موقف ماركس المناهض لمثاليّة هيجل وماديّة فيورباخ

Marx's position againts Hegelian idealism and Feuerbach materialism

L'opposition de Marx à l'idéalisme de Hegel et le matérialisme de Feuerbach

أ.بوعلام بن شريف

قسم الفلسفة، جامعة سطيف 2

تاريخ الإرسال: 25-02-2018- تاريخ القبول: 24-05-2019- تاريخ النشر: 29-05-2021

ملخّص

ينصبّ موضوع بحثا هذا،على موقف ماركس المناهض للمثالية الهيجلية ومادية لودفيج فيورباخ الحدسية. وتسلط الضوء على حقيقة مؤداها أن ماركس يريد بنقده العدائي هذا أن يعيد تأسيس النسق الفلسفي المثالي على أسس علمية باقتراح منهج فلسفي جديد موسوم ب: المنهج المادي الجدلي الذي أراد من خلاله أن يقلب الفلسفة الكلاسيكية رأسا على عقب، بغية تغيير العالم وتحرير الإنسان من قيود التّصوّرات الميتافيزيقيّة والتأملات المثالية المفارقة للواقع المحسوس، من أجل رد الإنسان،بوصفه كائن عامل، إلى بعده الأونثروبولوجي والتاريخي.

الكلمات الدالة: المثاليّة المطلقة؛ النّقد الدياليكتيكي؛ الماديّة الحدسيّة؛ الدياليكتيك المادي.

Abstract

This article seeks to present Marx's critique of both Hegel's idealism and Feuerbach's materialism. Through his criticism, Marx attempts to reformulate this king of idealistic philosophical system, aiming at the same time to establish a new philosophical order that will change history through a passage that leads us from contemplation idealistic to a new philosophical field that renders to man his anthropological and historical dimension through the notion of work.

Keywords: absolute idealism; dialectic critique; intuitive materialism; materialistic dialectics.

Résumé

Cet article se veut une démonstration de la position marxienne contre l'idéalisme hégélien et le matérialisme intuitif de Ludwig Feuerbach. A travers sa critique, Marx voulait reformuler le système philosophique idéaliste en

proposant une nouvelle méthode philosophique susceptible de créer un changement historique. Il s'agit, à juste raison, du matérialisme dialectique qui va abolir les contemplations idéalistes, et ce, pour rendre à l'homme sa dimension anthropologique et historique basée sur la notion de travail.

Mots-clés: l'idéalisme absolu; la critique dialectique; le matérialisme intuitif; la dialectique matérialiste.

مقدمة

لقد كانت فلسفة فريدريش هيجل Friedrich. W. Hegel (1770-1831) متشبعة ببعد تأمّلي متعالي عن التجربة الإنسانية الحسيّة في كتابه العمدة الموسوم: "فينومينولوجيا الرّوح، وذلك حينما استقى هيجل مفهوم الظّاهراتيّة من الكتب التي تمثل مرحلة شباب إمانويل كانط Emmanuel Kant(1724-1804) الذي استعمل لأوّل مرّة لفظ الظّاهريّات لوصف الطبيعة باعتباره كان في هذه المرحلة عالمًا جغرافيا ينشد وصف ظواهر الأرض والسّماء بما فيها المطر والرّعد والبرق والرّيح ...إلخ، أي وصف الظواهر الطبيعية بصفة عامة.

لكن بعدما تساءل هيجل قائلاً: أين الظواهر؟ هل هي في الطّبيعة أم في النّفس العارفة، أي النفس المدركة؟ قام بردّ الظّواهر إلى ظواهر الذّات، مبيّنًا أنّه لا توجد ظواهر موضوعية غير مدركة، وما دامت الظّواهر مدركة فإن الذات هي جزء لا يتجزأ من الموضوع الخاضع لعملية الإدراك، كما أنّ الموضوع هو أيضًا جزء من الذّات. من هنا تشكلت الثنائية الهيجلية المتمثلة في الدّياليكتيك القائم بين الذّات العارفة وموضوع المعرفة، وإن جاز القول، تكونت علاقة صراع بين الأنا والعالم الخارجي، بعد أن نجح هيجل في بناء هذه الأنا الترنسندنتالية في "فينومينولوجيا الرّوح"، لتظهر لنا، بعد ذلك، عظمة الفلسفة الغربية في العودة إلى الأنا الترنسندنتالية، وهو المشروع الذي أسّس له الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت René Descartes (1596-1650).

من هذا المنطلق نفهم بأنّ هيجل يريد فهم الواقع المحسوس عن طريق العقل (الرّوح)، وبالتّالي، حاول أنيجعل كلّ ما هو عقلاني واقعي، فاتخذ انطلاقته في مؤلّفه الثّاني المعنون: " علم المنطق" بمقولته الشّهيرة:"كلّ ما هو واقعي عقلاني، وكلّ ما هو عقلاني واقعي." وراح يحصر عمل الإنسان في الذّات المدركة.

من هنا، اتخذ كارل ماركس Karl Marx (1813-1883) انطلاقته في نقد مثاليّة هيجل الموضوعيّة من هذه الفكرة التي تصف لنا هيجل كأنه يردّ الإنسان إلى ملكته العقلية في

حين أنّ ماركس يؤكّد في العديد من مؤلّفاته أولوية العالم الخارجي عن الذّات العارفة، وأنّ العالم هو مصدر المعرفة في مختلف أشكالها.

ولكن ما نلاحظه وما نستشفّه من خلال مؤلّفات ماركس هو أنّ موقفه العدائي الموجّه ضدّ مختلف المنظومات الفلسفيّة المثاليّة لم ينصهر فقط في مثل هذه الأشكال المثاليّة، بل امتدّ إلى غيرها ليصل إلى المذاهب الفلسفيّة الماديّة في مختلف أشكالها كماديّة لودفج فيورباخLudwig Feuerbach (1804-1872) الحدسيّة. وفي الحقيقة إنّ هذا العامل يدفعنا إلى تعيين الملامح الإبيستيمولوجيّة التي تميّز المنظومة الفكريّة الماركسيّة حيث دعت الضّرورة إلى عرض فلسفة ماركس عرضًا موضوعيًّا علميًّا خاليًا من كل المواقف الإيديولوجيّة بالمعنى السّلبي. ولكن قبل الشّروع في ذلك، ينبغي علينا أن نطرح الإشكاليّة الآتيّة:

-إذا كان ماركس مناهضًا لكل من الفلسفة المثاليّة والفلسفة الماديّة على حدّ سواء، فما عساه أن يكون من وجهة نظره الفلسفيّة؟

- أهو مادي أم مثالي أو مادي ومثالي في آن واحد؟ أم لا هذا ولا ذاك؟ وإذا كان في هذه الحالة الأخيرة كيف يمكن لنا أن نصنّفه؟

في الحقيقة، إنّ موضوع بحثنا هذا يحدّد لنا منذ البداية تلك المحاور التّحليليّة الهادفة إلى كشف حقيقة الفكر الماركسي بالمعنى الدّقيق، ولقد كان من الضّروري أن ننطلق بتبيان موقف ماركس من مثاليّة هيجل، وعن طريق إماطة اللّثام عن نقده المصوّب إزاء ماديّة فيورباخ الحدسيّة التي جاءت لتؤسّس صرح فلسفي جديد. وعليه، فإنّ الغاية من هذا البحث تتلخّص في وصف البعد البراغماتي/ العملي الذي يجب أن تتّخذه الفلسفة كنشاط فكري نوعي متحرّر من كلّ القيود الميتافيزيقية، ذلك لأنّ العالم الخارجي يظهرويحضر أمامنا، وهو الذّي نعيش فيه، ومن المستحيل تصوّره في مكان آخر متعالي مفارق له.

هكذا كان من الواجب علينا تفادي كلّ مفهوم فلسفي بإمكانه أن ينفي تصوّر ماركس الجديد لبناء فلسفة جديدة تؤدّي رسالة التّغيير الاجتماعي وتتجاوز مفهوم تفسير العالم. بتعبير آخر، تجنب كلا الأنساق المجرّدة التي تقف كعائق أمام الفلسفة العلميّة الثّوريّة التي تتلخّص وظيفتها الجوهريّة في تحليل الواقع وكشف حقيقة بنياته التّحتيّة الخفيّة بغية تغييره، خاصة عندما تستدعي الضّرورة ذلك. أي وجب علينا، في نظر ماركس، أن نعيد

النّظر في وظيفة الفلسفة في حياة الإنسان، بكلّ أبعادها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والنّفسيّة، بحكم أنّها هي التي تحدّد طبيعة الذّات الإنسيّة وتعطي لنا الوجه الحقيقي لمعنى الإنسان والتّاريخ في آن واحد.

1. حول مفهومي المثاليّة والمادية

1.1 التعريف بالمثالية

لقد عرّف الدّكتور "جميل صليبا" المثاليّة على النّحو الآتي نصّه: "المثالي هو المنسوب إلى المثال، ويطلق على صورة الشّيء الكاملة، أو على ما يحقّق هذه الصّورة تحقّقًا تامًّا، أي على ما يتّفق مع منازعنا العقليّة أو الأخلاقيّة أو العاطفيّة اتّفاقًا كلّيًّا [...]. والمثالي هو وصف كلّ ما هو كامل من نوعه، نقول: التّنظيم المثالي، العدالة المثاليّة، المواطن المثالي ما يتّصف بسموّه الفنيّ أو الأخلاقي أو العقلي ربّما السّمو الرّوحي."(صليبا، 1973، ص336)

يشير "جميل صليبا" في تعريفه هذا للمثاليّة إلى الأهداف الأخلاقيّة السّاميّة المتمثّلة في "جملة القيم التي يتعيّن على الإنسان الامتثال لها في نشاطه العملي وفي كيفيّة معاملته لغيره"(كيشي،2005)، ثمّ يعتبر المثالي والمقصود به الكمال، مقياس الحكم والتّقييم في حقل النّشاط الفنّي بالمعنى الواسع، ومن ثمّ فإنّها فنيّة. وفي الأخير، يرى بأنّ "المثاليّة هي النّظريّة التي تعتبر أنّ واقع العالم كلّه هو الفكر الذي يمثّله، بحيث لا يمكن لهذا الواقع أن يتحقّق إلاّ بقدر ما يدركه التّصوّر والفكر."(كيشي،2005) وبالفعل، هذا هو المعنى الذي تتضمّنه أيضًا مثاليّة هيجل، بحكم أنّها تجمع الذّات العارفة وموضوع المعرفة في علاقة وثيقة من أجل أن تقصد هدفها في فهم العالم الخارجي الملموس فهمًا عقلانيًّا ومن ثمّ يتمّ حلّ مشكلة الغربة L'étrangeté الكامنة بين الإنسان كطبيعة داخلية بالنسبة للطّبيعة الخارجية.

2.1 التّعريف بالماديّة

المذهب المادي هو، في الحقيقة، "الاتّجاه العلمي الوحيد، في مقابل المثاليّة. حيث تذهب الماديّة الفلسفيّة إلى أنّ المادة سابقة عن العقل –أو الوعي- الذي هو ثانوي، ويتضمّن هذا أنّ العالم أبدي، وأنّه لا محدود في الزّمان والمكان." (روزنتال ويودين،2006) وبهذا فإنّ الوعي هو نتاج للمادة أو انعكاسًا لها. ولا ريب في أنّ الاتّجاه المادي قد عرف ظهوره "في اللّحظة الأولى التي تساءل فيها اليونانيون عن الأصل المادي للكون والأشياء، فيقول طاليس أنّه الماء، بينما يرى أنكسيمينس أنّه الهواء. أمّا أنكسماندرس كان يرى بأنّه يتمثّل في اللّا محدود كمًّا وكيفًا.[...]

ونجد استمرارًا للاتّجاه المادي عند ديموقريطسولوقيوس أصحاب المدرسة الذّرّيّة، ومن بعدها نجد أبيقور صاحب المدرسة الأبيقوريّة يرى أنّ غاية الحياة الإنسانيّة هي اللّذّة الحسّيّة."(فاروق،1993،ص505)

أمّا بالنّسبة للعصر الحديث فيعدّ طوماسهوبز Thomas Hobbes(1588-1679) "أوّل فيلسوف، وربّما أعظم فيلسوف عرف آنذاك. فبالنّسبة له أيًّا ما كان الموجود فهو مادة، فكان مذهبه الفلسفي يقوم على المادة والحركة، وعند هوبز الحقيقة القصوى هي المادة المتحرّكة، أي أنّ المادة هي الجوهر الأوّل تكون حركتها الأساس لكلّ شيء، فالعمليّات البشريّة الفكريّة هي حركات في مخّنا وقلوبنا، وأعضاء أخرى."(وليامكلي رايت،2010،ص81-82) هذا بالنّسبة لهوبز. أمّا فيما يخصّ الفكرة التي يتّفق عليها جميع هؤلاء الماديّين هي أنّ "المادة هي الحقيقة الوحيدة ومن ثمّ فإنّ الوجود ومظاهره وعمليّاته يمكن تفسيرها كمظاهر أو نتائج للمادة، وأنّه لا شيء في الوجود فوق المادة حيث تستثني نظريتهم هذه إمكانيّة وجود آلهة. كما ترى أنّ العقل شيئًا ماديًّا، وينكرون النّظريّات المثاليّة القائلة بأنّ العقل مستقلّ عن الجسد."(هانشنسون،2007)

2. موقف ماركس المناهض لمثاليّة فريدريش هيجل

أطلق الهيجليّون الشّباب على مثاليتهم اسم الماديّة الصّحيحة، أمّا ماركس وإنجلز فقد تنكّروا لهذا الإدّعاء الذي لا أساس له، وناقضا المثاليّة بالأطروحات الأساسيّة لفهم مادي متكامل للعالم، ينطلق من الحل المادي للمشكلة الأساسيّة في الفلسفة، ويتوصّل إلى استنتاج علمي بصدد الدّور الحاسم للإنتاج المادي في الحياة الاجتماعيّة.(جماعة العلماء السوفييت،2007،ص168)، بحكم أنّهما توصّلا إلى "استنتاج أولويّة الوجود وثانويّة الوعي من النّاحيّة الفلسفيّة أو كذلك من النّاحيّة الفلسفيّة التّاريخيّة في آن واحد. وهما إذ ينتقدان الهيغليّون الشّباب الذين يستثنون علاقة الإنسان النّظريّة والعمليّة بالطّبيعة والصّناعة، فإنّهما يثبتان أنّه لا سبيل إلى فهم أيّ عنصر من العصور التّاريخيّة إذا انطلقنا من وعيه الاجتماعي (السّياسي، الأدبي، اللاّهوتي)فقط، دون الاعتبار أنّ هذا الوعي نفسه ينبغي أن يحدّد تفسيره في تطوّر الحياة الاجتماعيّة الماديّة،"(جماعة العلماء السوفييت،2007) ليتّضح، بعد ذلك، أنّ الهيجليّون الشّباب هم في الواقع مثاليّون، وفوق ذلك ذاتيّون، ويمثّل هيجل –حسب

ماركس- "الحدّ الأقصى الذي يمثّل الفلسفة الذّاتيّة والتّصوّرات الميتافيزيقيّة، وأنّه التّعبير الأعلى في المخيّلة التي تؤدّي إلى اغتراب الإنسان."(Jean Yves Calvez,1974)

وممّا ينبغي الالتفات إليه بهذا الصّدد، هو أنّ ظاهرة الاغتراب تعدّ بمثابة العامل الرّئيسي الذي أدّى بماركس إلى صياغة فلسفته النّقديّة الاجتماعيّة المناهضة لمثاليّة هيجل، وبالتّالي التّخلّي والرّحيل من مملكة الوهم الميتافيزيقي التي تمثل عائقًا أمام الإنسان يمنعه من استيعاب ذاته الإنسيّة وتجسيدها لتتخذ شكلها الكلّي وحقيقتها الملموسة. هكذا"هاجم ماركس بنقده الفلسفة المثاليّة بصفة عامّة، رافضًا بذلك كل تأمّلنظري، وأعاب على البحث التّجريدي الفلسفي، كاشفًا عيوب التّصوّر الهيجلي للمطلق."(Lefebvre,1964)

ولتحقيق غرضه النقدي نشر عام 1843 نصًّا يبيّن من خلاله موقفه المناهض والعدائي لمنظومة هيجل الفلسفيّة وللدّين، وذلك ما يتّضح في كلامه الذي يرمي إلى استبدال الفلسفة المثاليّة بالفلسفة الماديّة، نظرًا لكون هذه الأخيرة تأخذ على عاتقها مهمّة تجاوز التّصوّرات الميتافيزيقيّة المجرّدة فتستبدل نقد السّماء بنقد الأرض. وبعد ذلك في كتابه "مساهمة في نقد فلسفة الحقّ عند هيجل" عام 1843حيث يرى أنّ "الدّين يمثّل عائقًا أمام الإبداع [...]، والسّعادة الحقيقيّة للشّعوب تفرض إلغاء الدّين، كونه مرآة عاكسة لتعاسة الشّعوب. من هنا، ينبغي تحويل النّقد الدّيني إلى نقد قائم على الحقّ، ومن النّقد اللاّهوتي إلى النّقد السّياسي."(Ballibar, 1972, p.16)

الواقع إنّ ما تجدر إليه الإشارة في ذات الاتجاه، هو أنّ ماركس يركّز انتقاداته على مثاليّة هيجل باعتبارها أكثر المذاهب تأمّليّة تقدّمًا وأكثرها انتشارًا في السّاحة المعرفيّة، وذلك راجع إلى ارتباطها الوثيق بالدّيانة المسيحيّة. يقول ماركس في هذا السّياق ما يلي: "إنّ فلسفة التّاريخ الهيجليّة، هي مجرّد تعبير فلسفي عن المذهب المسيحي في صورته الألمانيّة الكاشف عن التّناقض القائم بين العقل والمادة، وبين الله والعالم،[...]، ففلسفة التّاريخ الهيجليّة تصادر مسبقًا على وجود عقل مجرّد أو مطلق،"(Karl et Friedrich, 1972, p.107) الذي هو الله خالق العالم المادّي. إنّ هذا التّجريد الذّي يميّز المثاليّة الهيجليّة دفع الماديّون إلى إصدار حكم مفاده أنّ "المثاليّة الحقيقيّة توجد عبر التّاريخ إلى جانب الدّين، إذ ولدت من الدّين ونجمت عنه.

فهذا هو فلاديمير اليتش أوليانوف لينين Vladimir Ilitch Oulianov Lénine(1870-1924) يقول في هذا الموضوع عبارة شهيرة وهي:المثاليّة ليست سوى صورة مهذّبة ومنقّاة للدّين،هكذا ادعى المثاليّون ومن بينهم هيجل أنّ الكون خلق بواسطة روح ترفّ فوق الظّلمات والتي هي المطلق (اللّه) اللاّمادي،بمعنى أنّ المثاليّة الهيغليّة كما يرى ماركس هي شكل مهذّب من أشكال الدّين."(بوليتزر،2001، ص90) والدّليل على ذلك يتّضح لنا في كتابه"مخطوطات 1844الاقتصاديّة–الفلسفيّة" حينما اعترف لأوّل مرّة بأنّ فيورباخ هو أوّل من كشف هذا المزيج بين المنطق واللاّهوت الذي يتشكّل منه "علم المنطق" لدى هيجل. وبالفعل، هذا ما نعثر عليه في كلام ماركس فيما يلي:

"إنّ فيورباخ هو الوحيد الذي له موقف رصين وصارم في نقده الموجّه للديالكتيك الهيجلي، وهو الذي قدّم اكتشافًا حقيقيًّا ومخلصًا في هذا الموضوع. وبالتّالي يعدّ في وجهة نظري بمثابة المنتصر الحقيقي على الفلسفة القديمة [...]. إنّ مساهمة فيورباخ العظيمة بخصوص هذا الموضوع، والتي أثّرت فينا بعد ذلك، تتلخّص في عمله الآتي: أنّه برهن وأثبت أنّ الفلسفة ليست أيّ شيء آخر، فهي تمثّل فقط الدّين الموضوع في شكل أفكار والمطوّر بواسطة عمليّة التّفكير، والذي يعكس شكلاً آخر ومجالاً آخر للوجود المتمثّل في اغتراب الإنسان عن ماهيته الحقيقيّة. هكذا قام فيورباخ بتفسير الديالكتيك الهيجلي (حيث أسّس فيما بعد نقطة انطلاق بنّاءة وإيجابيّة) قائلاً: إنّ هيجل، في الحقيقة، يتحدّث عن الاغتراب، عن اللاّمحدود، وعن العالم المجرّد، أو(الماهيّة) و(عن التّجريد المطلق والجامد والسّاكن).

وعليه، فإنّ رسالته الفلسفيّة تحمل في طيّاتها معان دينيّة لاهوتيّة. إنّ هذا العامل اللاّهوتي أدّى بفيورباخ إلى التّفكير في ضرورة إلغاء اللاّمحدود، وتعويضه بالواقع المحدود والملموس والمحسوس الخالص، حيث اعتبر بأنّ الفلسفة هي إلغاء لكل من الدّين واللاّهوت. كما قام بإلغاء سمة الإيجابيّة في الدياليكتيك الهيجلي، وأعاد تجديد كلّ من الدّين واللاّهوت." (Karl Marx, 1972, p.108)

كما رفض ماركس مثاليّة هيجل من حيث أنّها تحصر كل أبعاد الإنسان في عمليّة الشّعور بالذّات فقط، وذلك ما كان يمثّل لبّ الدّراسة النّقديّة الماركسيّة إزاء منظومة هيجل النّسقيّة. وبالتّحديد، يقول ماركس في هذا السّياق ما يلي: "يستبدل هيجل في كتابه «ظاهريّة الرّوح» الإنسان بالشّعور بالذّات، حيث تظهر حقيقة الإنسان الغنية بالأبعاد

الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة محصورة في إحدى ملكاته المتمثّلة في الشّعور بالذّات [...]. فعلى هذا الأساس يمضي هيجل في «ظاهريّة الرّوح» ليصل إلى ضرورة إحلال المعرفة المطلقة محلّ الحقيقة الإنسانيّة، فالمعرفة المطلقة، بالتّحديد، هي –حسب هيجل- منحصرة في الوعي الذّاتي للإنسان ولا شأن لها بالعالم الموضوعي. لهذا حوّل هيجل الإنسان إلى إنسان الشّعور بالذّات، بدلاً من أن يحوّل الشّعور بالذّات إلى شعور الإنسان الحقيقي الذي يعيش في العالم الموضوعي الواقعي المحسوس المحدّد وجوده. [...] إنّ الهدف الذي يحذو حذوه هيجل، في «ظاهريّة الرّوح»، هو إرادته وإصراره على إثبات أنّ الشّعور بالذّات هو الواقع الوحيد والكلّي الممكن." (Karl Marx, 1968, pp.116,117)

يتبيّن لنا من خلال هذا النّص، أنّ ما قام به ماركس يتمثل في إماطة اللّثام عن العيب الذي تتصف به مثاليّة هيجل التي حوّلت الإنسان من كائن عامل إلى كائن تنحصر نشاطاته في عمليّة الشّعور ليس فقط، بحيث تمّ فصله عن العالم الخارجي المحسوس، وبالتّالي، فإنّ ماركس يرى بأنّ هيجل قد أغفل تلك الصّلة التي تربط الإنسان بالطّبيعة الخارجيّة المتمثّلة في علاقة العمل التّي تحرّك الإنسان وهو بصدد ممارسة نشاطاته التّطبيقيّة فتتموضع ماهيته الإنسيّة في شكل الصّنعة التي تكشف عن قدراته العقليّة والخياليّة المستترّة، بوصفه كائنًا يتألّف من (الجسم: اللّحم، العظام) و(الرّوح: التي ماهيتها الفكرة).

بتعبير آخر، لقد ردّ هيجل -حسب ماركس- في «ظاهريّة الرّوح»، الإنسان العامل إلى الذّات العارفة عوض من أن يعمل على كشفها، فاغترب الإنسان عن معان الإنسانيّة ومضامينها،بحكم أنّ ماركس ينطلق في كتابه: "الإيديولوجيّة الألمانيّة" الذي نشر عام 1846 من فكرة مهمّة جدًّا، مؤدّاها أنّ الأفراد الإنسانيّون اجتماعيّون بطبعهم، ينتجون في إطار الشّروط التي تمليها عليهم حياتهم الاجتماعيّة. وبهذا، يمكن القول أنّه انتقد المثاليّة الألمانيّة التي فصلت بين الإنسان والطبيعة وخلقت صلة بين الإنسان واغترابه، "هذه الصّلة التّي لا تتطابق ولا تتوافق مع جوهر الإنسان، أي مع وعي الذّات،" (Karl Marx, 1972) ومن هنا، سمّي كتابه ب: "الإيديولوجية الألمانيّة".

ومن خلال هذا الفهم الماركسي لطبيعة الإنسان، نحكم على أنّ الإنسان، في الأصل، هو إبن الطّبيعة والمجتمع الذي يشترك فيه الحياة مع أقرانه، وذلك نظرًا لكونه "مدفوع بالقوى الطّبيعيّة، القوى الحيويّة. إنّه كائن طبيعي ونشيط وفعّال [...]، يتمتع بكيانه المادي

المتشكّل من أعضاء الجسم والدّم والعظام، وموهوب بالقوى الطبيعيّة، حيٌّ، واقعيٌّ، حسّاسٌ، واعٍ وهادفٌ، بمعنى، موجودٌ من أجل تحقيق هدفه في الوجود بالمطالبة بحقوقه والتّظاهر والدّفاع عن حياته." (Ibid., pp.115-116)

ما يعدّ، في منظور ماركس، "كائنٌ يتمتّع بمجموعة من الحاجات والرّغبات، ولد في الطّبيعة، كائنٌ يعمل وينتج، ويخترع بغية سدّ حاجاته البيولوجيّة [...] وهو بذلك مناضل ضدّ الطّبيعة التي منها يبرز" (Lefebvre, 1968, p.41). يواصل ماركس مهمّته في كشف عيوب النزعة المثاليّة، فيعاتب أعلام الفلسفة المثاليّة باتّخاذهم الفرع (الرّوح) أصلاً والأصل (الدّماغ) فرعًا. بتعبير آخر، يعتبر موقف ماركس عدائي ومناهض للمثاليّين الذين على رأسهم جورج باركلي Georges Berkeley (1684-1753) ثمّ هيجل، اللّذين رأوا أنّ الفكر هو أصل المادة في الحركة، وأنّ المادة ما هي إلاّ انعكاس لصورة الوعي، إذ يرى أنّها بالضّرورة على خطأ. وإذا كانت صيرورة التّاريخ لدى هيجل تقوم على العقل وحده، فإنّ هذا التّاريخ هو من منظور ماركس "لا فعاليّة له، إنّه لا يملك الثّروات الهائلة، إذ ليس في وسعه توجيه نشاط الإنسان صوب تحقيق أهدافه بل على العكس من ذلك، يوجّه الإنسان التّاريخ على نحو تحقيق مقاصده، لذا فإنّ التّاريخ مجرّد إطار يعكس نشاط الإنسان الحيّ والفعّال والواعي والهادف." (Marx et Engels, 1972, p.16)

هكذا يعتبر الماديّون بأنّ الأصل هو الدّماغ (المادة أو العضو)، والفرع هو الرّوح (الفكرة)، وكانوا صادقين في تأكيدهم "ضدّ المذهب المثالي لباركلي وضدّ الفلاسفة الذين يختبئون وراء مذهبهم اللاّمادي: أنّ العلم والأشياء، هما من جهة متجسّدين خارج أفكارنا، وأنّهما ليس بحاجة إلى أن يتجسّدا، ومن جهة أخرى، ليست أفكارنا هي التّي تخلق هذه الأشياء، لكن العكس تمامًا، إنّ الأشياء هي التّي تعطي لأفكارنا بعدها الأونطولوجي المادي." (Politzer, 1970, pp.59-60)

تجرّنا هذه الحقيقة إلى القول، إنّ ماركس كان يقصد من خلال نقد النزعة المثاليّة، وبخصوص مسألة أسبقيّة الرّوح على المادّة، أنّ "الديالكتيك في الفكر والوعي يعكس حركة المادة، وإذا تاريخ المعرفة والعلم يعرض ويقدّم لنا صيرورة ديالكتيكيّة (الثّورات، الصّراعات بين المتناقضات...إلخ)، فذلك راجع في المقام الأوّل إلى وجود ديالكتيك في الطّبيعة،[...] هناك إذن ديالكتيك طبيعي، مادي، أوّلي وجوهري يتمثّل في الوجود، بمعنى الطّبيعة الماديّة

المحدّدة للوعي الذي تعكسه"(Lefebver, 1964, p.23)، والتي تتألّف من ديناميكيّة المادة في الواقع على نحو ما تمليه الشّروط الاقتصاديّة والاجتماعيّة والظّروف التّاريخيّة بصفة عامّة.

فعلى أساس هذه الفكرة يقيم ماركس صرح فلسفته الماديّة مناهضًا جميع الأنساق الفلسفيّة المثاليّة، ويعطي الأولويّة لشروط الحياة الاجتماعيّة - بالنّسبة لأيّ حقبة تاريخيّة مضت- في تعيّن وتحديد طبيعة الأفكار والمبادئ التي تنتشر وتسود روح العصر. وبالفعل، هذا هو المعنى الذي نستشفّه من خلال كلامه فيما يلي: "ليس وعينا الذي يحدّد ويعيّن الشّروط الماديّة لحياتنا، إنما العكس من ذلك تمامًا، فالشّروط الماديّة ووجودنا الاجتماعي هو الذي يحدّد وعينا." (Karl Marx, 1947, p.5) ومن خلال هذا المنطلق وعلى أساسه يبدو هيجل بالنّسبة لماركس "في نهاية نقده، غامضًا ومبهمًا، وعليه فقد اعتبرناه دائمًا وثوقيًّا ودوغمائيًّا [...]، ففي كتابه «فينومينولوجيا الرّوح»، أعاد عمليّة بناء صرحه الميتافيزيقي المفعم بالأوهام. ألم يحاول هيجل إعادة بناء العالم الحسّي وعالم التّاريخ بردّه إلى الوعي الذّاتي للإنسان؟" (Jean yves Calvez, 1974, p.48)

نعم، فكما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، تعدّ محاولة هيجل في ردّ الظواهر إلى الذّات وتعقّل العالم الخارجي، السّبب الرّئيسي الذي جعل ماركس يتّهمه "بالتّصوّف والمشي على الرّأس [...]، إذ قال بأنّ منهجه الموسوم بالدّيالكتيك المادي مضاد مباشرة لمنهج هيجل في النّقد الدّيالكتيكي [...]. كما صرّح في الأخير بأنّ غايته من كلّ هذا تتمثّل في جعل مثاليّة هيجل ماديّة، وذلك بغية مواجهة مختلف التّناقضات الاجتماعيّة-الاقتصاديّة السّائدة في العالم المادي الملموس."(Ballibar, 1972, p.19)

وبالإضافة إلى ذلك، لقد عرفت مثاليّة هيجل نقدًا لاذعًا في الوقت الذي كان فيه ماركس يكتب مؤلّفه الضّخم الموسوم "رأس المال.مساهمة في نقد الاقتصاد السّياسي"، أي في المجلّد الأوّل والجزء الأوّل منه. والدّليل على ذلك نعثر عليه في كلام ماركس الآتي نصّه: "على الرّغم من أنّ طريقتي في المنهج الدّيالكتيكي لا تختلف عن الطّريقة الهيجليّة من حيث الأساس، إلاّ وأنّني عمدت إلى نقد الجانب الصّوفي فيه، حتّى أصبحت طريقتي تمثّل ندّها تمامًا، لأنّ حركة الفكر، هذا الفكر الذي يشخّصه هيجل ويطلق عليه اسم الفكرة التي كانت في نظره خالقة للواقع وصانعة له، وما الواقع إلاّ الشّكل الحادثي للفكرة، فإنّني أرى العكس من ذلك، إذ ليست حركت الفكر إلاّ انعكاس للحركة الواقعيّة، منقولة إلى الإنسان

ومستقرّة فيه، فإذا كان هيجل يشوّه الدّيالكتيك بالصّوفيّة، حيث كان يسير على رأسه، فما علينا إلاّ أن نعمل على إعادته يسير على قدميه، لكي نرى له هيئة معقولة تمامًا [...]، ذلك لأنّه من حيث جوهره: نقدي وثوري، له علاقة مباشرة مع الأوضاع القائمة" (كارل ماركس، 1982، ص22،23).

لكن الاختلاف الذي يكمن بين كلّ من هيجل وماركس بخصوص مفهوم الثّورة هو أنّها تتخذ انطلاقتها بالنّسبة للأوّل من العالم المثالي بوصفها تهدف إلى تنظيم العالم، بينما يرى ماركس أنّها تتمثل في الصّراع المحتدم القائم بين الطبقتين المتنازعتين: البروليتاريا التي تثور ضدّ أوضاع الفقر والبؤس واللاّمساواة وضدّ ميكانيزم الملكيّة الخاصّة، والبورجوازيّة التي تمتلك القوى المنتجة وموضوعات العمل ملكيّة خاصّة.

إنّ ماركس يؤكّد بأنّ الثورة تنفجر إثر هذا التّناقض الجوهري الذي تحمله المنظومة الرّأسماليّة في طيّاتها، وبالضّبط بعد إدراك الطبقة العمّاليّة بأوضاعها المزريّة والتّناقضات الاجتماعيّة-الاقتصاديّة التي تشكّل بنية المنظومة الرّأسماليّة الليبرالية، كالتّناقض بين العمل والاستغلال، والتّناقض القائم بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج، والعمل الجماعي من جهة والرّبح الخاص من جهة أخرى.

إذن، ألا يدلّ هذا على أنّ "الوجود الاجتماعي هو الذي يحدّد الوعي الانساني، باعتبار أنّ كلّ إنتاج فكري مرتبط بصورة أو بأخرى بصيرورة العمل المادّي"(إرنست،1980) وباعتبار أنّ "البشر يدخلون في عمليّة إنتاجهم في إطار علاقات محدّدة للإنتاج تتوافق مع الدّرجة المحدّدة لتطوّر قواهم الماديّة الإنتاجيّة. والنّتيجة الكلّيّة لهذه العلاقات الإنتاجيّة تكوّن وتشكّل البناء الاقتصادي للمجتمع، والأساس الواقعي الذي يقام عليه البناء الفوقي القانوني والسّياسي التي يتماثل معها أشكال محدّدة للوعي الاجتماعي. فإنّ نمط إنتاج الحياة الماديّة هو الذي يقرّر عمليّة الحياة الاجتماعيّة، السّياسيّة والعقليّة بوجه عام." (Karl Marx, 1947, p.5)

أمّا فيما يخصّ كتابه "بؤس الفلسفة"، فعلى الرّغم من كونه يمثل ردًّا عنيفًا على "فلسفة البؤس" لبرودون، إلاّ أنّه يوجّه دائمًا سهام نقده إزاء كلّ فلسفة تقوم على أساس البحث الميتافيزيقي، ومن بينها رفضه غموض النّسق الهيجلي. يقول ماركس بهذا الصّدد ما يلي: "إنّ الصّيغة الهيجليّة ليست ثلاثيّة إلاّ بفضل رغبة المعلّم الطّيبة أو خطأه، وهي تتضمّن

أطراف ثلاث حيث لا يوجد في الحقيقة سوى إثنين، وهي بالتّالي لا ترى أنّ المفارقة لا حلّ لها على الإطلاق، إنّها تشير إلى تذبذب أو تضاد قابل لإحداث توازن فحسب."(كارل ماركس،(د.ت)، ص12)

وهذه المسألة تتّضح جليًّا وبدقّة من خلال قوله الذي يلي: "على غرار هيجل، كنت قد تبنّيت فكرة أنّ حلّ المفارقة ينبغي أن يكون من خلال طرف أرقى هو التّركيب الذي يختلف عن الطّرفين الأوّلين، الموضوعة والنّقيضة، إنّه خطأٌ في المنطق بقدر ما هو خطأ في التّجربة، لكنّني عدت عنه اليوم. لا حلّ للمفارقة، هنا يكمن العيب الأساسي لمجمل الفلسفة المثاليّة.فالطّرفان اللّذان تتألّف بهما يتوازنان [...] إنّ التّوازن ليس تركيبًا، كما عناه هيجل وكما كنت قد افترضته من بعده."(كارل ماركس، (د.ت)، ص12)

3. موقف ماركس العدائي لماديّة لودفيج فيورباخ

بعدما قام ماركس بنقد مثاليّة هيجل، نجده بنفس الطّريقة، تنصّل عن ماديّة فيورباخ التي كان يطلق عليها تسميّة الماديّة الحدسيّة. وقد كان سبب تنصّله عن ماديّة فيورباخ، يتلخّص في كون أنّ هذا الأخير أورث ذلك النّقص الرّئيسي من الماديّة السّابقة بأسرها. يقول ماركس في هذا السّياق ما يلي: "إنّ النّقص الرّئيسي بالنّسبة للماديّة السّابقة بأسرها – بما في ذلك ماديّة فيورباخ – هو أنّها لا تدرك الموضوع والواقع والعالم الحسّي إلاّ في صورة موضوع أو حدس، ولكن ليس باعتباره نشاطًا إنسانيًّا ملموسًا وتطبيقًّا عمليًّا [...]. إنّ فيورباخ لا يأخذ بعين الاعتبار أنّ النّشاط الإنساني نفسه نشاطًا موضوعيًّا. ومن أجل ذلك لا يعتبر في كتابه الموسوم «جوهر المسيحيّة» نشاطًا إنسانيًّا حقًّا إلاّ النّشاط النّظري في حين أنّه لا يدرك الممارسة ولا يثبتها إلاّ في مظهرها اليهودي الدّيني. ومن أجل ذلك، لم يدرك أهميّة النّشاط «الثّوري» والنّشاط «التّطبيقي النّقدي»."(فريدريك،(د.ت) ،ص102-103)

من هنا يظهر لنا بأنّ ماركس يشخّص عيب ماديّة فيورباخ الحدسيّة في كون هذا الأخير بقي مرتبطًا، في الأساس، بالبنى التّقليديّة التّأمّليّة، وأنّه بقي حبيس الموضوعات الحدسيّة التي يتناولها بكيفيّة نظريّة، ولم ينفذ في قلب العالم الطّبيعي المحسوس أو الواقع الملموس وفي حركته التّاريخيّة الدّالة على مجهودات الإنسان الفعّالة الحسّيّة التي تصنع ذاتيّته الإنسيّة، من خلال صناعته للتّاريخ وتوجيهه. (كيشي، 2005، ص105) يبيّن ماركس في هذا السّياق "أنّ معرفة ما إذا كان في وسع الفكر الإنساني أن يصل إلى حقيقة موضوعيّة ليست مسألة نظريّة بل هي مسألة عمليّة. وينبغي على الإنسان أن يثبت الحقيقة أي واقع الفكر وقوّته

وقواه من خلال الممارسة. وبالتّالي فإنّ مسألة مناقشة واقع الفكر أو لا واقعيّته بمعزل عن الممارسة ليست سوى مناقشة مدرسويّة (فريدريك، (د.ت)، ص103)، تنسب للنّزعة المدرسيّة Scolastique التي سادت في العصر الوسيط الكنسي.

ويدقّق ماركس انتقاداته الموجّهة ضدّ ماديّة فيورباخ في اعتباره أنّ تغيير الظّروف الاجتماعيّة وطبيعة النّشاط الإنساني لا يمكن أن يدركا منطقيًّا إلاّ كممارسة ثوريّة. يقول ماركس في أطروحته الخامسة الموجّهة كنقد إزاء ماديّة فيورباخ الحدسية، أنّه "لم يرضيه التّفكير المجرّد فلجأ إلى الحدس الحسّي، غير أنّه لا يعتبر العالم الحسّي نشاطًا إنسانيًّا عمليًّا ملموسًا. إنّ ماركس يرى أنّ الحياة الاجتماعيّة هي حياة عمليّة في أساسها، وأنّ الحلّ المنطقي لأسرار هذه الحياة لا يتمثّل في الحبّ والعاطفة بل في التّطبيق الإنساني العملي وفهم هذا التّطبيق العملي."(فريدريك، (د.ت)، ص105)

يواصل ماركس وصفه لعيوب ماديّة فيورباخ الحدسيّة، فيشير في كتابه الموسوم: "الإيديولوجية الألمانيّة"، وبالضّبط في الأطروحة السّادسة إلى أنّ فيورباخ "يحيل ماهيّة الدّين في ماهيّة الإنسان، ولأن ماهيّة الإنسان ليست كيانًا مجرّدًا محايثًا للفرد الإنساني المعزول، لأنّ الماهيّة الإنسانيّة، في الواقع، تعبير عن مجمل علاقات الإنسان ونظرًا لكون فيورباخ لم يتعاط نقد هذا الموجود الواقعي كان مضطرًّا إلى:

- أن يتجرّد من سير التّاريخ وأن يعتبر الشّعور الدّيني شيئًا ثابتًا، موجودًا في ذاته، مفترضًا وجود فرد إنساني مجرّدٌ ومنعزلٌ. ويعتبر الجوهر الإنساني فقط بوصفه "نوعًا"، كلّيّة داخليّة خرساء، تربط أفراد كثر بصورة طبيعيّة محضة.
- ومن أجل ذلك لم يفهم بأنّ "الشّعور الدّيني" هو نتاج اجتماعي وأنّ الفرد المجرّد الذي هو بصدد دراسته ينتمي إلى تشكيلة اجتماعية محدّدة."(Marx et Engels, 1973, pp.140,141)

هكذا ينتقد ماركس مفهوم الإنسان لدى كلّ من هيجل وفيورباخ، ويبقى مصرًّا على التّعريف الذي قدّمه للإنسان، حينما اعتبره حركة عمليّة حيّة وخلاّقة، تكشف عن قواه الباطنيّة العقليّة منها والخياليّة والنّفسيّة، فيحوّله من إنسان الواعي بالذّات إلى إنسان فعّال يغيّر ذاته كلّما أسهم في تغيير العالم الخارجي. وبهذا، فإنّ المفهوم الجديد الذي أتى به ماركس، في هذا السّياق، سيحوّل مهمة الإنسان من تفسير العالم إلى العمل على تغييره، باعتبار أنّ المهمّ في العالم، من منظور ماركس، لا ينحصر في تأويله بل يتعدّى ذلك إلى

التّأثير عليه وتغييره عن طريق إضفاء الإنسان ماهيّته العقليّة في الواقع لتتجلّى في صورة الأشياء ومختلف النّشاطات المعبّرة عنها.

إنّ ماركس يحكم من خلال تصوّره الجديد لمفهوم الإنسان بأنّ ماديّة فيورباخ الحدسيّة "لا تعطي ثقلاً كافيًا لتأثير الإنسان في بيئته، بل العكس تمامًا من ذلك، إنّها تتناول الإنسان معزولاً عن نشاطه الاقتصادي والاجتماعي، وتنتهي إلى نظريّة تأمّليّة وجبريّة للعالم لا تستطيع أن تفسّر الاندماج الفعلي للإنسان في وسطه، أو فعله في البيئة لتغييرها"(فيصل عبّاس،1996،ص183)، في حين أنّ ما ينجز اندماج الإنسان حسب ماركس في محيطه الاجتماعي هو "النّشاط الإنساني الذي لا يؤخذ على أنّه روحاني محض بل يؤخذ باعتباره عينيًّا وعمليًّا، باعتباره عملاً، فالعمل يلعب دور الحدّ الأوسط بين الفكرة والواقع العيني الذي عزاه هيجل للفكرة. فعن طريق العمل، أي النّشاط الاقتصادي والاجتماعي، تتحقّق الوحدة العميقة، الوحدة الدّيناميكيّة والحيّة للعقل والمادة، للإنسان والعالم الخارجي، ويزداد اندماج الإنسان في العالم بشكل متقدّم في مجرى فعل وردّ فعل دائمين للوسط على الإنسان والإنسان على الوسط."(فيصل عبّاس،1996، ص183-184)

خاتمة

إنّ الغرض من دراستنا هذه، يتلخّص في الكشف عن مفهوم الفلسفة لدى ماركس، وذلك عبر الإجابة عن الإشكاليّة الآتية: هل بقيت الفلسفة، مع ماركس، متعلّقة بالتّصوّرات والمقولات المتعاليّة، ومختلف الأنساق التّأمّليّة المفارقة للعالم الحسّي الملموس؟ أم أنّه عمد لتأسيس فلسفة جديدة؟

إنّ ما تجدر الإشارة إليه في ذات السياق، هو أنّ ماركس قامبقلبهيجل الذي كان واقفًا على رأسه فجعله يقف على قدميه، محولاً بذلك النّقد الدّيالكتيكي إلى ديالكتيك نقدي، وبقي متأثّرًا بديناميكيّة وفعاليّة الفكرة الهيجليّة التي استعان بها لنقد مقولات الاقتصاد السّياسي: كالاغتراب، القيمة الفائضة المطلقة، القيمة الفائضة النّسبيّة، صنميّة البضاعة، التّقسيم الاجتماعي للعمل، الاستغلال. ولعل هذه المهمة الشاقة التي قام بها، سمحت لهبتأسيس منهجه في الدّيالكتيك المادي، بحيث أصبح يعتبر بمثابة المنقذ الحقيقي لمثاليّة هيجل التي كانت تحذو حذو المطلق.

من هنا تنشأ مع ماركس فلسفة الماديّة الجديدة التي تتميّز عن سائر البنى النّظريّة المجرّدة والأنساق الفكريّة المفارقة للواقع المحسوس، وإن شئنا لقلنا أنّ هذا الأخير هو الذي يحدد طبيعتها ويعيّن ملامحها الجوهريّة. بتعبير أدق، مع ماركس انبثقت فلسفة جديدة إلى عالم المعرفة، متّخذة منحاها من نقد السّماء إلى نقد الأرض: إنّها، بكلّ اختصار، تتمثّل في الفعل المتحرّر من كلّ القيود والأغلال التّصوّريّة الميتافيزيقيّة بما فيها الدّين والمثاليّة المطلقة ومختلف النّزعات الدّوجمائيّة. وما يبرّر صحّة قولنا هذا، هو ما يتّضح من خلال تبيان أهّم المواضيع التي تطرّق لها ماركس في مختلف مؤلّفاته، على الشّكل الآتي: في"مخطوطات 1844 الاقتصاديّة-الفلسفيّة"ينطلق من مفهوم العمل المغترب وينتقد فيه الاقتصاد السّياسي وأوضاع الرّأسماليّة في مرحلتها الليبرالية من جهة، وكتاب هيجل الضّخم الموسوم "فينومينولوجيا الرّوح" من جهة أخرى، لينتقل بعد ذلك إلى تحرير كتاب آخر يثور فيه ضدّ طبيعة التّفكير المثالي في ألمانيا، مبيّنًا أنّ الأفراد الإنسانيّون هم اجتماعيّون ينتجون على ضوء ما تمليه عليهم حياتهم الاجتماعيّة، فسمّي ب: "الإيديولوجيّة الألمانيّة".

ثمّ يطوّر دراسته في "البيان الشّيوعي" الذي ألفه بالاشتراك مع صديقه إنجلز سنة 1848م، كاشفًا بأنّ انتشار ظاهرة الاغتراب والاستغلال في المجتمعات البورجوازيّة يؤدّي،دون أيّ منازع، إلى نشوب الثورة البروليتاريّة. بحيث اتخذ انطلاقته في هذا الكتاب من منطلق أنّ التّاريخ هو محلّ الصّراعات منذ وجود الإنسان على سطح الأرض، وبالتّالي، يتوصّل إلى مسلّمة مفادها أنّ التّاريخ هو تاريخ الصّراع الطّبقي، وبصورة خاصّة يتكلّم عن الصّراع الطّبقي في العصر الحديث، وهو نزاع بين الطّبقتين المتناقضتين: البورجوازيّة والبروليتاريّة.

ثمّ ينتقل بعد كتاباته الفلسفيّة والسّياسيّة إلى تأليف أوّل كتاب اقتصادي لقّب بعنوان: "مخطوطات 1857-1858" والذي نشر حديثًا أي بعد وفاة ماركس بسنوات عديدة. ومما هو معروف عليه أنّه اصطلح بكلمة ألمانيّة هي «Grundrisse» التي تفيد من حيث معناها: المعالم أو الأسس العامة لنقد الاقتصاد السّياسي. ويعالج فيه مفهوم الإنتاج أو التّصوّر العام للإنتاج، ومن ثمّ يحلّل كلّ الظواهر الرّأسماليّة كالعمل والتّوزيع والاستهلاك. وبالتّالي، يعدّ - حسب رأي الخبراء في مجال الماركسيّة – مقدّمة لكتابة مؤلّفه الضّخم "رأس المال".

ثم يكتب المجلّد الأوّل للرأسمال الذي نشر عام 1867م. وهو كتاب اقتصادي محض. ولكن، هذه المرّة انطلق ماركس من مفهوم السّلعة التي هي ظاهرة يوميّة نراها ونعيشها في

حياتنا اليوميّة، فيحلّل السّلعة، واستنتج مفهوم القيمة الإستعماليّة والقيمة التّبادليّة، ومفهوم الفيتيشيّة، ثمّ مفهوم المال ومفهوم الرأسمال ومفهوم القيمة، ومفهوم فائض القيمة، ومن ثمّ الرّبح الخاص أو الملكيّة الخاصّة.

وعليه يكشف ماركس التّناقض الرّئيسي الذي تقوم عليه المنظومة الرّأسماليّة، والمتمثّل في العمل الجماعي والرّبح الخاص. فيتساءل قائلاً: إذا كان أساس الملكيّة يتمثّل في العمل فلماذا تتّخذ شكلها الخاص؟ ألا يمكن القول بأنّ طبيعة هذه الملكيّة قد تقيّد العمل وتسجنه وتعتقله وتلحقه بها؟ ما هي العلاقة المتشعّبة بين العمل كأساس والفقر والاستغلال في المجتمع الرّأسمالي؟ ما هي طبيعة المجتمع الذي ينتج الثّراء من جهة والفقر من جهة أخرى؟ أو ما هي طبيعة المجتمع الذي ينتج الثروة باسم الاستغلال والقهر والقمع؟ ألا يمكن الحكم أنّ العلاقة الجوهريّة بين العمل والملكيّة الخاصّة هي علاقة تناحريّة أساسها الاستغلال والاغتراب؟ بالطّبع، إنّ العامل – حسب ماركس – هو الفرد الذي لا يملك شيئًا سوى قوّة عمله.

من هنا، يرى ماركس أنّ مفهوم العمل هو الأساس ويلاحظ أنّ الملكيّة الخاصّة هي من نصيب الأقلّية الرّأسماليّة فقط، من هنا تنشأ لديه فكرة أنّ العمل من جهة هو الأساس ولكنّه هو استغلال لا إنساني من جهة أخرى، بحكم أنّ الملكيّة خاصّة . وبهذا يصل إلى وصف عمل العامل في مثل هذه الأوضاع بالقول أنّه ميّت، عمل مخثّر، أو ما يسمّيه: عمل سابق مغترب. وبالتّالي تبرز من هنا فكرة أنّ الملكيّة الخاصّة تعتقل العمل وتعسره وتسجنه.

بناءً على ما سبق ذكره، يصل ماركس إلى نتيجة مفادها أنّ العلاقة التّي تربط الملكيّة الخاصّة بالعمل هي علاقة تناحريّة أساسها الاغتراب من جهة، والاستغلال الذي هو مفهوم جوهري لديه من جهة أخرى. وأن هذه العلاقة الاغترابيّة الاستغلاليّة تجعل من العلاقة بين العمل والرّأسمال أو العمل والملكيّة الخاصّة علاقة تناحريّة. وهذه العلاقة التّناحريّة هي التي تقود إلى فكرة الطّبقات الاجتماعيّة والتي تمتلك بشكل أساسي والطبقة التي تكدح أو تعمل.

و حسب ماركس يظهر تناقض مطلق بين الطّبقة التي تكدح والطّبقة التي تمتلك، مما يدلّ على حظور صراع تناحري ضروري بين الطبقات الاجتماعيّة القائمة، بحكم أنّ تلك العلاقة الاغترابيّة والاستغلاليّة تشكّل وعي الطّبقة البروليتاريّة بالتّناقضات الاقتصاديّة

الاجتماعيّة السّائدة الممثلة للعامل الرّئيسي الذي سيفجّر الثورة الرّاديكاليّة والتي ستقتلع النّظام الرّأسمالي من الجذور. لذلك كان ماركس يؤكّد دائمًا بأنّ الطّبقة العاملة لا تثور لأنّها الأكثر بؤسًا، ولكنّها الأكثر وعيًا للاستغلال والأكثر إدراكًا للاغتراب. وهذه هي الفكرة الجوهريّة في الماركسيّة.

المراجع

1. إرنست ماندل، 1980. مدخل إلى الإشتراكيّة العلميّة، ترجمة غسّان ماجد و كميل داغر، دار الطّليعة للطّباعة والنّشر، بيروت.
2. بوليتزر جورج، 2001. مبادئ أوّليّة في الفلسفة، ترجمة فهيمة شرف الدّين، دار الفارابي، بيروت.
3. جماعة العلماء السّوفييت، 1990. الفلسفة الماركسيّة في القرن 19م (نشوء الفلسفة الماركسيّة 1827-1848)، ترجمة حسان حيدر، دار الفارابي، بيروت.
4. جميل صليبا، 1973. المعجم الفلسفي، المجلّد الثّاني، دار الكتاب اللّبناني، بيروت.
5. روزنتال م.، يودين ب.، 2006. الموسوعة الفلسفيّة، ترجمة سمير كرم، دار الطّباعة والنّشر، بيروت.
6. عبّاس فيصل، 1996. موسوعة الفلاسفة، دار الفكر العربي، بيروت.
7. عبد المعطى فاروق، 1993. نصوص ومصطلحات فلسفيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت.
8. فريدريك إنجلز، (د.ت). فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكيّة الألمانيّة، ترجمة وتقديم محمد العربي.
9. كارل ماركس، (د.ت). بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت
10. كارل ماركس، 1982. رأس المال (نقد الإقتصاد السّياسي)، الجزء الأول، المجلّد الأوّل، ترجمة محمّد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت.
11. كلي رايت وليام، 2010. تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيّد أحمد، دار التّنوير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت.
12. كيشي أحمد، 2006. مفهوم الفلسفة عند ماركس، مذكّرة ماجستير غير منشورة، الجزائر.
13. هانشنسون، 2007. معجم الأفكار والأعلام، ترجمة راشد خليل الجيّوشي، مراجعة وتقديم رانيّة نادر، دار الفارابي، بيروت.
14. Calcez Jean Yves, 1974. *La pensée de Karl Marx*, éd. Seuil, Paris.
15. Lefebvre Henri, 1964. *Marx, Sa vie, Son œuvres*, P.U.F,Paris.

16. Marx Karl ,1974.*Contribution à la critique de l'économie politique*, éd. Sociales, Paris.

17. Marx Karl, 1968. Œuvres *Choisies*, Traduction par Robert Guterman et Henri Lefebvre, tome1, éd. Gallimard, Paris.

18. Marx Karl, 1972. *Manuscrit de 1844*, traduction et présentation d'Emil Bottegelli, éd. Sociales, Paris.

19. Marx Karl, Friedrich Engels, 1972. *La sainte famille ou critique de la critique critique*, Traduction par EMA Cogniot, Présenté par Nicole Meunier et Gilbert Badia, éd. Sociales, Paris.

20. Marx Karl, Friedrich Engels, 1973. *L'idéologie Allemande*, Feuerbach, traduction de René Cartelle et Gilbert Badai, éd. Sociales, Paris.

21. Politzer Georges, 1970. *Principes élémentaires de philosophie*, 3ème édition, éd. Sociales, Paris.

22. *Revue le point*, Grandes Biographies –Marx-, présenté par M.Godlier, M. Aglietta, E.Ballibar, J.Bdet, F. Fischbach, A.Tosel, et autres, numéro 3, année 1972, éd., P. 16, Thomas Laurens, Paris.