وإنما على العكس، بتأكيد ذاتها بوصفها دولة فقط. إن التحرر السياسي من الدين ليس هو التحرر التام والمطلق من الدين، لأن التحرر السياسي ليس هو الشكل التام والمطلق للتحرر الإنساني.

ثم يضيف: «إن محدودية التحرر السياسي تتضح حالاً في هذا الواقع، وهو أن الدولة يمكن أن تحرر نفسها من حاجز دون أن يتحرر منه الإنسان واقعياً، ذلك أن الدولة يمكن أن تكون دولة حرة من دون أن يكون الكائن الإنساني حراً..... الدولة يمكن إذن، من هنا، أن تحرر نفسها من الدين، حتى إذا لم تكف الغالبية العظمى عن أن تكون ديناً لكونها وجودات دينية على نحو خاص»<sup>(51)</sup>.

ويختتم بالقول: «إن انقسام الكائن الإنساني إلى إنسان عام وإنسان خاص، وانزياح الدين من حقل الدولة إلى المجتمع المدني، ليس مرحلة في التحرر السياسي، بل اكتماله، هذا التحرر لا يلغي تدين الإنسان الواقعي، ولا يسعى إلى ذلك أيضاً»<sup>(52)</sup>.

بناءً عليه، وخلافاً لباور، لا يعدّ إزاحة دين الدولة تحرراً كاملاً غير منقوص، إذا لم نحذف الدين الخاص بالفرد، الذي هو علامة الانقسام

الحقيقية، ويرى ماركس أن النزاع في حياة الإنسان والانقسام يظل قائماً بوصفه معتقاً لدين خاص يجد نفسه في حالة تعارض مع وجوده كمواطن، الذي يتأسس أصلاً كما يفيدنا على الانقسام الواقعي-الديني بين الدولة السياسية الحديثة والمجتمع المدني. هكذا، إذا قبلنا بهذا الافتراض، فإنما ننحاز إلى الاعتقاد بأن كل حجج ماركس وافتراضاته تقوم على فكرة أن بقاء الدين والمعتقدات الدينية في حياة الإنسان عموماً والفرد الخاص، تقابل على الدوام انقساماً واقعياً في الوجود تكشف عنه وتعززه، من هذه الزاوية يشرح كالفيز موقف ماركس الأخير بالقول: «إن الإنسان يضيع هنا ضياعين، أولاً، لأن له ديانة خاصة منفصلة عن وجوده السياسي، وثانياً وخاصة لأنه بسبب هذا الدين الخاص يعيش حياتين. إنه غير منسجم مع نفسه. إنه يعيش حياة علوية بقواعد أرضية، في عالم أرضي بالضرورة، فهو إذن لا يختلف من هذه الناحية عن الدولة المسيحية... فالدولة تظل إذن دينية ما ظلت الدولة والدين الخاص قائمين معاً»<sup>(53)</sup>.

إن ما يسمى بالتححرر السياسي، وفي قول آخر بعلمنة الدولة - طبقاً لماركس - ليست إلا أثر الثورة البورجوازية في الأزمنة الحديثة، وأثرها على الدين، وبصورة أكثر تحديداً على الشكل التقليدي للعلاقات بين الدين والمجتمع. لقد أدت إلى الفصل المتعاضم بين الدولة السياسية والحياة الخاصة، حيث يجب أن تكون الأخيرة حقلاً مفتوحاً للمصالح المتنافسة، المتحررة من الامتيازات، التي لا تعدو الدولة أن تكون على الأقل من الناحية النظرية، ناظمة لها على نحو حيادي. وماركس في نقده هذا لا يقف عند حد هذا الحكم الصوري، ووفقاً للنموذج الحيادي الذي تعلنه عن نفسها. عندئذ يمنح هذا النقد للدولة دلالة أكثر التصاقاً بالمصالح المادية والاجتماعية، ويوضح أن دولة المجتمع البورجوازي ليست في الواقع إلا ناظمة لمصالح الطبقة السائدة في هذا المجتمع، وأكثر من ذلك هي في حقيقة دورها أداة سيطرة بيد الطبقة المهيمنة، ونعني الطبقة البورجوازية، وحينئذ تفقد صفتها الحيادية المزعومة.

## الهوامش :

- (1) انظر: فرانسوا شاتيليه، بيير غريوليه، *تاريخ الأيديولوجيات، الجزء الأول: العوالم الإلهية حتى القرن الثامن عشر*، ترجمة أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق 1997، ص 248.
- (2) انظر: إلياس شوفاني، *الموجز في تاريخ فلسطين السياسي حتى سنة 1949*، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 1996، ص 134.
- (3) فرانسوا شاتيليه، بيير غريوليه، المرجع السابق، ص 253.
- (4) Engels (F.), «On the History of Early Christianity», *On Religion*, ... P. 313.
- (5) د. إلياس شوفاني، المرجع السابق، ص 141.
- (6) Engels (F.), «Bruno Bauer and Early Christianity», *On Religion*, ..., p. 194.
- (7) د. إلياس شوفاني، المرجع السابق، ص 143.
- (8) فرانسوا شاتيليه، بيير غريوليه، المرجع السابق، ص 263.
- (9) د. إلياس شوفاني، المرجع السابق، ص 143.
- (10) فرانسوا شاتيليه، بيير غريوليه، *تاريخ الأيديولوجيات، ج 1*، المرجع السابق، ص 258، 259.
- (11) فرانسوا شاتيليه، *تاريخ الأفكار السياسية*، ترجمة د. خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت 1984، ص 42.
- (12) فرانسوا شاتيليه، *تاريخ الأفكار السياسية*، المرجع السابق، ص 43.
- (13) المرجع نفسه، ص 46.

- (14) هيرمان راندل، *تكوين العقل الحديث*، الجزء الأول، مرجع مذکور، ص 46.
- (15) بيير فرانسوا مورو، *هوبس: فلسفة، علم، دين*، ترجمة أسامة الحاج المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993، ص 106.
- (16) جون لوك، *رسالة في التسامح*، ترجمة منى أبو سنة، مراجعة مراد وهبة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1997، ص 24.
- (17) جورج بوليتزر، *فلسفة الأنوار*، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت 1974، ص 29.
- (18) انظر: ولتر ستيس، *فلسفة هيغل*، مرجع مذکور، ص 569.
- (19) فرانسوا بيرو، *الضياح والمجتمع الصناعي* مرجع مذکور، ص 5-6.
- (20) برنار بورجوا، *فكر هيغل السياسي*، ترجمة الأب الياس زحلاوي، وزارة الثقافة، دمشق 1981، ص 23.
- (21) انظر: جان هيبوليت، *مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل*، ترجمة انطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق 1969، ص 33.
- (22) انظر: جان هيبوليت، المرجع السابق، ص 34-35.
- (23) برنار بورجوا، المرجع السابق، ص 43.
- (24) انظر: برنار بورجوا، المرجع السابق، ص 58-59.
- (25) انظر: برنار بورجوا، المرجع السابق، ص 60.
- (26) انظر بهذا الخصوص: عبد الرحمن بدوي، *فلسفة الدين والتربية عند كانط*، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص 60.
- (27) جان هيبوليت، *دراسات في ماركس وهيغل*، مرجع مذکور، ص 136.
- (28) برنار بورجوا، المرجع السابق، ص 61.
- (29) ف. هيغل، *مختارات*، ترجمة إلياس مرقص، الجزء الثاني، الطبعة الثانية 1989، طبعة خاصة، د. م.، ص 159.

(30) Marx (K.), «Leading Article in No. 179 of Kolnischezeitung», in MECW, Vol. 1,....., P. 200.

(31) Ibid, p 199.

(32) Ibid, p. 199-200.

(33) Marx (K.), *On the Jewish Question*, in MECW, Vol. 3, trans. J. Cohen, published by Lawrence & wishart, -Progress Publisher, London-Moscow 1975, p,p 156-157.

(34) Marx (K.). Engels, F., *The German Ideology*, in MECW, Vol. 5,...., P. 180.

(35) Marx (K.), *On the Jewish Question*, ...., p. 150

(36) Marx (K.), *Contribution of the Critique of Hegel's Philosophy of Law*,... , P. 6.

(37) Marx (K.), «Leading Article in No. 179 of Kolnischezeitung», ...., P.189.

(38) باور - ماركس، حول المسألة اليهودية، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت د.ت، ص. ص 51-71.

(39) انظر براين تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1981، ص ص 10/9.

في المسألة اليهودية يستخدم ماركس مصطلحات بتنوع شديد ليشير إلى مختلف ظواهر الاغتراب في المجتمع الحديث مثل:

Division or cleavage. الفصل والانفصال. (*Trennung*) Divorce or separation  
 (spaltung) الانقسام. Separation or withdrawal. العزل أو الانشقاق  
 أو الفصل. Spoil, Corrupt. (*Verderben*) الفساد، التفسخ.

Lose and alienate oneself ( *Sich Selbst verlieren, Veraussern* ) الفقدان-التخارج  
 الاغتراب الذاتي. Isolate and withdraw oneself into oneself. (*Sich isolieren und auf sich*)  
 (*Zuruckziehen*) العزلة وانسحاب نفسه إلى نفسه أو الإرتداد إلى الذات بالتقوقع.

Externalize, Aliente (*Ausserlich Machen*) التخارج والاغتراب.  
 Destroy or disintegrate all the ties of man with his species  
 (*Alle gattungsbande des menschen zerrissen*) تدمير أو تمزيق جميع صلات الإنسان مع جنسه.

Dissolve the world of man into a world of atomistic individuals  
 (*Die menschen . welt in eine welt atomistischer Individuen auflösen*)  
 الأفراد الذريين المتأفرين. انظر: P73، Mesza'ros (I), *Marx's Theory of Alienation*,

(40) انظر: رسالة ماركس إلى ر. ف ايننكوف تحت عنوان: حكم ماركس على برودون، ملحق بكتاب بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت 1981، ص 177.

(41) انظر: ماركس، الحرب الأهلية في فرنسا، المختارات في أربعة أجزاء، الجزء الثاني، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1987، ص 171.

(42) Marx (K.), Engels. F, *The Holy Family*, ....., P.P. 111 – 113.

(43) Marx (K.), *On the Jewish Question*, ....., P. 151.

(44) Marx (K.), *Contribution to Critique of Hegel's Philosophy of Law, Introduction*, in MECW, Vol. 3, ....., p 176.

(45) Marx (K.), *On the Jewish Question*, .... P. 155.

(46) Ibid. p. 154.

(47) Ibid. p. 155.

(48) لنلاحظ أن استخدام ماركس لمصطلح Civil Society يعني به في الوقت ذاته المجتمع المدني والمجتمع البورجوازي.

(49) Marx (K.), *On the Jewish Question*, ....., P.P. 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168.

(50) Marx (K.), *Contribution of the Critique of Hegel's Philosophy of Law*, ....., P. 31 - 32.

- انظر كذلك: هنري لوفيفر، *ما الحد؟*، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص 16.

(51) Marx (K.), *On the Jewish Question*, ....., P.P 151, 152.

(52) Ibid, P. 155.

(53) جان إيف كالفين، *تفكير ماركس: نقد الدين والفلسفة*، مرجع المذكور،

ص 86.



## الخاتمة

---

### مصائر الدين

إن نقد ماركس للدين سابق على نقده للسياسة، وهذا الأخير سابق على نقده للاقتصاد السياسي. ولكن كل نقد إنما كان يقود إلى الآخر ويتضایف معه، وأفق هذا النقد النهائي هو الانعتاق الشامل للإنسان ونهاية أشكال الاغتراب في حقول الوعي (الدين) والسياسة (الدولة) والاقتصاد (الملكية الرأسمالية) أخيراً.

لم يقتصر ماركس على المناداة بالحرية الفردية المطلقة، ولم يكف عند حد تمجيد الاجتماعي الشامل، إنه يرتقي بهذا التعارض أو التناحر، الذي يعد وجهاً للصراع بين الليبرالية والاشتراكية راهناً، باتجاه عد أحدهما شرطاً أصيلاً لتحقيق الآخر وذلك باسم الإنسان الكلي المنسجم والتحرر الإنساني التام. ماركس حافظ على هذا المقصد باتساق حتى آخر نصوصه. فالتحرر الإنساني يصبح كاملاً، فقط، عندما يكون الإنسان قد أدرك قواه الخاصة ونظمها كقوة اجتماعية، ومن ثم لا تعود تنفصل على نحو تعارض حريته الفردية في شكل السلطة السياسية.

يحتاج ماركس إلى البرهان أن ثنائية الوجود، الخاص - العام، المجتمع المدني - الدولة، تدل على محدودية التحرر السياسي. إن بقاء الدين في حياة الفرد هو علامة على تلك المحدودية وأنه يقوم عقبة أمام جذرية التحرر الإنساني الشامل، وعليه فإن التحرر السياسي بحد ذاته تناقض، والدولة

الحديثة المتحررة سياسياً من الدين غير مؤهلة من الناحية الموضوعية لحذف الوعي الديني جذرياً.

والحال أن التحرر الإنساني التام يعادل التحرر من الأسس المادية، للحقيقة الزائفة، أنه تحرر، على نحو لا ينفصل، من الأسس والشروط المادية للاستغلال الواقعي، فمطالبة الإنسان بالتخلي عن الأوهام تعني المطالبة بالتخلي عن وضع يحتاج إلى الأوهام. من هذه الناحية لا تعود النظرة إلى إلهاد ماركس كمجرد تعبير عن قناعة صميمية شخصية تتعلق بإنكار الماوراء أو نفي الخالق فحسب، إنه أكثر من ذلك يطرح مشاكل عملية سيكون البحث فيها وثيق الصلة بعملية التحول الاجتماعي الشامل. وخلافاً لـ غارودي يمكن عدّ الإلهاد في هذا السياق مكوناً ضرورياً من مكونات التغيير التاريخي المرتقب<sup>(1)</sup>.

لا يحسن بنا بهذا الخصوص، إذا ما قبلنا بالافتراض السابق أن نضع ماركس إلى جانب كبار هراطقة التاريخ وعلى مستوى واحد. ومع هذا يظل هاماً أن نسجل في هذه البداية تحفظاً يستقيم في الأساس مع منظور ماركس العام، إذ ليس من المجدي، بل من النافل أن نعمد إلى اختزال نبوءة ماركس بصدد مصائر الدين إلى عامل وحيد من عواملها، أو مبدأ يتيم، بأن نعلن مثلاً أن حذف التصورات الدينية، والأيدولوجية عموماً، رهن مباشرة بهذا السبب دون آخر، كأن يكون اقتصادياً أو سياسياً أو حتى نفسياً.

إذ ذلك، ما الذي يحدث للدين؟ هل ينتهي الأمر به إلى الفناء؟ ماركس وإنفلز كانا يتبأن بذلك، بيد أن آراءهما في أسباب هذا الفناء وشروطه لم تكن ثابتة، نمطية أو اختزالية، أحادية الاتجاه.

إن الدين ليس جوهرًا فطرياً متأصلاً في طبيعة الإنسان، الذي هو في تعريف ماركس كائن اجتماعي أساساً، والدين بالنسبة إليه هو شكل من أشكال الوعي المنبثق عن الوجود الكلي لهذا الكائن الاجتماعي. ولهذا فهو محمول عليه ذو طابع تاريخي ونسبي، تنتفي الحاجة إليه بانتفاء المحددات

الواقعية والركائز المادية لهذا الوعي، أي بإلغاء الحواجز الحقيقية التي أوجدت مثل هذه الحاجة. من هذه الناحية درس ماركس أشكال الوعي عموماً في علاقتها بظروف الإنتاج والتبادل الاجتماعيين: ووجد أن الدين وكل أشكال الوعي والميتافيزيقا والبقية الباقية من أشكال الأيديولوجية، تنشأ وتتطور بتطور الإنتاج المادي للبشر وعلاقاتهم المادية، إنها وثيقة الصلة بسلوكهم المادي. هذا التصور الذي يفسر تكوّن الأفكار وسيرورة نموها انطلاقاً من الممارسة المادية، ربما ينتهي بنا إلى الاستنتاج أنه ثمة تبعية مطلقة لأشكال الوعي عموماً للأسس المادية والشروط التي انبثقت عنها؟

بيد أن ماركس بالمقابل يعترف بالاستقلال النسبي لتلك الأنماط من الوعي، وبخاصة الديني، الذي قد يظل حتى بعد زوال الأسس المادية التي أنتجته لفترة من الزمن. الفكرة المركزية تشير هنا إلى أن البشر الذين ينتجون وعيهم بذاتهم وعالمهم في معطى مادي، اجتماعي لا تدعو إلى اعتبار كل الظواهر الإنسانية تابعة على نحو ميكانيكي للاقتصاد، وأن أي تعديل في الوضع الاقتصادي يستتبعه مباشرة تبدل في التظاهرات الفوقية للنشاط الإنساني «فالواقع الاقتصادي والمعطيات الاقتصادية تشكل الأساس والمعطيات العملية والحدود الواقعية لكل عمل إنساني، فردياً كان أم اجتماعياً، والقول بأن المعطيات الاقتصادية تشكل الأساس يعني في الوقت نفسه أن الحياة الإنسانية لا تردّ إلى حتمية اقتصادية مبتذلة، إنما تفعل فيها متعديّة إياها في كل حين»<sup>(2)</sup>.

فماركس، الذي غالباً ما يُتهم بالحتمية الاقتصادية، وهو اتهام لا يمكن أن يؤخذ على محمل الجدّ، لأنه «أنكر باستمرار النظر إلى الشروط والمطالب الاقتصادية، على أنها القوى الدافعة التاريخية الوحيدة. وعلى الرغم من أنها في التحليل الأخير أساسية، أنكر كذلك وجوب أن تُعزى كل حركة تاريخية وكل حدث سياسي وكل فكرة فلسفية إلى العمليات الاقتصادية مباشرة»<sup>(3)</sup>. من جانب آخر، فإن مفهوم النشاط الإنتاجي، الذي عني به ماركس بوجه خاص، وهو الفعل التاريخي الأول للإنسان الذي من

خلاله يحقق حاجاته لا يعني البتة، كما يفهم عادة بتبسيط واختزال شديدين، الإنتاج الاقتصادي فحسب. من هنا لا يمكن لأي وجهة نظر ميكانيكية أن تمل هذا الفعل المعقد. والتصور الديالكتيكي الذي نجده في كتابات ماركس وإنغلز عن تلك العلاقة بين التصورات النظرية والأفكار وبين أسسها المادية، يتنافى تماماً مع الحتمية الآلية، التي أشيعت بهذا الصدد على نحو خاطيء. فالتصور الأخير ينزع أولاً إلى الفصل التعسفي بين الحدين بين السبب والنتيجة، ويضعهما في حالة تقاطب أو تقابل مطلق، أحدهما إزاء الآخر دون علاقة مبدئية، دون أية إمكانية تفاعل، لينتهي أخيراً إلى تأكيد تلك العلاقة من الخارج، من فاعل خارجي، في صيغة تبعية مطلقة لحد تجاه الآخر.

إذن، لن يكون هنالك فناء فوري، وعلى نحو تلقائي للوعي الديني، الذي قد يفقد مبررات وجوده المادية. مثل هذا الطور أبعد حداً من أن يتكهن به ماركس، الذي يلاحظ أن زوال الدين، ليس مجرد عاقبة مباشرة للتحويلات الاجتماعية، أو كمعلول آلي لها. لقد أحجم، كما تشير معظم نصوصه، عن التنبؤ مباشرة وبدقة، بالدرجة التي ستتلاشى عندها الحاجة نهائياً إلى الدين، ولم يقدم على تحديد الزمن الذي يصبح فيه الوعي الديني، كوعي أنطولوجي، وكانعكاس مفهومي للعالم، أمراً عقيماً وناضلاً. من جانب آخر لم يخفق في الإشارة إلى ملامح إمكانية نشوء أنظمة جديدة من الوعي الأخلاقي والجمالي والفلسفي كبدائل عن تلك.

كانت علوم الأناسة التاريخ والفلسفة قد أظهرت لماركس من قبل أن الدين هو من اختراع الإنسان، وقد تمسك ماركس بوجهة النظر التقليدية هذه وقبل بها، مبيناً أن الدين هو منذ البداية وعي التعالي المتسامي الناتج من ضرورة واقعية. فقد سبق أن برهن فويرباخ على أن العالم الديني، ليس سوى الانعكاس الوهمي للعالم الأرضي، الذي لا يظهر عنده إلا في صيغة مجردة. ولكن كيف ذلك، وعلى أي نحو؟ هذا السؤال ظلّ دون جواب لدى فويرباخ، وحتى بالنسبة لبقية المنظرين الألمان. كيف حدث هذا الفصل

الحتمي بين الانعكاس المفهومي للعالم والأصل الموضوعي له، وعبره تسلل الوعي اللاعقلاني عموماً والدين بصورة خاصة، بحيث استسلم الواقع الموضوعي والإنساني أمام تصورات الماوراء، المؤقنمة في مثل هذه الحالة. لقد اهتم فويرباخ بالشروط النفسية والأنثروبولوجية للدين والوعي الديني. في حين أن ماركس انصرف إلى دراسة الشروط المادية والاجتماعية على نحو خاص، التي تولد الحاجة إلى الدين ولقد اهتم بأوضاع الذات والشروط الواقعية التي تحملها على إنتاج ذاتها وعالمها على شكل مقلوب أو زائف. فالطريق الذي يمضي من الواقع إلى الوهم، يجب أن يكون في حقيقته وطبيعته أكثر من مجرد حدث نفسي أو أنتروبولوجي. إنه أبعد من ذلك اجتماعي اجمالاً، وهو يبقى كذلك ما بقي الإنسان، الذي ينتج تلك الشروط، ويحوّلها إلى حدّ كبير، وبدت أنها خرجت من سيطرته حتى صار هو تابعاً لها وضحية للقوى التي أنتجها بنفسه، بحيث ما عاد في مقدوره تنظيمها وضبطها أو السيطرة عليها، يقول ماركس: «في الدين يحوّل الناس عالمهم التجريبي إلى مجرد وجود متصوّر، مُتخيل، يُجابههم كواقع غريب. ولا يجوز هنا -برأي ماركس- تفسير هذه الحقيقة انطلاقاً من المفاهيم.. بل من مجمل نمط وجود الإنتاج والتعامل الاجتماعيين القائم»<sup>(4)</sup> في العالم الواقعي، الذي نجده في أية مرحلة للتطور الديني.

وفقاً لهذا المنظور وجد بليخانوف «أن العبادة الطوطمية تدل بوضوح على أنه بالنسبة لتصور الهمجيين للعالم ليس هناك خط فاصل بين ذواتهم وبين الحيوانات، وهذا يشرح لنا بالتالي لماذا كانوا يتصوّرون آلهتهم بصورة أساسية على هيئة حيوانات. لقد أخطأ الفيلسوف الإغريقي انكسانوفان Xenophanes برأيه، عندما قال: بأن البشر عادة يخلقون آلهتهم على شاكلتهم، يتخيلونهم على صورتهم، ففي البداية خلق البدائي إلهه على شكل حيوان. الإنسان-شبيه الإله، ظهر لاحقاً كنتيجة لنجاحات الإنسان الجديدة في تطوير قواه المنتجة»<sup>(5)</sup>.

وبالطريقة ذاتها يمضي الماركسي الروسي في تفسير تفسخ المذهب

الطوطمي، نتيجة للتغيرات في الشروط المادية للحياة الإنسانية. أي بسبب نمو القوى المنتجة لدى الإنسان البدائي وسيطرته على الطبيعة مما أحدث تغييراً مكافئاً، في وضعه بالنسبة إلى الطبيعة، وفي طبيعته بالذات أيضاً. عندئذ أخذت أفكاره عن العالم المحيط به تتغير، مما ترتب عليه تعديلاً حاسماً في مفاهيمه الدينية. على اعتبار أن البشر إذ يطورون إنتاجهم المادي وعلاقاتهم المادية، فإنهم يحولون فكرهم ومنتجات فكرهم من مفاهيم وتصورات على السواء مع هذا الواقع، الذي هو خاصتهم، كما يشير ماركس. لقد شعر الإنسان الآن بتفوقه على الطبيعة والحيوان ورسم خطأ فاصلاً بينه وبينها، نجمت عن ذلك علاقة استبدادية بين الإنسان من جهة، والحيوان والطبيعة المحيطة به عموماً.

في درجة محددة من تطور المجتمع الإنساني وتعقد علاقاته المادية، تتطور الأفكار الدينية لدى الإنسان، هنا نجد مجدداً لدى ماركس الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الديني **Social Being here To Determined Religious Consciousness**. يتقدم ماركس في الاتجاه ذاته في التاريخ لنشوء مفاهيم الإنسان المجردة عن العالم وتطورها في صيغها النمطية، الميتافيزيقية والدينية، وتعليلها انطلاقاً من تطوره الحياتي الواقعي. وفي شروط وحدود معينة ومستقلة عن إرادته، يظهر الاعتقاد بالتصورات الشمولية والمفاهيم المطلقة، التي يسقط من خلالها الإنسان صورته على نحو مجرد ومثالي، ليصبح أقتنوماً لا يعود بعده باستطاعته إلا أن يستلب لقدرته الكلية. هكذا هو الحال مع الوعي الديني الذي يجرد الإنسان المحسوس والطبيعة المادية من كل مضمون، ومن كل واقعيتهما، ومن ثمّ يحول هذان الموجودان الواقعيان إلى شبح إله أو تصور مجرد كذات مطلقة، لترتد ثانية وتعود لتنتج الإنسان والطبيعة من فيضها.

يفترض ماركس لهذه الطريقة في أقنمة المفاهيم والتفكير، جذراً اجتماعياً وتاريخياً، وهو الشرط الذي أتاح للخيال البشري إمكانية الانفصال عن واقع الممارسة والاستقلال عنها، بالقول: «لا يصبح تقسيم

العمل حقاً كذلك وبالفعل، إلا منذ اللحظة التي يظهر فيها تقسيم للعمل المادي والذهني. وبدءاً من تلك اللحظة فصاعداً يستطيع الوعي أن يُطري ذاته فعلاً ويتباهى بأنه شيء آخر مختلف عن وعي الممارسة القائمة، بأنه فعلاً يمثل شيئاً ما دون أن يمثل شيئاً فعلياً. إن الوعي هو من الآن فصاعداً في وضع يستطيع أن يحرر ذاته من العالم، وأن يشرع في تكوين النظرية المحضة، اللاهوت، الفلسفة، الأخلاق... إلخ»<sup>(6)</sup>.

كان لتقسيم العمل الاجتماعي إلى المادي والذهني في تاريخ الإنسان، على وجه الدقة، هي الفجوة التي أدت منها إلى استيعاب الواقع استيعاباً وهمياً معكوساً، وولدت لدى الإنسان ورسخت الاعتقاد لديه بسيطرة القوة الخارقة، نعني المفاهيم المؤقنمة المجردة، على الفرد والعالم. وبالتالي حُجبت عنه إمكانية رؤية الجذور الأرضية لتلك التصورات والأفكار الكلية بعد أن اتخذت مظهر الكائنات المفارقة التي تسود العالم. لقد انبجس الوعي الديني من هذا الانقسام والتناقض القائم في الواقع عينه، واستمر بفضل.

حاول إنغلز تالياً توضيح ذلك إجمالاً بالقول: أيّاً كان الدين، فليس سوى انعكاس خيالي للقوى الخارجية في عقول الناس، التي تهيمن على حياتهم اليومية، إنه انعكاس تتخذ منه القوى الأرضية شكل قوى خارقة، فوق طبيعية. في بداية التاريخ كان انعكاساً لقوى الطبيعة بالدرجة الأولى، التي مضت في سياق التطور التالي عبر التجسيديات الأكثر تنوعاً وتعديلاً عند الشعوب المختلفة... لكن سرعان ما ظهر إلى جانب القوى الطبيعية مفعول القوى الاجتماعية، التي تجابه الإنسان بقدرته مكافئة من الغربة والغموض في البداية، كالتى للقوى الطبيعية ذاتها، وتهيمن عليه بنفس الضرورة، التي تبدو وكأنها طبيعية. إن الصورة الفرائبية الخيالية، التي انعكست فيها القوى السحرية للطبيعة. بداية، اكتسبت في هذه اللحظة نسباً اجتماعياً، وأصبحت ممثلة لقوى التاريخ، وفي مرحلة تالية من التطور انتقل معظم الأنساب الطبيعية والاجتماعية للآلهة المتعددة إلى إله واحد كلي القدرة، الذي ليس سوى انعكاس لإنسان مجرد. هكذا نشأت الوحدانية،

التي كانت من الناحية التاريخية آخر نتاج للفلسفة اليونانية المتأخرة المبتذلة، وجدت تجسيداً لها في الإله القومي اليهودي الصريف، يهوه Jehovah. بهذا الشكل الملائم القابل للتكييف كونياً، يستطيع الدين أن يستمر في الوجود، كشكل مباشر، شعوري، لعلاقات البشر تجاه القوى الطبيعية والاجتماعية الغريبة، التي تهيمن عليهم، ماداموا مستمرين تحت سيطرة هذه القوى»<sup>(7)</sup>.

ما يعد به ماركس من وراء تحليله هو تأكيد أن الركائز المادية للحقيقة المقلوبة للدين، تظل قائمة ما بقيت العلاقات الاقتصادية والاجتماعية للاستغلال الاجتماعي قائمة. والتحرر السياسي، غير المكتمل، في المجتمع البورجوازي، ما يزال يحتفظ بتلك الشروط، التي تتيح إنتاج الأوهام المثالية والتصورات الزائفة عن حياتهم الواقعية، وبالتالي تقنّع في آن علاقات التمزق والسيطرة القائمة. ووجود هذه الأسس المادية من حيث هي واقع فعلي، وكذا أنماط الوعي الزائف من حيث هي شكل نظري عن هذا الواقع، يناقض الحرية، أو على الأصح يحولّها إلى مظهر للحرية. ويجردها من كل مضمون وواقعية.

يسير تحليل إنغلز، كما هو شأن ماركس، في الاتجاه ذاته، فكثيراً ما نجد «أن الناس في المجتمع البرجوازي تسيطر عليهم الشروط الاقتصادية التي خلقوها بأنفسهم ووسائل الإنتاج التي صنعوها بأنفسهم، كقوة غريبة. وهكذا يظلّ قائماً الأساس الفعلي للانعكاس الديني للواقع. ومعه يظلّ باقياً انعكاسه الديني»<sup>(8)</sup>.

على هذا النحو يتوصل ماركس إلى مقارنة تكاد تماثل في سيرورة آليات السيطرة والتعالى، التي من خلالها تحقق السلعة احتلالها الكلي للحياة، وتكتسي قدرة كلية لا تمتلكها بحد ذاتها، وهو ما يسميه بالتصنيع أو الصنمية Fetishism. وبين الصنم الديني «لوثن». والحال أن الوثن الديني يفصح عن ذاته على نحو يتخذ شكل سلطة كلية القدرة يفتقدها بالذات في الحقيقة، إنه يمتلك السلطة ليس في العالم الواقعي بل في العالم المثالي،



عالم الوهم الديني. ولا يمكن لتلك السيورة أن تكون خلاف ذلك في ظل حدود التنظيم الراهن للإنتاج والعلاقات الاجتماعية «مثلما يخضع الإنسان في عالم الأديان لسيطرة نتاج دماغه هو، كذلك يخضع في الإنتاج الرأسمالي، لسيطرة نتاج يده بالذات»<sup>(9)</sup>.

خلاصة موضوعة فيتشية السلعة، تتمثل برأي ماركس، في المظهر الزائف الذي يتخذه منتج إنساني ما، ومن خلاله يستقل عن خالقه ليمتلك قيمة أو قدرة بذاته ولذاته بمعزل عن العمل المبذول فيه. أي يحجب في هذه العملية مصدره الكائن في العلاقات الواقعية بين الأشخاص. وغموض هذا الشكل هو «مرآة تعكس للناس الطابع الاجتماعي لعملهم هم كطابع شيئي لمنتجات العمل ذاتها، كخصائص اجتماعية فطرية للأشياء المعنية، ولذا فإن علاقات المنتجين الاجتماعية مع العمل الإجمالي تبدو لهم كذلك علاقات اجتماعية بين أشياء خارجة عنهم، وبفضل هذا تصبح منتجات العمل بضائع، أشياء حسية وعصية على الإدراك في آن معاً، أو أشياء اجتماعية...» ويضيف ماركس: «وما ذلك سوى علاقة اجتماعية محددة بين الناس أنفسهم، تلك العلاقة التي تتخذ في أعينهم شكلاً خيالياً للعلاقات بين الأشياء. وفيما لو توخينا إيجاد شبيه لهذا الأمر لكان علينا أن نتوغل في المجالات الضبابية لعالم الدين فهنا تبدو منتجات الدماغ البشري كائنات مستقلة لها حياتها الذاتية وعلاقات محددة مع الناس ومع بعضها بعضاً. وهذا ما يحصل أيضاً لمنتجات الأيدي البشرية في عالم البضائع. إنني أسمي هذا بالصنمية، التي تلازم منتجات العمل ما إن يتم إنتاجها كبضائع، التي لا تتفصل بالتالي عن الإنتاج البضاعي»<sup>(10)</sup>.

لا يخلو هذا التماثل بين الصنم السلعي والوثن الديني من وجود فوارق هامة، ويلاحظ كون G.Cohen ذلك، منوهاً في كتابه نظرية التاريخ لدى كارل ماركس بأنه في الفيتشية الاقتصادية هنالك هوة واسعة بين الواقعي والظاهري. الذهن يسجل الفيتش، الصنم، أنه لا يخلقه، كما هو حالة الصنم الديني.. كذلك الوثن الديني لا يمتلك القدرة الظاهرة، التي

يبدو وكأنه يمتلكها. أما الفيتش الاقتصادي فيمتلكها. الوهم يتأتى من أنه يمتلك القدرة على نحو متصل فيه، ملازم له ومن طبيعته، بينما هو يمتلكها في الواقع نيابة، بوساطة الإنتاج المادي»<sup>(11)</sup>.

كان على ماركس بعد أن أظهر ذلك التوازي المدهش في سيرورات الهيمنة بين الصنم البضاعي والوثن الديني، أن يشخص ويحدد على نحو نموذجي، وعلى مستوى آخر المواءمة بين شكل اقتصادي معين ودين من الأديان، إذ لا يمكن إنقاذ تلك الأطروحة من حيث الأهداف المنهجية والعملية، إلا باللجوء على نحو خاص صوب الواقع التاريخي. إن الحفاظ على تماسكها المنطقي واتساقها يتم بإقامة البرهان على صلاحيتها العلمية والتاريخية، باكتشاف أن جذور الوهم الديني الأصلية تظل قابضة في الشروط التي تؤول إلى الاستغلال والتفاوت، وإن اختلفت الأحوال. في المجتمع الرأسمالي تثبت عاهة الوهم وترسخ، حيث زمن الإنتاج القائم على الفوضى وعسف مصادفات القوى الغريبة المنفلتة في مجاهل الاقتصاد البضاعي، التي تسيطر على الفرد وتخضعه، تهدده وتطحنه. هنا يعيش مجدداً وجوداً دينياً، ونراه يتعزز لديه الاعتقاد والوهم بقوى خارقة والإيمان بفاعلية سيرورتها ووطأتها، التي تهيمن على الناس. والحق تبدو تلك المحاولة معبرة حين يعمد ماركس إلى إيجاد تلك المواءمة بين الإنتاج البضاعي وبين بعض المكونات أو المركبات المعتقدية لدين من الأديان، لكن على النقيض من طريقة ماكس فيبر ومحدداته النموذجية في جعل الأخلاق البروتستانتية علة الرأسمالية وروحها. يقول ماركس: بالنسبة لمجتمع منتجي البضائع، حيث تتلخص علاقته الإنتاجية الاجتماعية العامة في أن المنتجين يعتبرون عملهم بضائع، وبالتالي قيماً، وحيث تقف أعمالهم الخاصة بهذا الشكل الشيثي تجاه بعضها بعضاً كعمل بشري متجانس، بالنسبة لهذا المجتمع يكون شكل الدين الأكثر ملائمة هو المسيحية بعبادتها للإنسان المجرد، ولا سيما في مظاهرها البرجوازية كالبروتستانتية والربوبية... إلخ»<sup>(12)</sup>.

علاوة على ذلك، إذا كان ثمة روح للرأسمالية فإننا نفهم من إشارات ماركس، أن الروح اليهودية هي في المحصلة روح الرأسمالية، وتعليل ذلك أن إله اليهودي المطامع هو المال طبقاً لماركس، وأن اليهودية لم تبلغ كمالها إلا في المجتمع البورجوازي، على الرغم من أن البورجوازية لم تتضج وتبلغ ذورتها إلا في العالم المسيحي الأوروبي، وبحسبانه فإن «المسيحية التي انبعت من اليهودية. قد عادت ثانية لتندمج في اليهودية» إنه امتصاص ثانٍ للمسيحية في اليهودية «في البدء، المسيحي كان اليهودي منظرًا، من هنا اليهودي هو المسيحي العملي، والمسيحي العملي عاد يهودياً ثانية»<sup>(13)</sup>. لقد أصبحت الروح العملية لليهودية، الروح العملية للأمم المسيحية، وبذا حرر اليهود أنفسهم بقدر ما أصبح المسيحيون عملياً يهوداً في المجتمع البورجوازي، الذي تهوّد بقوة المال العالمية، وبهذا المعنى يعدُّ ماركس التحرر الإنساني لليهودي بالنتيجة تحريراً للمجتمع من يهوديته.

في مرحلة ثانية من محاكمات ماركس بشأن مصائر الدين نصل إلى النظر في الشرط المعرفي لظاهرة الوعي الديني. ومن هذه الناحية فإن نبوءة ماركس لا تثير مشاكل اجتماعية تاريخية فقط، وهو لم يقتصر على النظر إلى الوهم الديني في شرطه الاجتماعي والتاريخي فحسب، بل رفض من هذه الزاوية الرصد الاختزالي والميكانيكي للظاهرة الدينية، كما أسلفنا. لقد كان أمراً مفروغاً منه، وفقاً لأعرق تقليد عقلاني، بالنسبة لكبار مفكري التاريخ والوضعية كوندراسيه، سان سيمون، أوغست كومت وآخرين، بأن العقيدة الدينية كانت بديلاً عن المعرفة العلمية الموضوعية، وأنها كانت محاولة بدائية للإجابة عن الأسئلة التي كانت تشغلهم عن أنفسهم والعالم وبدوا إزائها عاجزين عن تفهمها والإجابة بصورة صحيحة، دون أن يدركوا عجزهم هذا. ومن هذا المنطلق اعتقدوا أن الوعي الديني سيزول تلقائياً ما أن يُجاب به المعرفة العلمية الموضوعية، بحيث تتبدد الأوهام الأسطورية والتصورات اللاعقلانية أمام انتشار المعرفة العلمية ومنتجاتها. هكذا يتوصل هؤلاء إلى مقارنة الدين بالعلم من حيث هما منظومتان، مستقلتان

ومختلفتان - تتقاسم الأولى مع العلم وظيفته في فهم الطبيعة والعالم، كلما ازدادت فاعلية إحداهما قلّ أثر الأخرى وانحسر. لكن هل يرتد انحسار الدين وقوته إلى تقدم العلم والمعرفة الموضوعية فحسب، وهل يعدّ العمل النظري كافياً لإزالة التصورات الدينية وفك السحر عن العالم؟

الإغراء يبدو كبيراً بأن نعوض عن الوعي الديني هذا، الناجم عن العجز والجهل بالأسباب الطبيعية والتفكير المحدود في التعريف الشائع، بوعي عقلاني أكثر مطابقة ووضوحاً من المعرفة العلمية، التي هي إن توفرت أتاحت للإنسان إخضاع الطبيعة والوجود المحيط به لتنظيمه الذاتي وسلطته وإرادته. هكذا فإن حذف الوعي الديني، الذي هو الجهل بالضرورة - على سبيل القلب والمغايرة - ومعادل إلى حد كبير لغياب الحرية الذاتية - وهذا أمر جائز تحققه من هذه الزاوية - رهن بوجود سلطة علمية فعلية.

ماركس يميل إلى الاعتقاد بأن وظيفة الدين في تفسير العالم وتغييره أخذت تفقد أهميتها منذ اللحظة التي نشأت فيها الإمكانية العلمية لتفسير العالم بذاته وبأسبابه، وبروز الاتجاه الأساسي نحو التملك المفهومي للواقع والعالم لدى الإنسان الحديث. إن انتشار منتجات النشاط العقلاني، العلمي والتكنولوجي، بتعبير آلان تورين، تحول دون تسيير المجتمع الإنساني وتحديد مصائره أو تنظيمه وفقاً لمبدأ خارجي متعال، ويقضي بالتالي على كل مبدأ غائي فوق التاريخ أو مشروع إلهي. وفي الواقع، من الممكن - كما يلاحظ أريك فروم - أن نستخلص من تاريخ الدين، هذا الدور العملي للعلم والتطور التقني الذي كان يحدّ شيئاً فشيئاً من نطاق سيطرة الدين على الحياة «فلقد اتجه الإنسان إلى الآلهة لإشباع تلك الحاجات العملية، التي لم يكن يستطيع أن يوفرها لنفسه، أما الحاجات التي لم يكن يصلي من أجلها فكان في مقدوره إشباعها. كلما ازداد الإنسان فهماً للطبيعة وسيطرة عليها، كان أقل احتياجاً لاستخدام الدين كتفسير علمي، وكوسيلة سحرية للسيطرة على الطبيعة، فإذا استطاعت البشرية أن تنتج من الطعام ما يكفي الناس جميعاً، لم تعد في حاجة إلى الصلاة من أجل الخبز اليومي. فذلك شيء يستطيع

الإنسان أن يوفره بجهوده الخاصة. وكلما قطع التقدم العلمي والتقني أشواطاً إلى الأمام، كانت الحاجة أقل إلى تكليف الدين بمهمة ليست دينية إلا في حدود تاريخية، لا في حدود التجربة الدينية»<sup>(14)</sup>.

الدين يتكئ أساساً على الإيمان، والأخذ بمقولة الإيمان تعني في المحصلة القبول بمركب غيبي يحاول الدين من خلاله الإجابة عن الأسئلة الكلية، التي نأى العلم بنفسه عن الإجابة عنها، وعضواً عن ذلك ينصرف إلى الأسئلة الجزئية المتعلقة بالحوادث الطبيعية ذات الأسباب الواقعية، كذا العلم لا يتظاهر بالإجابة عن الأسئلة الأنطولوجية والميتافيزيقية الشاملة. والواقع أنه ليس في مقدور العلم الوضعي خاصة، مهما ادعى ذلك، أن يحل محل الدين مباشرة من زاوية الإجابات الكلية والنهائية عن العالم والطبيعة. هذا الرأي الذي أخذ به كوندرسيه وسان سيمون وكومت وأغوي به إنغلز إلى حد ما، هو خاطئ بشكل صريح، لكن بالمقابل يكشف تقدم العلم عن أن الكثير من الأسئلة التي زعم الدين التصدي لها كانت زائفة لا معنى لها، وبعضها الآخر عقيم غير مرشح للإجابة عنه مستقبلاً. وحقيقة إن كل الأسئلة القابلة للفهم والإجابة والتحقق، هي تلك التي لا يطرحها البشر هكذا عبثاً من فراغ، كما كان ماركس يقول، مع العلم أن التقدم العلمي نفسه هو في جزء كبير من طبيعته نوع من ممارسة الأسئلة، أو عادة في طرحها ووضعها بصورة صحيحة. هذه الأسئلة القابلة للفهم والصالحة للحكم عليها هي التي أسقطت مع التقدم العلمي من رصيد الدين وانتزعت أجوبتها من قاموس السماء لينفرد الإنسان بالإجابة عنها. على هذا النحو فقد الدين في الأزمنة الحديثة رصيده الإبيسمي إذا جاز هذا التعبير، ومعظم مسوغاته، التي كان يحتكرها لنفسه مع غالييليو وداروين وفرويد وماركس... إلخ.

لقد كان مفهوماً بالنسبة لماركس أن المسألة هي أعقد من مجرد اختزال نظري للوعي الديني والمعتقدات اللاهوتية، واستبدالها بتصورات علموية. إنه لا يقول عنها «بأنها ستختفي أو تتلاشى، مثلما تتحلل أشباح الليل في ضوء النهار»<sup>(15)</sup>. وبالمقابل رفض النزعة العلموية كعقيدة مضادة

للدين، التي تدعو إلى أشكال أخرى من التدين اللاميتافيزيقي وقاوم هذا الاتجاه، الذي يظهر واضحاً في تفاصيل انتقاداته العنيفة لأوغست كومت. إذ ينوه بس. بوتومور إلى أن ماركس الذي لم يقرأ كومت قبل عام 1866، وشرع لاحقاً بدراسة أعماله، حيث سرعان ما وضعها فوراً بمرتبة أدنى لدى مقارنتها بكتابات هيفل، احتقر ظهورها المضاد للدين، لأن الفلسفة الوضعية بدت له ضاربة الجذور في التربة الكاثوليكية. ورفض ماركس كلياً مذهب كومت الاجتماعي، وأدان خاصة روحه اللاهوتية والمذهبية، وحماسته النبئية Prophetic دون أن يشعر بالحاجة إلى إخضاع النظرية بمجملها للنقد المنهجي. وما يهْمنا هنا في المقام الأول هو بالطبع معارضته لتأملات كومت وآرائه التي تعني في المحصلة الدعوة إلى دين وضعي جديد<sup>(16)</sup>.

هنالك إذن عوامل وشروط عملية، أكثر من نظرية، تتصل بمصالح مباشرة وفعلية للبشر الذين سينتجون مثل تلك المعرفة العلمية. إن ماركس يطمح في هذا السياق إلى ما يمكن أن نسميه بإعادة تأهيل أنطولوجية للإنسان، الذي بموجبه سرعان ما يتمتع هذا الإنسان بكيونة جديدة تختلف تماماً عما كان عليه وجوده في السابق وموقفه إزاء العالم والمحيط، وعليه سيستحوذ على المعرفة العقلانية التي تختلف في تكوينها وبنيتها عن المعارف الدينية، وبخاصة تصوراتها الشمولية عن الإنسان والعالم، ويفترض فيه أن يتوصل إلى معرفة سيرورة العالم والتاريخ بجلاء ودون لبس، دون حاجة إلى وعي متسام مفارق. ماركس لا يطالب هنا مباشرة بالقول: يجب إلغاء الدين. إنه ينطلق من وقائع تجريبية فعلية تتعلق بحركة التاريخ، التي يفعل فيها أناس لا ينطلقون إلى تحقيق مثل أعلى ديني في الما وراء. إن معارفهم تلك تخلع عن الخلاص الطابع الأخروي المقدس، ويزول عن وعيهم الخلاصي خاصته الماورائية، التي تتعدى نطاق الخبرة البشرية، لتتقدم بدلاً أنطولوجياً عن وظيفة الدين، تقوم على نقض الوعي البيوتوبي، وتكرس وعياً واقعياً وتاريخياً للبشر، الذين يصنعون تاريخهم بأنفسهم، كذوات واعية منتجة وحررة، إن زوال الحاجة إلى الوعي الديني كعزاء وتعويض عن التمزق

والعبودية يتم هنا بإنتاج وعي دنيوي حقيقي. وهذا ما يوضحه ماركس في مقال «دين العصر الجديد» بالقول: «إنه من الواضح أنه مع كل ثوران تاريخي عظيم في الظروف الاجتماعية، ستثور أفكار الناس وتصوراتهم وبالتالي أفكارهم الدينية. لكن الفارق بين الثوران الحالي وكل ما سبقه من ثورات، تكمن بالتحديد في واقع أن الإنسان اكتشف سر هذا الثوران التاريخي. ومن هنا، عوضاً عن تصعيد هذه السيرورة، الخارجية ثانية إلى صيغة جذلة لدين جديد، فهو مجرد نفسه من كل دين»<sup>(17)</sup>.

تعدو الوحدة عندئذ ممكنة بين النظرية والممارسة، وتحذف كل فصل بينهما إذا أُريد للمعرفة دورٌ في تغيير العالم بدلاً عن وعي فوق إنساني، وفوق تاريخي يُعزى إليه كل غاية، وتُسند إليه كل رغبة في التغيير، دون أن يمتلك تلك القدرة بالفعل، فالمقصود إذن هو منح المعرفة دوراً عملياً مطابقاً على قاعدة إلغاء التقسيم بين النظر والعمل، بين الفكر والوجود، بين المفهوم والواقع، بين الذات والموضوع وضرورة التغلب على الانقسام في تلك الثنائيات.

يترتب على ما سبق: أن مثل هذا التحول للإنسان من كائن ديني إلى عقلاني خالص ليس مجرد حقيقة لتحول الوعي الذاتي الفردي فحسب، أو نتيجة لانقلاب علمي، أو أية طفرة تقنية أخرى، على أهمية كل ذلك، وإنما أكثر، هو تحولٌ واقعي تاريخي بصورة أساسية، يتم بإلغاء كل شرط واقعي وفعلي أو إمكانية لانفصال الذهن البشري ومنتجاته عن الواقع واستقلالها، مما يعني انتفاء إمكانية تجريد وتزييف العلاقات الواقعية في سياق معرفتها. إن تحقيق هذا التحول رهناً بوجود الجماعة الإنسانية القادرة على إنتاج نوع من المعرفة الكلية وامتلاكها. إنها بحكم هذا الوعي النظري بسيرورة الحركة الاجتماعية والتاريخ تقوم بحذف تلك الأنماط من المعرفة اللاعقلانية، والأشكال المطلقة والأبدية للحقيقة وتستبعدها. ينوّه بهذا الاستنتاج ج. بلامينتاز J.Plamenatz حين يقرر بنوع من التعميم والتبسيط: إن ماركس وإنفلز لم يؤمن بأن الدين سيختفي لمجرد التقدم العلمي، لقد

اعتقدا بأن السبب الجذري للدين: هو اغتراب الإنسان وعجزه عن العيش حياة كاملة مطمئنة، وفي المجتمع الخالي من الطبقات فقط سيخفي الدين، مجتمع بلا استغلال يكف الناس فيه عن أن يكونوا ضحايا ظروفهم، ويصبحون أسياداً لتلك الظروف، ومع ذلك رأيا أن ثمة علاقة وثيقة بين التقدم العلمي وتفكك الدين. إن التطور في العلوم الطبيعية، قد أوجد النظام الصناعي الذي بدوره خلق البروليتاريا، والتقدم في العلوم الاجتماعية سيضمن في النهاية أن تصبح البروليتاريا الطبقة ذات الوعي الأفضل، المدركة، تماماً لدورها التاريخي، الذي يتمثل في إنهاء الاستغلال الطبقي، أي ذلك النظام الذي يجعل الاغتراب ممكناً. رغم ذلك فقد آمننا، بالمعتقد الذي كان شائعاً في القرن الثامن عشر الذي يقول بأن العلم والدين متضادان لا يستطيعان الحياة معاً»<sup>(18)</sup>.

لقد راهن ماركس بصورة أساسية على سيرورة التاريخ، التي ستقوم بنوع من تصحيح الوعي، ومع ذلك فإن ما كان يتنبأ به بشأن مصائر الدين يحتل مكاناً متوسطاً، مركزياً، في سيرورة مزدوجة بين فكرة العقلنة وانتشار المعرفة العلمية ونشوء الوعي المطابق، وبين الشيوعية، التي تقود المجتمع إلى الانعتاق الإنساني التام وتلغي الأسس المادية، الواقعية للانعكاس الوهمي، ولظهور التصورات الزائفة عن المجتمع وعن العالم، وأية فعالية نظرية أخرى تميز عن الواقع وتتفصل عنه.

وحقيقة أن أيّاً من السيرورتين تعدُّ غير كافية وحدها، حتى نفترض أو نراهن ما إذا كانت ستؤول إلى زوال الوعي الديني وتتمة الأشكال اللاعقلانية الأخرى، التي تزيّف الواقع وتقنّع العلاقات السائدة. ولا يوجد شيء في هذا السياق يثبت نبوءة ماركس ويعززها على نحو أكثر قوة من الحقيقة المتمثلة في أن الرأسمالية، رغم التطور العلمي والتكنولوجي الهائلين، السائد، الذي نزع كل قداسة عن الدين والأخلاق، استطاعت أن تخلق أنماطاً جديدة من الأوهام في الوعي لا تقل ثراءً بأوثانها من مجمع الآلهة اليونانية أو الهندية، ولا أشد فتكاً في إيعاءتها وتوجيهها لعقل



الإنسان المعاصر، واستبداداً بإرادة التفكير لديه، إنها ليست أقل لا عقلانية وتعطشاً إلى خضوع الآخر والهيمنة على شعوره. مما يمثل خطراً جديداً تنبغي مجابهة الأسس المادية، التي انبثقت عنها. وترتدي مهمة نقد الوعي في هذا الاتجاه معنى جديداً، إنها تعني بالعموم، ومنذ البداية مع ماركس تحطيم الأوثان. وبهذا المعنى تستحيل مسألة الإلحاد من «شأن لاهوتي محض إلى شأن إلحادي حقاً، بمعنى أنها تتحلّ في التكوين الدنيوي للوجود الأرضي»<sup>(19)</sup>، والعلاقات التي من شأنها أن تجعل الإنسان الخالق تابعاً لمنتوجاته المخلوقة الخاصة، المادية والروحية.

العقلنة تمنح الأولوية للوعي المطابق والصحيح عن العالم، ولبداهة الحقيقة العلمية، والشيوعية تتجه إلى انتصار الذات الإنسانية، إنها تعني البحث عن حياة تُعاش طبقاً للحقيقة وبشفافية. إنها تركز في نبوءات ماركس الأعظم طموحاً على هذا التوافق بين الثقافة العلمية والمجتمع المنظم، الذي يُلغي كل احتمال وإمكانية لاستغلال الإنسان وتحول دون جعل وعي الإنسان لذاته وللعالم وفكره لغزاً غامضاً. أي إنها توحد بين إرادة المعرفة وإرادة العمل وتؤكد الانسجام في السلوك على المستويين. وفي النهاية هنالك عنصر من الضرورة التاريخية والإيمان بالتقدم المرتبط بصعود الطبقة، التي تنزع إلى إلغاء ذاتها كطبقة وتحذف شروط وأسس إيجاد نمط جديد من الاستغلال أو التفاوت.

بدءاً من هذه اللحظة يشرع البشر بخلق تاريخهم بأنفسهم وبوعي تام. وبعد أن كان مفروضاً عليهم من الأعلى من قبل القوى، التي كانت تهيمن على التاريخ، يغدو الآن تحت رقابتهم الذاتية لأنهم يصبحون أسياداً على قواهم الذاتية ونشاطهم ونتائج أفعالهم، التي كانت تواجههم حتى الآن وترتد عليهم كقوة غريبة قاهرة باتت تخضع الآن لسيطرتهم. وتلك هي بتعبير إنغلز «طفرة البشرية من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية»، ويلمخص ما سبق في صفحات أنتي دوهرنغ، قائلاً: «إن المعرفة وحدها، ولو أنها سارت إلى أبعد مدى وأعمق... غير كافية لإخضاع القوى الاجتماعية لسيطرة المجتمع. فإن

ذلك يتطلب في المقام الأول فعلاً اجتماعياً، وعندما يتحقق هذا الفعل، عندما يستملك المجتمع جميع وسائل الإنتاج ويوجهها طبقاً للتخطيط، محرراً بذلك نفسه، وجميع أفرادها من العبودية، التي تفرضها عليهم الآن ووسائل الإنتاج، التي أنتجوها بأنفسهم، ولكنها تجابههم كقوة غريبة قاهرة، وبالتالي عندما يتمكن الإنسان ليس من أن يفترض فقط وإنما كذلك يقدر، عندئذٍ فحسب تختفي آخر قوة غريبة، لا تزال تعكس حتى الآن في الدين، ومعها يختفي الانعكاس الديني نفسه، لسبب بسيط هو أنه لن يعود هنالك ما يُعكس»<sup>(20)</sup>.

والخلاصة، إن مصائر الدين في محاكمات ماركس ملتزمة بالغايات العلمية والعملية لفلسفته، مقررٌ لها بجهد التغيير الاجتماعي المرتقب والتحول الكامل في وضع الإنسان، الذي يُعزى إليه دورٌ أساسي في تكوين ضمير الفرد وتربيته. وبخلاف باور، الذي كان يعتمد أن زوال الدين الفوري هو الشرط الأول والمقدمة الضرورية للمساواة والحرية، نراه يؤجل هذا الإلغاء، إنه يأخذ بالحسبان تلك الغايات العملية والعلمية، يقرر في رأس المال، أن الانعكاس الديني للعالم الواقعي يختفي حالما تقدم العلاقات العملية للحياة المباشرة للإنسان أشكالاً مفهومة ومعقولة عن الطبيعة والمجتمع، أي علاقات شفافة سليمة، متبادلة فيما بينهم وبين الطبيعة. يقول: «الانعكاس الديني للعالم الواقعي لا يمكن أن يزول البتة إلا عندما تتجلى علاقات حياة الناس العملية اليومية في صلاتهم الشفافة والمعقولة فيما بينهم ومع الطبيعة. وإن شكل العملية المعيشية، أي العملية المادية للإنتاج، لن ينفذ عن نفسه الغطاء الضبابي الصوفي إلا عندما يغدو نتاج للاتحاد الاجتماعي الحربي بين الناس وعندما يقع تحت رقابتهم المنظمة الواعية، ولكن لا بد لذلك من أساس مادي معين للمجتمع أو سلسلة من الشروط المادية للوجود، التي هي نفسها نتاج طبيعي لعملية تطور طويلة ومريرة»<sup>(21)</sup>.

لكن لماذا علينا أن نفترض أن الحاجة إلى التدين ستختفي على أثر تلك التحولات المادية والروحية في حياة الفرد والمجتمع؟ ثم ألا يحق لنا أن نتشكك في إمكانية الإنسان المنشود في المجتمع اللاطبعي أن يتخلص تماماً

من الشعور والحاجة إلى المقدس مثلما يتساءل إلياد<sup>(22)</sup>، وأخرون. وهل من الصواب اختزال تلك الحاجة في النشاط الواعي العقلاني؟ إن الشرط الاجتماعي وكذا المعرفي يظلان برأي هؤلاء، دون مستوى تحليل الوعي الديني للفرد أو الضمير الديني لديه.

مثل هذا الطرح المتشكك يميل إلى النظر للدين كجهد باطني فردي، أكثر منه حياة اجتماعية، وإلى اعتبار منشأ الشعور والدوافع الدينيين خارج الحياة الاجتماعية أو الإنسانية، وينزع إلى فهم الظاهرة الدينية بمعزل عن تاريخها، وعن سياقها الثقافي المجتمعي والاقتصادي، كظاهرة بذاتها، دينية خالصة خارج التاريخ. إنه يبحث عن تعليل فوق بشري وفوق تاريخي للموقف، يستوجب تأويلاً خاصاً بتقنيات روحية تنتمي إلى خارج التفكير النظري الإنساني، وبوسائل لا تنتمي إلى حقل المعرفة الإنسانية وأدواتها، يتعذر البرهنة عليها بالأدلة المنطقية العقلية والتجريبية. وتُضيف، أنه يرنو إلى حدس يعلو على هذا الواقع، وإلى تحديات وبراهين لا يمكن أن نستبطنها من التجربة الإنسانية، وإنما يتعين أن نستلهمها من حقائق أخرى ومسلمات تعلق على الوجود البشري المتناهي.

هاهنا تغدو العاطفة والإيمان الدينيين موجودين في ذاتهما، خارج التاريخ وتبدلاته، التي تطرأ على الظروف الإنسانية. إزاء كل هذا التجريد اللاتاريخاني، أكد ماركس العلاقة الديالكتيكية بين الوجود الواقعي للفرد ووعيه، إن عواطف الإنسان، مشاعره ليست مجرد ظواهر نفسية أو أنثروبولوجية بالمعنى المحدد لدى فويرباخ، ولكنها وقائع وتظاهرات للوعي لدى الإنسان، المنبثقة عن كينونته مباشرة، إنها ليست جواهر لا تاريخية أو فطرية سابقة على وجوده. فويرباخ الذي فشل في فهم الإنسان ونظر إليه على نحو تأملي مجرد، توصل بسهولة إلى اعتبار الشعور الديني في ذاته، بعد أن عزله عن عالم الإنسان الواقعي. إنه لا يدرك إذن أن الشعور الديني نفسه إنما هو نتاج شكل معين من العلاقات الإنسانية الاجتماعية، التي ينتمي إليها الفرد، كما يشير ماركس في الأطارح.

إن تلك الاعتراضات التي تحاول عبثاً أن تقلت من الاشتراطات التاريخية والإنسانية إنما تبحث عن دين وإيمان وقدسية، لم يعد الإنسان في حاجة إليها، ولا يمكن أن نبرهن على تلك الحاجة ونثبتها واقعياً، إنما نستطيع أن نتصور أن مثل هذا التدين وهذا الشعور بالقدسية أصلح لكائنات لا تنتمي إلى عالم الإنسان، وبناء عليه فإن كل تلك البراهين المزعومة عن حاجة إلى وجود المقدس والإيمان الديني هي في الوقت نفسه اعتراضات على تلك الحاجة، إنها تفنّد كل تلك الآراء التي تفترض مسبقاً فكرة وجود حاجة ما، أو شعور سابق على وجود المجتمع الإنساني، إنها تغفل الشروط الواقعية، والمقدمات التي يمكن معها أن نقول عن حاجة ما، إنها حاجة حقيقية إنسانية، وتسبها إلى وجود سابق عليّ. فإن ما هو بالنسبة لي حقيقة وضرورة هو كذلك بشرط سابق على وجودي، شيء ما يفترض حاجتي أو شعوري به قبل ولادتي أو كينونتي، مادام هو كذلك فإن مثل تلك الحاجة وذلك الشعور ليس له وجود حقيقي ولا يمكنني أن أفترضه أو أضمنه إلا بوجود ضمانته فوق إنسانية، كائن غيبي، عاقل، أزلي - أبدي مثل الدين الذي أوحى به لدى الإنسان.

مثلاً.. محنة الموت والتفكير فيها، الخوف والقلق الناجمان عن ذلك، فكرة استمرار الحياة بعد الموت الناشئة عن الرغبة في الحياة، النزوع الباطني الرافض لفكرة الفناء وعدم الاستسلام أمامها، الاعتقاد بالخلود كموقف انفعالي فردي خاص والأمل في استمرار الذات بعد هذه الحياة. إن الدين كعزاء وتعويض وهمي، يعادل في هذا السياق كل هذا التمرکز لقوى الخوف واليأس والإحباط والمصير، ككفاية نظرية وعملية بديلة عن تلك. وكل تلك الظواهر الشعورية تختلف دلالاتها ومعانيها تبعاً لاختلاف سياقاتها المجتمعية والثقافية والحضارية، ومن البديهي أن نقول عنها إنها ماهيات مطلقة أبدية، عندما نعزلها على نحو اعتباطي عن سياقاتها تلك، نجردها ونؤقمتها، ومن ثم ننسب لها وجوداً مستقلاً ثابتاً، خارج الزمان، فكل ظاهرة دينية هي محمولة على الحياة الإنسانية المجتمعية، وهذه الأخيرة هي تاريخية حكماً..

إن التاريخية والحياة الاجتماعية، هما الإطار والشرط الأول للممارسة والوعي الدينيين بالنسبة لماركس، وكما أسلفنا، فإنه يؤرخ للأفكار والتصورات ومختلف أنماط الوعي من خلال الركائز المادية التي تدعمها، ومن خلال الروابط والبنى الاجتماعية الموضوعية المحددة في نطاق التاريخ. وليس في وسعنا هنا أن نسجل نقداً جدياً على صمته إلى حد ما بشأن تلك المسائل اللاهوتية البحتة، أعني إنه لم يبحث الظاهرة الدينية، كمقدس، ولم يشغل نفسه، بالبحث في العقائد الدينية أو الضمير الديني لدى الفرد، بقدر إشارات المتوعة إلى الوعي الديني الجمعي، في سياق مساهمته المركزية في نقد الوعي الأيديولوجي، وانطلاقاً من قناعاته السابقة. إن الوعي الفردي والجمعي يتحدد بالدرجة الأساسية بالوجود الاجتماعي الواقعي للبشر، وإن هذا الوعي إجمالاً يتجه إلى التغيير مادامت تلك الشروط الواقعية والمحددات المادية تتغير. إن ماركس إذ يفترض الارتباط بين الأسس المادية والتظاهرات الروحية فمن البديهي أن يتوصل إلى أن هذه الأسس التي هي في سبيلها إلى الزوال سوف تؤدي - وإن لم يكن على نحو مباشر- إلى زوال تلك التظاهرات الروحية. من هنا لا ينبغي، وليس من الجائز أن نتوقع من ماركس أن يعالج الموقف بصفته لاهوتياً، فهذا الدور أبعد ما يكون مقدرة على تمثيله، وبالإمكان التنويه هنا إلى أننا مع ماركس لم نعد نعثر على نسق مميز تحت اسم «فلسفة الدين» وهو لا يدعي الكفاءة في هذا الحقل، بل على النقيض من ذلك، إن جماع نقده الفلسفي لنظرية الوعي والدين بوجه خاص يتجه إلى تقويض الأسس الأبيستمية لمثل هذا البحث ولمشروعيته العلمية. وعلى أية حال فإن مثل هذه الحقائق تغفل ببساطة عندما يشرع رجال الدين أو اللاهوت، أو حتى فلاسفة الدين المعاصرين بنقد ماركس أو الهجوم عليه.

مع ذلك يلاحظ من إشارات النادرة جداً بهذا لخصوص، جانباً محدوداً من تصورات الخاصة، على سبيل الإحالة فحسب، ففي حاشية من أطروحة الدكتوراه تحت عنوان «نقد لهجوم بلوتارخ على لاهوت أبيقور،

علاقة الإنسان بالله» لم يجد مبرراً للإيمان بخلود النفس على نحو ما تصوره بلوتارخ، الذي يؤسسه على الخوف من الموت. ويعارض ماركس هذا الإيمان، الناشئ من طموح أناني إلى خلود فردي بتصوير مفهومي لدى أبيقور عن الخلود. وهو تصور أكثر سمواً حين يتصور الخلود بمثابة استمرار حياة الفرد في البشرية»<sup>(23)</sup>.

وفي مخطوطات 1844 نستنتج أن السؤال حول الخلود والموت وما بعده، لا يعود له من معنى «لأن الإلحاد، الذي هو نفي للإله، يثبت واقع أن الإنسان أو الطبيعة جوهران عيانيان، لا ثانويان، لا نتاجا تجريد يفترضان موجوداً غريباً، فوق الطبيعة والإنسان، تضع مشيئته مغزى محدداً للإنسان والطبيعة. إن إلغاء الدين هو سلب لسلب الإنسان ذاته في الإله، ولهذا فإن الشيوعية تضع الإيجابي العيني الواقعي، على أنه نفي النفي للمجرد»<sup>(24)</sup>.

يؤسس ماركس نبوءته عن موت الدين على فرضية تلاقي العقل مع التاريخ، العقل يبدو مدعواً إلى تحقيق نفسه في التاريخ، وإذا جاز التعبير انصهار العقل في التاريخ، الذي يمهد له مثل هذا التجسد. حالئذ يتم تجاوز الوعي الديني، وبقية الأشكال اللاعقلانية الأخرى، ونعني كذلك العقلانية التي أفسدتها الرأسمالية، مثل هذا التلاقي أو العلاقة لا بد أن تكون متكافئة. ويلاحظ هنا أن مفهوم العقل ينطوي على عنصر الإرادة الذاتية، الواعية والحررة، في حين أن التاريخ يؤول إلى منظومة من الضرورات الموضوعية. إن غاية النبوءة إنما هي تحرير الإنسانية الشامل، التي تضطلع بمهمة مزدوجة هي تحرير الأفراد من الضرورات المادية ومن خضوعه لعسف المصادفات العمياء، ويمكن أن نضيف على هذا الصعيد أن المهمة الثانية وهي شرط ضروري لهذا التحرر هي القطيعة مع كل التناقضات، والتخلص من الأسس الواقعية لجميع الانقسامات والتعارضات، التي مثلها التاريخ لحد الآن، وتوحيد حقيقة وجود الإنسان الواعي - الحر، بتجاوز ثنائيات وجوده، التي تعني على مستوى آخر تجاوز الهوة الفاصلة بين النظرية والممارسة، الفكر والوجود، الذات والموضوع.

في وسعنا أخيراً، أن نلمح لدى ماركس ثلاث صيغ أو لحظات لموت الدين، الحريُّ بنا أن نقول إننا نستتبع على الأكثر، ثلاثة معانٍ مختلفة لموت الدين من نصوصه، وهي بهذا الصدد على الرغم من ندرتها وتأثيرها، فإنها تعدُّ كذلك أضعف جانب في نسقه النقدي للدين.

1. ففي نصوص أطروحة الدكتوراه يبني ماركس رأيه بشأن فناء الدين على فكرة إحلل وعي الذات محل المطلق اللامتناهي -الإله- كإلحاد فلسفي مجرد، الإلحاد لا يزال تجريداً نظرياً وشخصياً، اتخذ شكل إنكار للدين وبالمقابل استصواب أو تأييد للإلحاد. إنه ليس إذن في هذه البداية إلا إلحاداً نظرياً ينطوي على تجديف وإنكار لوجود إله متعال فوق البشر، وهذا الرفض ما هو إلا طريقة سلبية للبرهان على أن الإنسان ينبغي أن يكون الكائن الأسمى، وهذا هو اعتراف برومثيوس الخاص، الذي جعله ماركس شعاراً لفلسفته النقدية، نعني فلسفة وعي الذات. هنا يعلن ماركس موت الدين الفردي لديه، ويجد نفسه مدعواً إلى إقصاء الدين وفكرة الله بدعوى عودة الإنسان، إلى وعي ذاته، واستعادة جوهره أو حقيقته في الله. فعندما يسترد الإنسان ما منحه للسماء، ويستغني عن وهم حاجته إلى الله، تنتهي حاجته للدين، الذي يكف عن أن يكون تعويضاً وهمياً عن ذاته ووعياً زائفاً عن حقيقته.

2. في نصوص المسألة اليهودية وتالياً، يعلن ماركس عن فناء الدين وزواله في حياة الدولة الحديثة، إنه يراهن على تحديث الدولة بزوال دين الدولة لا الدين الخاص. وفي تحليله ينطلق ماركس من إقامة تضاد بين الدولة الدينية والدولة الدنيوية المنشودة، إن مطلب التحرر السياسي والتحديث يتوافق تماماً في هذه المرحلة مع موت الدين في حياة الدولة، فما كان إلحاداً مجرداً يتحول إلى شأن دنيوي ملموس يتصل بالوجود العمومي للإنسان في الدولة الأرضية، ويعتقد ماركس أن هذا هو الفصل الختامي لعصر ما قبل التاريخ الإنساني، الذي يليه التحرر الإنساني الشامل.

في هذا السياق، يلاحظ ماركس أن الرأسمالية تميل إلى تدمير

المقدس ونزع هالته عن الأشياء، التي كانت حتى عهد قريب لا تزال تحتفظ ببهائها وقدسيتها، وفقدت كل رهبتها أمام اندفاع الحياة البرجوازية في الدولة الحديثة. «إن هالة القدسية بالنسبة لماركس، هي رمز رئيس وأوّل للممارسة الدينية»<sup>(25)</sup>، وهو ينوّه بأن كل ما هو مقدس ينقلب إلى دنس في المجتمع الحديث.

إن الوعي الديني ينحو نحو الانحلال في المجتمعات الحديثة، وتدل على ذلك الإلحادية الجماعية، التي تتجلى في الأوساط الاجتماعية عموماً، وبخاصة لدى الطبقات الدنيا، وهو ما أكدّه تالياً لماركس المفكر الألماني ماكس فيبر وحتى هابرماس الذي أشار إلى التغييرات العميقة في أنظمة القيم الدينية والمثالية وبروز نوع من الوعي البورجوازي الفردي المسيطر، الذي ينزع نحو الكلبية.

3 ما كان يسميه ماركس في مرحلة التحرر السياسي بزوال دين الدولة لا يعني بالضرورة حذف الدين في حياة الفرد، ولكنه يعدُّ بقاء هذه المرة علامة على محدودية التحرر السياسي. من هنا يصرح في «البيان الشيوعي» وفي أماكن عديدة بضرورة إلغاء الدين وزواله كلياً في حياة المجتمع الشيوعي عوضاً عن تجديده. «لأن بقاء الدين بنظره يُناقض التطورات التاريخية»<sup>(26)</sup>، والتحرر الإنساني الشامل، الأمر الذي أسهبنا في شرحه ومناقشته في الصفحات السابقة.



## ملحق -1-

---

من إنغلز إلى كونراد شميدت -5 آب. عام 1890.

.. قرأت في مجلة **Deutsche Word** الصادرة في فيينا نقداً لكتاب باول بارت بقلم المنحوس موريس فيرت.. يجب عليّ أن أقول إنه إذا كان موريس يستشهد به بصورة صحيحة، فإن بارت يزعم أنه لم يستطع أن يجد في جميع مؤلفات ماركس غير مثال واحد على تبعية الفلسفة وغيرها لظروف الوجود المادية.. وبما أن هذا الرجل لما يفهم واقع أن كون ظروف الوجود المادية هي السبب الأول لا ينبغي أن يكون للميادين الأيديولوجية بدورها تأثير مقابل، ولكن ثانوي، على هذه الظروف المادية، وبما أن هذا غير واضح له، فهو عاجز عن أن يفهم أيضاً الموضوع الذي يكتب عنه.

رسائل مختارة، ص 295.

## ملحق -2-

من إنغليز إلى جوزيف بلوخ -21- 22 أيلول عام 1890 .

... وفقاً للمفهوم المادي عن التاريخ، يشكل إنتاج وتجديد إنتاج الحياة الفعلية العنصر الحاسم، في آخر المطاف، في العملية التاريخية. وأكثر من هذا لم نؤكد في يوم من الأيام، لا ماركس ولا أنا. أما إذا شوه أحدهم هذه الموضوعية بمعنى أن العنصر الاقتصادي هو، على حد زعمه، العنصر الحاسم الوحيد، فإنه يحول هذا التأكيد إلى جملة مجردة، لا معنى لها، ولا تدل على شيء: إن الوضع الاقتصادي إنما هو الأساس، ولكن مختلف عناصر البناء الفوقي تؤثر هي أيضاً في مجرى النضال التاريخي، وتحدد على الأغلب شكله في كثير من الأحيان ونقصد بهذه العناصر: أشكال النضال الطبقي السياسي ونتائجه-النظام السياسي الذي تقيمه الطبقة الظاهرة بعد كسب المعركة، وما إلى ذلك-والأشكال الحقوقية وحتى انعكاس جميع هذه المعارك الفعلية في عقول المشتركين فيها، والنظريات السياسية والحقوقية والفلسفية، والآراء الدينية وتطورها اللاحق وسيورتها نهجاً من العقائد. وجميع هذه العناصر تتفاعل، وفي هذا التفاعل تشق الحركة الاقتصادية لنفسها في آخر المطاف، بوصفها حركة ضرورية، طريقاً عبر كثرة لا عد لها من الصدف (أي الأشياء والأحداث التي صلتها الداخلية بعيدة أو عسيرة البرهان إلى حد أنه يمكننا إهمالها واعتبارها غير موجودة). وإلا كان تطبيق النظرية على أي من المراحل التاريخية أسهل من حل معادلة بسيطة من المرتبة الأولى.

نحن نصنع تاريخنا بأنفسنا، ولكننا، أولاً، نصنعه في ظل مقدمات وظروف محددة جداً، الاقتصادية منها هي الحاسمة في آخر المطاف. ولكن الظروف السياسية وغيرها، وحتى التقاليد التي تعيش في رؤوس الناس، تلعب هي أيضاً دوراً معيناً، وإن لم تكن الدور الحاسم... ..

وماركس وأنا كذلك مسؤولان جزئياً عن كون الشباب يعلقون أحياناً على الجانب الاقتصادي أهمية أكبر مما يجب. وقد اضطررنا، أثناء الاعتراض على خصومنا، إلى تأكيد المبدأ الرئيسي الذي أنكروه، ولم نكن دائماً نجد الوقت والمكان والإمكانية لتقدير العناصر الباقية، المشتركة في التفاعل حق قدرها. ولكن ما إن بلغت الأمور حد تحليل مرحلة ما من المراحل التاريخية، أي حد التطبيق العملي، حتى تغير الحال، ولم يبق من الممكن هنا أن يقع أي خطأ.

رسائل مختارة، ص300-301-302-303.

### ملحق -3-

من إنغلز إلى كونراد شميدت، لندن 28 تشرين الأول (أكتوبر) 1890.

إن انعكاس العلاقات الاقتصادية في صورة مبادئ حقوقية يضع هذه العلاقات رأساً على عقب بحكم الضرورة ذاتها. فإن عملية الانعكاس تجري بمعزل عن إدراك العنصر الفاعل فالحقوقي يتصور أنه يعمل بموضوعات بديهية، بينما هي لا تعدو أن تكون انعكاساً للعلاقات الاقتصادية، وهكذا يقف كل شيء رأساً على عقب. أما أن هذا التشوه الذي يمثل، مادمناً لم نكشفه، ما نسميه بالعقيدة الأيديولوجية، يؤثر بدوره تأثيراً مقابلاً في البناء التحتي الاقتصادي ويمكنه ضمن حدود معينة أن يعدله، فإن هذا يبدو لي من باب تحصيل الحاصل... أما الميادين الأيديولوجية التي تحلق على مستوى أعلى في عالم الخيال-أي الدين والفلسفة إلخ، فإن لها مضموناً من قبل التاريخ، وجدته واقتبسته المرحلة التاريخية، مضموناً قد نسميه الآن سخافة، فإن هذه التصورات الخاطئة المختلفة عن الطبيعة وعن جوهر الإنسان نفسه، وعن الأرواح وعن القوى السحرية إلخ. تقوم بمعظمها على أساس اقتصادي، ولكن بالمعنى السلبي فقط. وللتطور الاقتصادي المنخفض في مرحلة ما قبل التاريخ تصورات خاطئة عن الطبيعة، بوصفها إضافات، وأحياناً بوصفها شرطاً وحتى بوصفها سبباً. ومع أن الضرورة الاقتصادية كانت وأصبحت أكثر فأكثر مع مر الزمن النابض الرئيسي للتقدم في معرفة الطبيعة، إلا

أنه من باب الإدعاء الفارغ أن يحاول أحد من الناس إيجاد أسباب اقتصادية لجميع هذه السخافات البدائية.

.. .. لاشيء ينقص جميع هؤلاء السادة كما ينقصهم الديالكتيك، فهم دائماً يرون هنا السبب فقط وهناك النتيجة، إنهم لا يرون أن هذا تجريد فارغ وأن هذه المتناقضات الميتافيزيقية لا توجد في العالم الفعلي إلا في زمن الأزمات وأن السير العظيم للتطور يجري كله بشكل تفاعل (رغم أن القوى الفاعلة على درجة كبيرة من التفاوت، والحركة الاقتصادية بينها هي الأقوى، الأولية الحاسمة) وأنه لا وجود هنا لأي شيء مطلق، وأن كل شيء نسبي.

رسائل مختارة، ص 308-309-311-312.

## ملحق 4-

من إنغلز إلى فرانتس مering 24 تموز يوليو 1893.

.. .. وعدا ذلك، وقع تقصير في عنصر آخر فقط، لم يتناوله التأكيد الكافي، على العموم، والحق يقال، لا في أعمال ماركس ولا في أعماله، والذنب في هذا المجال نتشاطره جميعاً بالقدر نفسه. وأعني أننا ركزنا بصورة رئيسية، وكان ينبغي علينا أن نركز، بادئ ذي بدء، على استخلاص التصورات السياسية والحقوقية وغيرها من التصورات الأيديولوجية والأفعال التي تشترطها، من الواقع الاقتصادي الذي يقوم في أساسها. وبسبب المضمون، أهملنا آنذاك مسألة الشكل: أي سبب يتبعها تشكل هذه التصورات، وما إلى ذلك. وهذا ما أعطى خصوصاً الحجة المنشودة من أجل الإشاعات الكاذبة، وكذلك من أجل تشويه يقدم باول بارت المثال الساطع عليه.

.. واني أعتقد أننا جميعاً أولينا هذا الجانب من القضية، الذي لم أستطع أن ألمسه هنا إلا لمساً، قدرأ من الاهتمام أقل مما يستحق، وهذه حكاية قديمة: دائماً في البدء لا يهتمون بالشكل بسبب المضمون وأكرر أنني اقترفت هذا الخطأ بنفسى، وكان هذا الخطأ يفتأ عيني دائماً، بعد فوات الأوان. ولهذا لست بعيداً وحسب عن توجيه اللوم إليك بالارتباط مع هذا فليس لي أي حق في هذا لأنني أذنبت قبلك في الأمر نفسه، بل بالعكس- ولكني وددت مع ذلك لو ألقت انتباهك إلى هذه النقطة من أجل المستقبل.

وبالارتباط مع هذا يوجد أيضاً تصور سخييف عند الأيديولوجيين: فنحن لا نقر بالتطور التاريخي المستقل لمختلف الميادين الأيديولوجية التي تضطلع بدور في التاريخ، فننكر بالتالي كل إمكانية لتأثيرها في التاريخ. وفي أساس هذا، يقوم تصور سطحي، غير ديكاتيكي، عن السبب والنتيجة يعتبرهما قطبين متضادين أحدهما للأخر أبداً ودائماً، ويفيب عن البال كلياً التفاعل بينهما. إن هؤلاء السادة ينسون في كثير من الأحيان، قصداً وعمداً تقريباً. إن الظاهرة التاريخية، التي تولدها بالأحرى أسباب من طراز آخر هي في آخر المطاف أسباب اقتصادية. تصبح على الفور بدورها عاملاً فعلاً. ويمكنها أن تؤثر بالمقابل في البيئة المحيطة وحتى في الأسباب التي ولدتها.

رسائل مختارة، ص 333-334-335-336.

## ملحق -5-

من إنغلز إلى ف - بورغيوس، 25 كانون الثاني (يناير) 1894.

إن التطور السياسي، والحقوقي، والفلسفي، والديني، والأدبي والفني والخ.. يرتكز على التطور الاقتصادي. ولكنها جميعاً تؤثر كذلك بعضها في بعض وفي البناء التحتي الاقتصادي. ولكنه ليس من الصحيح إطلاقاً أن الوضع الاقتصادي وحده دون غيره هو السبب، وأنه هو وحده دون غيره الفعال، بينما الباقي كله لا يعدو أن يكون نتيجة منفعة. كلا فهنا يوجد تفاعل على أساس الضرورة الاقتصادية التي تشق لنفسها دائماً طريقاً في آخر المطاف.

.. .. وعليه لا يمارس الوضع الاقتصادي تأثيره بصورة أوتوماتيكية كما يتصور بعضهم لتسهيل الأمر، بل إن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم، ولكن في بيئتهم المعنية، التي تشرطهم، وعلى أساس العلاقات الفعلية القائمة التي تؤلف بينها الظروف الاقتصادية- مهما كان تأثير الظروف الأخرى، السياسية والأيدولوجية وغيرها قوياً عليها- العنصر الحاسم مع ذلك في آخر المطاف وتشكل ذلك الخيط الأحمر الهادي الذي يتخلل التطور كله ويقود وحده إلى فهم التطور.



## الهوامش :

(1) انظر بشأن هذه الآراء: روجيه غارودي، نحو حرب دينية جدل العصر، ترجمة صياح الجهيم، دار عقبة، بيروت 1996، ص4.

كذلك: رونييه دولاشاريير، دراسات حول النظرية الديمقراطية، ترجمة حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق 1986، ص.ص 403-407.

(2) هـ. لوفيفر، أزمة الماركسية الراهنة، تعريب ألبير منصور وأحمد الزين، تاريخ الفلسفة المعاصرة، جامعة دمشق 990/989، ص120 ويشير غارودي إلى أن إنغلز في رسالة منه إلى كونراد شميدت K.Shmidt في 28 تشرين الأول 1890 عن «الاستقلال النسبي لأشكال الوعي» مصححاً بذلك الصيغة السابقة القائلة إنها «تفقد كل ظاهر من استقلال».

وفي رسالة أخرى كتبها إلى جوزيف بلوخ J.Bloch في 21 أيلول 1890، يقول: يتوجب علي وعلى ماركس جزئياً أن نتحمل المسؤولية في الوزن الأكبر مما ينبغي، الذي يعطيه الشبان أحياناً للجانب الاقتصادي. فقد كان علينا، تجاه خصومنا الذين كانوا ينفون ذلك، أن نؤكد المبدأ الأساسي المنفي من قبلهم، وبذلك كنا لا نجد لا الوقت ولا المكان ولا المناسبة لنعطي العوامل الأخرى في التفاعل المتبادل حق قدرها».

انظر: روجيه غارودي، كارل ماركس، مرجع مذکور، ص 104.

من الضروري بمكان الاطلاع على الرسائل الملحقمة بهذا البحث، التي وردناها في الأخير:

. من إنغلز إلى كونراد شميدت. 5 آب 1890

. من إنغلز إلى جوزيف بلوخ. 21-22 أيلول 1890

. من إنغلز إلى كونراد شميدت. 28 تشرين الأول 1890

. من إنغلز إلى فرانتس مering 14 تموز 1893

. من إنغلز إلى ف. بورغويس F.Bourgeois 25 كانون الثاني 1894

انظر: ماركس إنغلز، رسائل مختارة، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1982. ص.ص. 295، 300-301-302-303، 308-309-311-312-333-334-342-341-336-335.

(3) أرنست فيشر، فرانس مارك، ماركس الحقيقي، مرجع مذکور، ص.68.

(4) Marx, Engels, *The German Ideology*, .....,P. 159.

(5) Plekhanov (G.), *Selected Philosophical work*, Vol.2, trans, By.V. Yeryomin, Publish. by progress publishers, Moscow 1976, P.328

(6) Marx, Engels, *The German Ideology*, .....,P.P.44.45.

(7) Engels (F.), *Anti- Duhring*, Trans. And Publish. By Foreign languages publishing House, Moscow 1954,P.P.438-439.

(8) Ibid,P.439.

(9) كارل ماركس، رأس المال، المجلد الأول، الجزء الثاني، ترجمة فالح عبد الجبار، غانم حمدون، فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو 1987، ص.170.

(10) كارل ماركس، رأس المال، المجلد الأول، الجزء الأول، مرجع مذکور، ص.107-108.

(11) Cohen (G.), *Karl Marx's Theory of History*, Claredon, Oxford Perss 978, P.116.

(12) كارل ماركس، رأس المال، المجلد الأول، الجزء الأول، مرجع مذکور، ص.117.

(13) Marx (K.), *On Jewish Question*. In MECW, Vol.3,...., P. 163.

(14) إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، دار غريب، القاهرة 1976، ص. 95.

(15) ميشال برتران، وضعية الدين لدى ماركس وإنغلز، المعطيان السابقة، ص. 147.

(16) بوتومور، وم. ريل، في سوسيولوجيا ماركس وفلسفته الاجتماعية، ترجمة محمد حافظ يعقوب، دار دمشق، دمشق 1972 1972، ص.ص. 18-39.

(17) Marx, (K.), «Review Of G. Fr. Doumer's The Religion Of The New Age», *On Religion* ,..., P93.

(18) Plamenatz (J.), *Man And Society*, Vol. 2, ...,P 338.

(19) كارل لوفيث، من هيفل إلى نيتشه، الجزء الثاني، المعطيات السابقة، ص 145.

(20) Enels (F.), *Anti - Duhring*,..., P. 439 - 440.

(21) انظر: ماركس: رأس المال، المجلد الأول، الجزء الأول، مرجع مذکور، ص. ص 117 . 118.

(22) م. إلیاد، الحنين إلى الأصول في الأديان، مرجع مذکور، ص. ص 8 - 9.

(23) انظر: أوغست كورنو، المجلد الأول، مرجع مذکور، ص 193، وأيضاً:

- Marx (K.), *Deffernce Between The Democritean And Epicurean Philosophy Of Nature*, MECW, Vol.1, ..., P. 102.

(24) Marx (K.), *Economic And Philosophic Manuscripts Of 1844*, ..., P.108. راجع:

(25) مارشال بيرمان، حداثة التخلف، المعطيات السابقة، ص. 104.

(26) ماركس، البيان الشيوعي، مصدر مذکور، ص 143.



## ثبث المصادر والمراجع

- كارل ماركس، إسهام في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة أنطون حمصي، وزارة الثقافة ، دمشق 1970 .
- كارل ماركس، رأس المال، المجلد الأول، الجزء الأول، ترجمة فهد كم نقش، دار التقدم، موسكو 1985 .
- كارل ماركس، رأس المال، المجلد الأول، الجزء الثاني، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1987 .
- كارل ماركس، الحرب الأهلية في فرنسا، المختارات في أربعة أجزاء، الجزء الثاني، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1987 .
- كارل ماركس، فريدريك إنغلز، البيان الشيوعي، دراسة هرمان دونكر، ترجمة عصام أمين ، دار الفارابي، بيروت 1987 .
- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت 1981 .
- كارل ماركس، مخطوطات 1844 الاقتصاد السياسي والفلسفة، ترجمة إلياس مرقص، دمشق 1970 .
- كارل ماركس، مختارات من المؤلفات الأولى 1842-1846، ترجمة إلياس مرقص، دار دمشق، دمشق د. ت.
- كارل ماركس، فريدريك إنغلز، رسائل مختارة 1844-1895، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1982 .

-فريدريك إنغلز، لودفيغ فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، مختارات ماركس-إنغلز في أربعة أجزاء، الجزء الرابع، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو 1987.

-أوغست كورنو، أصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت 1968.

-أوغست كورنو، ماركس وإنغلز: حياتهما وأعمالهما الفكرية، الجزء الأول، عربي محمد عيتاني، دار الحقيقة، بيروت 1971.

-أوغست كورنو، ماركس وإنغلز، الجزء الثاني، عربي جورج طرابيشي، بيروت 1972.

-أوغست كورنو، ماركس وإنغلز، الجزء الثالث، عربي إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1974.

-أوغست كورنو، ماركس وإنغلز، الجزء الرابع، عربي إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1975.

-إريك فروم، أزمة التحليل النفسي: دراسات حول فرويد وماركس وعلم النفس الاجتماعي، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، وزارة الثقافة، دمشق 1986.

-إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل، دار غريب، القاهرة 1986.

-إريك فروم، ما وراء الأوهام، ترجمة صلاح حاتم، دار الحوار، اللاذقية 1994.

-إريك فروم، الخوف من الحرية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة العربي للدراسات والنشر، بيروت 1972.

-الأرشمندريت أغناطيوس ديك، المطران ميشيل تيم، تاريخ الكنيسة

الشرقية وأهم أحداث الكنيسة الغربية، منشورات المكتبة البولسية، معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، -حريص 1991.

-إلياس شوفاني، الموجز في تاريخ فلسطين حتى سنة 1949، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت 1996.

-إيسايا برلين، عصر التنوير: فلاسفة القرن الثامن عشر، ترجمة فؤاد شعبان، وزارة الثقافة، دمشق 1980.

-آلان تورين، نقد الحداثة: الحداثة المظفرة، القسم الأول، ترجمة صياح الجهيم، وزارة الثقافة، دمشق 1998.

-أندريه توزيل وآخرون، ماركس ونقده للسياسة، ترجمة جوزيف عبد الله، دار التنوير، بيروت 1981.

-ألبير كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت 1983.

-أرنست فيشر، فرانس مارك، ماركس الحقيقي، ترجمة خليل سليم، دار ابن خلدون، بيروت 1973.

-برتراند راسل، الدين والعلم، ترجمة أسامة إسبر، دار الطليعة الجديدة، دمشق 1998.

-برتراند راسل، حكمة الغرب، الجزء الثاني، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة (72) المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1983.

-براين تيرنر، ماركس ونهاية الاستشراق، ترجمة يزيد صايغ، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت 1981.

-براين تيرنر، علم الاجتماع والإسلام: دراسة نقدية لفكر ماكس فيبر، ترجمة د.أبو بكر أحمد باقادر، دار القلم، بيروت 1987.

-بيير فرانسوا مورو، هوبس: فلسفة، علم، دين، ترجمة أسامة الحاج،  
المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993.

-برنار بورجوا، فكر هيغل السياسي، ترجمة الأب إلياس زحلاوي،  
وزارة الثقافة، دمشق 1981.

-بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف  
الرمزي، ترجمة وتقديم إبراهيم فتحي، دار العالم الثالث، القاهرة 1995.

-بوتيفلي، مقدمة الطبعة الفرنسية لمخطوطات 1844، المطبوعات  
الاجتماعية، باريس 1968، الطبعة العربية، ترجمة إلياس مرقص، وزارة  
الثقافة، دمشق 1970.

-برونو باور، حول المسألة اليهودية، ترجمة إلياس مرقص، دار  
الحقيقة، بيروت د.ت.

-بوتو مور وم ريل، في سوسيولوجية ماركس وفلسفته الاجتماعية،  
ترجمة محمد حافظ يعقوب، دار دمشق، دمشق 1972.

-ب.م. هولت، صانعو أوروبا الحديثة، ترجمة موفق شقير، وزارة  
الثقافة، دمشق 1980.

-تيوبالدسوس، لوثر، ترجمة حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات  
والنشر، بيروت 1981.

-جان إيف كالفيز، تفكير كارل ماركس: نقد الدين والفلسفة، ترجمة  
سامي الدروبي وجمال الأتاسي، دار اليقظة العربية، دمشق 1959.

-جان هيبوليت، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل، ترجمة أنطون  
حمصي، وزارة الثقافة، دمشق 1969.

-جان هيبوليت، دراسات في فكر ماركس وهيغل، ترجمة جورج  
صدقتي، وزارة الثقافة، دمشق 1971.



- جان تاديبه، كالفن، ترجمة حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981 .
- جورج بوليتزر وآخرون، فلسفة الأنوار، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة ، بيروت 1974 .
- جورج بوليتزر، أصول الفلسفة الماركسية، الجزء الأول، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت د.ت .
- جورج لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة د.حنا الشاعر، دار الأندلس ، بيروت 1979 .
- جورج لوكاتش، تحطيم العقل، الجزء الأول، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1980 .
- جورج غورفيش، الأطر الاجتماعية للمعرفة، ترجمة د.خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981 .
- جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة غريب-مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة 1973 .
- جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي، ترجمة منصور القاضي، المؤسسة الجامعي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993 .
- جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة، بيروت 1978 .
- جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنة، مراجعة مراد وهبة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1997 .
- جون هرمان راندل، تكوين العقل الحديث، الجزء الأول، ترجمة جورج طعمة، مراجعة برهان دجاني، دار الثقافة، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت 1965 .

- جوران ثرويون، سلطة الأيديولوجية وأيديولوجية السلطة، ترجمة إلياس مرقص، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت 1982.
- حامد خليل، مشكلات فلسفية، جامعة دمشق 1989.
- حسن حنفي، قضايا معاصرة، الجزء الثاني، في الفكر الغربي المعاصر، دار التنوير، بيروت 1982.
- روجيه غارودي، نحو حرب دينية : جدل العصر، ترجمة صياح الجهيم، دار عقبة، بيروت 1996.
- روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمه وقدم له إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1983.
- روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة، بيروت 1985.
- روجيه غارودي، الأخلاق والدين، ترجمة نزيه الحكيم، دار الوثبة، دمشق، د.ت.
- روجيه غارودي، كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشي، منشورات الآداب، بيروت 1970.
- رونيه دولاشاريير، دراسات حول النظرية الديمقراطية، ترجمة حافظ الجمالي، دار طلاس، دمشق 1986.
- ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1990.
- زكريا إبراهيم، هيغل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة 1970.
- سيرغي توكاريف، الأديان في تاريخ شعوب العالم، ترجمة د.أحمد م.فاضل، دار الأهالي، دمشق 1998.

-ستيورات هامبشر، عصر العقل: فلاسفة القرن السابع عشر،  
ترجمة ناظم الطحان، وزارة الثقافة، دمشق 1975.

-عبد الرحمن بدوي، فلسفة الدين والترزية عند كانط، المؤسسة  
العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980.

-فولتير، الرسائل الفلسفية، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر 1959.

-فرانسوا شاتيليه، بيير غريوليه، تاريخ الأيديولوجيات، الجزء  
الأول: العوالم الإلهية حتى القرن الثامن عشر، ترجمة أنطون حمصي،  
وزارة الثقافة، دمشق 1997.

-فرانسوا شاتيليه، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة د. خليل أحمد  
خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت 1984.

-فرانسوا شاتيليه، هيغل، ترجمة جورج صدقني، مراجعة الأب فؤاد  
جرجي بريارة، وزارة الثقافة، دمشق 1976.

-ف.دراج، الماركسية والدين، دار ابن خلدون، بيروت 1978.

-فيلما فريتش، غاليليه ومستقبل العلم، ترجمة عادل شقير، وزارة  
الثقافة، دمشق 1994.

-فيشته، غاية الإنسان، ترجمة ودراسة د. فوقية محمود، الطبعة  
الأولى، مكتبة الأنغلو مصرية، القاهرة د.ت.

-ف.فولفين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبود، دار الطليعة،  
بيروت 1981.

-ف.هيغل، مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض،  
منشورات وزارة الثقافة، دمشق 1974.

-ف.هيغل، مختارات، ترجمة إلياس مرقص، الجزء الثاني، الطبعة  
الثانية 1989، طبعة خاصة، د.م.

ف. هيغل، محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1986.

فرانسوا بيرو، الضياع والمجتمع الصناعي، ترجمة د. ناجي الدراوشة، وزارة الثقافة، دمشق 1990.

كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة (72)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1984.

كارل لوفيت، من هيغل إلى نيتشه، الجزء الأول، تعريب ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق 1988.

كارل لوفيت، من هيغل إلى نيتشه، الجزء الثاني، تعريب ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق 1988.

ل. ألتوسير، ج. كانغيليم، دراسات لا إنسانية، ترجمة وتقديم د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1981.

ل. ألتوسير، رانسييه، قراءة في رأس المال، الجزء الأول، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة، دمشق 1972.

لودفيغ فويرباخ، مبادئ فلسفة المستقبل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1975.

لودفيغ فويرباخ، أطروحات مؤقتة من أجل إصلاح الفلسفة، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت 1975.

لودفيغ فويرباخ، أصل الدين، ترجمة د. أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1991.

لينين، نصوص حول الموقف من الدين، ترجمة محمد كبة، مراجعة وتقديم العفيف الأخضر، دار الطليعة، بيروت 1972.

- مرسيا إلياد، الحنين إلى الأصول: في منهجية الأديان وتاريخها، ترجمة حسن قبيسي، دار قابس، بيروت 1994 .
- مرسيا إلياد، المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة، ترجمة نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق 1987 .
- مرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، في ثلاثة أجزاء، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، دمشق 1986-1987 .
- ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة د.محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي، بيروت.
- ميشيل فوكو، إرادة المعرفة، ترجمة جورج أبي صالح، مراجعة وتقديم مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، مشروع مطاع صفدي، بيروت 1990 .
- مجموعة من المؤلفين، تاريخ الديالكتيك: الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة دنزار عيون السود، دار دمشق، دمشق 1986 .
- ميشيل فاديه، الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية، ترجمة د. أمينة رشيد وسيد البحراوي، دار التنوير، بيروت 1982 .
- مكسيم رودنسون وآخرون، العالم الثالث: الوقائع والأساطير، ترجمة هنرييت عبود، دار الحقيقة، بيروت 1980 .
- مجاهد عبد المنعم مجاهد، الإنسان والاعتراب، سعد الدين للطباعة والنشر، القاهرة 1985 .
- مجاهد عبد المنعم مجاهد، الاعتراب في الفلسفة المعاصرة، سعد الدين للطباعة والنشر، القاهرة 1985 .
- ميشال برتراند، وضعية الدين عند ماركس وإنفلز، ترجمة صلاح حاتم، دار الفارابي، بيروت 1990 .

- مارشال بيرمان، حادثة التخلف، ترجمة فاضل جتكر، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق 1993 .
- نيقولا برديائيف، منابع الشيوعية الروسية ومعناها، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الطليعة ، بيروت 1972 .
- نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، سنيا للنشر، القاهرة 1994 .
- هماركويزه، نظرية الوجود عند هيغل، ترجمة وتقديم إبراهيم فتحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1990 .
- هماركويزه، العقل والثورة: هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة د. هؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة 1970 .
- هنري لوفيفر، المنطق الجدلي، ترجمة إبراهيم فتحي ، دار الفكر المعاصر، القاهرة 1978 .
- هنري لوفيفر، ماركس وعلم الاجتماع، ترجمة بدر الدين قاسم الرفاعي، وزارة الثقافة، دمشق 1971 .
- هنري لوفيفر، كارل ماركس، ترجمة محمد عيتاني، دار بيروت، بيروت 1954 .
- هنري لوفيفر، أزمة الماركسية الراهنة، تعريب ألبيير منصور وأحمد الزين، تاريخ الفلسفة المعاصرة، جامعة دمشق، دمشق 1989 .
- هنري لوفيفر، ما الحداثة؟، ترجمة كاظم جهاد، دار ابن رشد للطباعة والنشر، بيروت 1983 .
- هنري إيكن، عصر الأيديولوجيا، ترجمة محيي الدين صبحي، دار الطليعة، بيروت 1982 .
- هنري أفرون، فويرباخ، ترجمة إبراهيم العريس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1981 .

-هنريش هايني، في تاريخ الدين والفلسفة، ترجمة وتقديم صلاح حاتم، دار الحوار، اللاذقية 1988 .

-ولتر ستيس، فلسفة هيغل ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، تقديم د.زكي نجيب محمود، دار الثقافة، القاهرة 1975 .

-يورغين هابرماس، التقنية والعلم كأيدولوجية، ترجمة إلياس حاجوج، وزارة الثقافة، دمشق 1999 .

-يورغين هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق 1995 .

-يندريش زلني، منطق ماركس، ترجمة تامر الصفار، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق 1990 .

-عالم الفكر، الاغتراب، عدد خاص، المجلد العاشر، العدد الأول 1979، وزارة الإعلام، دولة الكويت.

**-Marx (K.), *Difference Between The Democritean And Epicurean Philosophy Of Nature*, In MECW , Vol.1, Trans. and publish. By Progress Publishers, Moscow 1975.**

**-Marx (k.), *Note Books on Epicurean Philosophy*, in MECW, Vol.1, Trans. And Publish. By Progress Publishers, Moscow 1975.**

**-Marx (K.), *On the Jewish Question*, in MECW, Vol. 3, trans. J. Cohen, published by Lawrence & Wishart and Progress Publishers, Moscow- London 1975.**

**-Marx (K.), *Contribution To Critique Of Hegel's Philosophy Of Law-Introduction*, In MECW, Vol. 3, Trans. J. Cohen, Publish. By Progress Publishers and Lawrence&Wishart, Moscow- London 1975.**

**-Marx (K.), *Contribution of the Critique of Hegel's philosophy of Law*, in MECW, Vol.3, trans. M.Milligan & B. Ruhemann, Publish. By Lawrence & Wishart and Progress Publishers, London - Moscow 1975.**

- Marx (K.), *Economic And Philosophic Manuscripts of 1844*, Trans. And Publish. By Progress Publisher, Moscow 1977.
- Marx (K.), Engels. F, *The Holy Family*, in MECW , VOL.4, Trans. And Published by Progress Publishers, Moscow 1975.
- Marx (K.), Engels. F, *The German Ideology*, In MECW, VOL. 5, Trans. And Publish. By Progress Publishers, Moscow 1975.
- Marx (K.), «The Leading Article in No. 179 of the Colnische zeitung», in MECW, Vol.1, Trans. and Published by Progress Publishers, Moscow 1975.
- Marx (K.), *Early Texts*, Trans. And Edited by David McLellan, Basil Blackwell, Oxford 1972 .
- Marx (K.), «Letters From the Franco- German year books», in *Early Writings*. Intro. By L.Colletti, Trans. By R. Livingstons and G.Benton. Penguin Books 1981.
- Marx (K.), «Theses on Feuerbach», in MECW, Vol. 5,Trans.And Publish. By Progress Publishers, Moscow 1975.
- Marx (k.), «The Communism Of The *Rheinscher Beobachter*», in MECW, Vol. 6, Trans. By Hugh Rodwell, Publish. By Lawrence & Wishart London And Progress Publishers, Moscwo 1970.
- Marx, Engels, «Review Of G. Fr. Doumer's The Religion Of The New Age», *On Religion* ,Trans. and Publish. by Foreign Language Publishing, Moscow 1957.
- Engels (F.), *The Peasant War in Germany*, in MECW, Vol.10 Tran. And published by Progress Publishers, Moscow 1987.
- Engls (F.), *Anti- Duhring*, Trans. And Publish. By Foreign languages publishing House, Moscow 1954.
- Engels (F.), «Bruno Bauer And Early Christianity»; *On Religion*,.....
- Engels (F.), «On The History of Early Christianity», *On Religion*,.....
- Engels (F.), «The Condition Of England: Past And Present By Carlyle», Trans. By Christopher Upward, In MECW, Vol.3, .....



-Al thusser (L.), *For Marx*, Trans. By Ben Brewster, Allenlan the Penguin Press, London 1969.

-Cohen (A.), *Karl Marx's Theory of History: Adefenece*, Puplish by Clarendon Press, Oxford 1978.

-Feuerbach (L.), *The Essence Of Christianity*, trans. by G.Eliot, published by Harper Co., New york 1957.

-Form (E.), *Marx's Concept of man*, F.U.Publishing Co.,New york 1961.

-Kant (I.), *Religion Withen The Limits Of Reason Alon*, Trans. With Intro. And Nots by Theodore. M. Greene and H. Hudson, Edited by Harper And Brother, N.Y. 1960.

-Kolakowski (L.), *Main Currents OF Marxism: the Founders*, Vol. I, Trans. By P.S. Falla, Oxford University Press, 1982.

-Mclellan (D.), *The Young Hegelians And Karl Marx*, Publish. By Macmillan Co, London 1969.

Mclellan (D.), *Marx Before Marxism*, Pelican Books, London 1972.

-Mesza'ros (I.), *Marx's Theory Of Alienation*, Merlin Press, London 1970.

-Plekhanov (G.), *Selected Philosophical work*, Vol.2, trans, By.V. Yeryomin, Publish. by brogress publishers, Moscow 1976.

-Plamenatz (J.), *Man And Society*, Vol. 2. Long Man Group Limited, London 1980.

-Tuker (R.), *Philosophy and Mith In Karl Marx*, Cambridge University Press, 1981.

-«Webster's Ninth New Collegiate Dictionry», U.S.A 1984.

-«The New Encyclopdia Brittannica»,Vol. 1. The Uneversity Of Chicago, Printed in The U.S.A. 1975.



# المحتوى

- 17 المقدمة.
- الفصل الأول:
- 39 الفلسفة والدين في الأزمنة الحديثة .
- الفصل الثاني:
- 81 فلسفة وعي الذات ونقد الدين .
- 1-من كانط إلى هيغل
- 2-الهيغليون اليساريون ونقد الدين
- فويرباخ
- ديفيد شتراوس
- بيرونوباور
- أرنولد روغان
- ماكس شتيرنر
- الفصل الثالث:
- 117 مفهوم النقد ، ونقد الدين لدى ماركس .
- 1-النقد الذاتي النظري، فلسفة وعي الذات النقدية.
- 2-النقد التحويلي-الجزئي.
- 3-النقد الكلي-ديالكتيك النظرية والممارسة.
- الفصل الرابع:
- 183 الأيديولوجية والاعتراب الديني .
- البعد العملي والنظري في الدين.
- الدين والأيديولوجية
- الاعتراب الديني.

الفصل الخامس:

239

الدولة والدين

مقدمة في خطاب الدولة والدين

ماركس، نقد الدولة المسيحية.

التحرر السياسي، دُنْيوة الدولة.

التحرر الإنساني والتحرر السياسي، الدين والمجتمع

الخاتمة:

295

مصائر الدين

ملحق-1-

ملحق-2-

ملحق-3-

ملحق-4-

ملحق-5-

331

ثبت المصادر والمراجع

صدر عن دار كنعان 2000 - 2001 - 2002 :

المؤلف / المترجم	عنوان الكتاب	
مجموعة باحثين	قضايا وشهادات / سعد الله ونوس (بحث)	1
آلان سيلتو	الجنرال (رواية)	2
بيير بورديو	العقلانية العملية (فلسفة)	3
جان بوتيرو	بابل والكتاب المقدس (تراث)	4
نك يانغ	الرقص مع الذئب (سينما)	5
محمد سيف	مسرحية البحث عن السيد جلجامش (مسرح)	6
خالد آغة القلعة	السيرة المفتوحة للنصوص المغلقة ج1 (فلسفة)	7
خالد آغة القلعة	السيرة المفتوحة للنصوص المغلقة ج2 (فلسفة)	8
خالد آغة القلعة	السيرة المفتوحة للنصوص المغلقة ج3 (فلسفة)	9
ممدوح عدوان	وعليك تتكئ الحياة (شعر)	10
لقمان ديركي	وحوش العاطفة (شعر)	11
د. محمد حافظ يعقوب	بيان ضد الأبارتايد (سياسة)	12
يوسف سامي اليوسف	القيمة والمعيار (نقد)	13
عماد شعبي	من دولة الإكراه إلى الديمقراطية (سياسة)	14
إدوارد سعيد	القلم والسيوف (سياسة)	15
مكسيم رودنسون	بين الإسلام والغرب (فلسفة)	16
كلود ليفي شتراوس	من قريب من بعيد (فلسفة)	17
نورمان ج. فنكلستين	صعود وأفول فلسطين (سياسة)	18
يورام كانيوك	اعترافات عربي طيب (رواية)	19
ت. د. علي نجيب إبراهيم	ومض الأعماق «مقالات في علم الجمال والنقد»	20
أمين الزاوي	رائحة الأنثى (رواية)	21
محمد صارم	مواعيد (شعر)	22

23	موكب البطل البري (قصص قصيرة)	علي الكردي
24	ضباب البخور (قصص قصيرة)	عمار قدور
25	بؤس العالم (ثلاثة أجزاء) (علم اجتماع)	بيير بورديو
26	المرأة في الإسلام (قراءة معاصرة)	د. برهان زريق
27	الخيال والحرية «نقد»	يوسف سامي اليوسف
28	شرك الدم	مصطفى الولي
29	جنجر وفريد (سينما)	فيدريكو فيليليني
30	ياء.. وعد على شفة مغلقة (شعر)	إسماعيل الرفاعي
31	ساعي البريد	أنطونيو سكارميتا
32	اسق العطاش (شعر)	محمود كفي
33	هيروشيما (شعر)	وفيق خنسة
34	الدعابة المرة (حوارات)	محمد القيسي
35	الضعيفة والهوى (رواية)	فواز حداد
36	على غفلة من يدك (شعر)	هنادي زرقه
37	بوح في المتاح (حوارات)	إلياس شوفاني
38	التباس (قصص)	ماهر منزلجي
39	سيكلوجية الحب والعلاقات الأسرية (علم اجتماع)	سيرغي كوفالوف
40	استمرارية التاريخ (رد على نظرية نهاية التاريخ)	عمانوئيل فاليرشتاين
41	حوارات المنفيين (حوارات)	برتولد بريشت
42	مائة هم ومائة شكوى	نظيفة قاغي
43	عام مضى والانتفاضة تتجدد	تيسير قبعة
44	باب الحيرة «رواية»	أنيسة عبود
45	مقال في الرواية «نقد»	يوسف سامي اليوسف
46	الخديفة «سياسة»	تيري ميسان
47	جماليات اللفظة «نقد»	د. علي نجيب إبراهيم

