

ذات مساء من نيسان المنصرم ، وموقعة كربلاء لما تنزل ذكرها ملء الاسماع ، تأمل كمال جنبلاط في موقعه من العالم ، فخال - والوقت ظلام - ان السّاح قد خلا امامه ورأى صفوف الجبهة قد تراصت خلفه ، فامتلى صهوة الضبر في جامعة بيروت العربية ثم طلب الدخن وحده والنزال .
أما شبيد الدلف في تلك الامسية من المحرم فقد كان "كارل ماركس" وهو ، كما لا يخفى على احد ، أسد ميت منذ ثيف وثلاثة ارباع القرن . وأما وثيقة وفاته فمحاضرة القاها كمال جنبلاط عنوانها : "في ما يتعدى الماركسية" .

ولو ان المحاضرة تليت ثم حفلات لقبلنا ان يسكت كرادلة الماركسية المسترخون في مقاعد الصفوف الامامية او ان تكون اجابتهم ، كما هي في "الاخبار" ، كلاما متزعا بالصمت ، يحفظ وحدة الصفوف الامامية . لكن المحاضرة عوض ان تلتوى نشرت . بل انما نشرت مرتين . "تفردت" "الانباء" صحيفة جنبلاط بنشرها اول الامر ، ثم رأت - تعميما للفائدة - ان تنزل عن هذا التفرد ، فخرج عدد ايار من مجلة "الاداب" يحمل في مكان الصدرة من صفحاته ، محاضرة جنبلاط الى كل من يعني - شأن الاداب - بشؤون الفكر .

ولعل اهل "الاخبار" طفقوا يرتأون ، خلال شهر بعد المحاضرة ، بين ان يصولوا بيد جداء او يصبروا على طخية عمياء ، فقرأوا ان الضبر على هاتا احسن . الا ان في الوجه بقية من ماء . . . ثم انه لا بأس على جنبلاط من رفيق عتاب يزجي اليه حول نظريته الى العلاقة بين المادة والعقل . فبذه النظرة ، اذا سلخت عن هيكل البحث ، أمتت مجالا علويا يران عليه ويخفى في هدوء الحكماء الوقور او شيئا بين العذل والمذري يتجاري عنده عاشقان في غمرة العنان . ألا ليت جنبلاط قال ، في محاضرته ، بذكورة الملائكة ، ان لا لقال "اليساري اللبناني" في "الاخبار" بأنوثتهم ، فانتزعت المباراة بالتعادل في التسامي دون ان يجد جمهور النظارة انفسهم ينالون الى هذا الكوكب الحثير كوكب الارض ، وادي الدمن والآلام .

"اليساري اللبناني" في "الاخبار" (عدد ٢١-٥) اختار ان لا يكون رده على المحاضر "ردا لا يغنيه عن الرد" ، كما يقول الشاعر . بدأ فافترض ان المائل امامه على الحلية هو "لايبنتز" لا جنبلاط . ثم خلط بين الاول من هذين (وهو ايضا اسد ميت منذ ترينين ونصف القرن) وبين كل من "باركلي" و"هيم" و"كند" حاشرا الجميع تحت راية المثالية الذاتية . واذا كان هذا في هذا البحث هو الرد على جنبلاط قبل الرد على رد الاخبار فان لنا ان نسجل حول مقال "اليساري اللبناني" امرين - عدا تجنيه الوصول الى طين جدي لما ينبغي ان يعني يساريا لبنانيا في محاضرة جنبلاط ، كما سلف - اول هذين الامرين تجن على بعض من - تذكرهم "الاخبار" من سلفت تسميتهم ، وثانيهما تجن على جنبلاط نفسه .

ملحوظة:

نشرت "الاخبار" أثناء اشتغالنا باعداد هذا البحث ، حلقتين أخريين من ردها على محاضرة جنبلاط ، لم يكن قد اعلن عنهما في الحلقة الاولى ولنكتفها هنا بالقول ان لنا مأخذ كثيرة على جوانب مختلفة من رد "الاخبار" ، كبيرة وصغيرة . لكن مأخذنا على الرد كله هو التالي :
ان ما كتبه "اليساري اللبناني" لا يعدوان يكون ردا لاي ماركسي على اي مثالي ، فلا يصلح بالتالي ردا ليساري لبناني على كمال جنبلاط . ذلك ان هذا الرد لا يتبع مطلقا ، لقارئة ان يتبين من خلاله موقفا سياسيا معينا يتحكم في نظريات المحاضر مثلما تتحكم في فيه . اذا بقي القاري اليساري بعد ما العته رد "الاخبار" قاصرا عن تعيين موقفه هو من جنبلاط . فلا يعلم اذا كان الرجل عدوا لدودا او حليفا قريبا . وغني عن البيان ان ماركسية الرد ، أي رده ، ومن بصدرة على الافناء الى موقف ، الى عمل . طبعا لا يعني ذلك ان البيعة الموقف او العمل ينبغي ان تفصل في الرد نفسه . فردنا ، مثلا ، يقصر دلموحه على أن يكون مقدمة لبحث آخر ، يشير اليه في نهايته . أما اسماح القاري ، اسطوانة قديمة العبد ، معدة سلفا للرد على اي كان ، فأمر ليس من الماركسية في شيء . وللبيان حرر .

ولنكتف فيما يخص الفلسفة المذكورين باعادة كل منهم الى ظل رايته . فباركلي "لا مادي" و "هيم" شكاك تجريبي . و "كسل" مثالي نقدي . فلا نجد ، والحالة هذه ، ان عبارة المثالية الذاتية تعني شيئا محددا حينما يشار بها الى هذه الفلسفات الثلاث المختلفة . اما التجني على جنبلات فهو في اتياهمبني الوجود الموضوعي عن العالم المحسوس ، شأنه في ذلك شأن "باركلي" . والحق اننا دققنا في المحاضرة لـ **قارن** بين النصوص المتناقضة فلم نجد - رغم ما كان قد ساورنا من ظنون - نفياً صريحاً لوجود العالم المحسوس ، سوى ان جنبلات تصرف ، حينما كتبها ، وكان شيوعي "الاخبار" ليسوا من موجودات ذلك العالم . واما "لاينتز" فلنا اليه عودة ساعة يوم الاثنين الاوان ، وغربي لقارنا حكاية الطاحون .

فما اذا في هذا البحث ، هو الرد على ما جاء في محاضرة جنبلات . ولسنا نفسي سرا اذا قلنا ان ما اورثنا هذا الهم الثقيل ليس قيمة الكلام الجنبلاتي حين يجرد عن صاحبه . فلقد مضى حين من الدهر منذ استكشف الماركسيون عن استئصال النظريات من جذورها الارضية وحمل المعارك الى سماء المحقولات . ولو ان المصير يسعف على دحض المثالية او بعض مجالها كما حملها الينا تاريخ الفلسفة ، لكان أولى بنا العودة الى ما يتعدى جنبلات ، اي الى الكبار الذين مثل بهم وشهد من ناحل قوامه بالصلب من عودهم ، ولكننا نتأثر في كل ذلك خدلي ماركس في دراساته على "هينغل" والميخيليين . لكن جنبلات هو جنبلات . فاذا تخلاه النقد الى معلميه ايده في دعواه واجتث الصدام معه من ميدان الواقع اليومي لينقله الى ميدان النظر المجرد . لذا راينا لزاما علينا ان نجعل غاية النقد تبين الخيوط التي تصل اسمال الفكر الجنبلاتي فيما بينها حتى تؤدي به الى موقع معين من خارطة الفكر السياسي في لبنان . ونحن حينما نحاول ذلك نبدي لجنبلات من الاحترام ما لم يیده هو "ماركس" . فلقد قطع صاحبنا الوجه الخاص بنظرية المعرفة في الفكر الماركسي ، عن الوجه الخاص بفلسفة التاريخ . وهو لم ينس قبل ذلك ان يحول نظرية المعرفة الماركسية الى "انطولوجيا" حتى بدا ماركس في نهاية المطاف وكأنه مصاب بازديج الشخصية : هو الدكتور "جيكول" وهو السيد "هايد" ، هو "باشلار" وهو "لينين" . كل ذلك رغم التشديد اللغوي في القسم الاول على ان الماركسية منهج عمل ، ورغم ايراد قول مشهور لـ "ماركس" حول تفسير العالم وتحويله . اما نحن فنرى بين قول جنبلات بالوجود المحض الثابت للتغير وقوله بانحسار السراج الدليني نتيجة نمو الاتمه ، مثلاً ، محيلة سوف نحاول توضيحها في سياق الكلام .

فرضية العمل التي ننطلق منها ، هي اذاء ان البسم الجنبلاتي ، رغم تداعيه ، يمد بين مراتبه جسورا تعمي عندها او تتعاضد عين "الاخبار" "الترافقة" في موضع "الاستشراف" على قمة ما تدعوه بالمثالية الذاتية ، بينما تبصرها ، على يسر ، عين ماركسية تفهم انبجاس "الانخطاف" و "العرفان" وما اليهما من واقع ، هو في كل حال ، اخفت منهما جرسا راقل بريقا وان يكن امهما واباهما .

xxxxxxxxxx

ولحل مما يشفي الصدر وينق الغلة ان نعرض ، باديء ذي بدء ، بكلام موجز لا سلوب جنبلات في عرض بنماسته . فقد يجد القاري ، في ما يكشفه النقد الخارجي من ثقته الرجل في الماركسية وسواها من صنوف المعارف ، ما يكتفه متابعة القراءة او مؤونة العودة الى الاصل ، و يقينا منه ان الشم في مثل هذه الحال يغني عن التدون .

يقول جنبلات ، في مطلع بحثه ، ان ماركس اقتبس مبدا الصيرورة - وهو احد مبداين يرسى عليهما المحاضر قيمة الماركسية الفاعلة - "من ديمتريطس وهيراكليتس" وقد درس لهما افروخته سنة ١٨٤٦ اي في السنة التي ظهر فيها كتاب داروين وقبل عشر سنوات من اعداده للجزء الاول من مؤلفه راس المال

في هذين السطورين اليسيين الشأن اربعة اخطاء تاريخية على الاقل :

- اولها ان ماركس درس افروخته لـ **ديمقريطس** و **ابيقور** ، وثانيهما تلميذ من تلامذة الاول متأخر عنه ، وكلاهما من الذريين . اما **هيرقليطس** ، فيلسوف الصيرورة ، فلم يكن له ماركس كتابا ولا فصلا من كتاب .

- وثانيها ان ماركس بدأ العمل في افروخته عام ١٨٣٩ وانها في الخامس عشر من نيسان عام ١٨٤١ بنيله الدكتوراه من جامعة "ايننا" . اما عام ١٨٤٦ فقد تعاون خلال ماركس وانجلز على كتابة "الايدولوجية الالمانية" .

- وثالثها ان كتاب "داروين" "حول اصل الانجاس" ظهر في عام ١٨٥٩ لا في عام ١٨٤٦ . ورابعها ان الكتاب الاول من راس المال ظهر عام ١٨٦٧ لا عام ١٨٥٦ كما يبدو من كلام جنبلات ، فيكون بينه وبين كتاب داروين ثلثي سنوات .

ولا نظن ان الخلاف بين **هيرقليطس** و **ابيقور** تقع تبعت على المطبعة ، فمحاضرنا يعود اليه مرة اخرى في راس الصفحة السابعة من مجلة الاداب .

هذه واحدة . اما الثانية فهي ايضا اشارة فصيحة الى تعلق محاربا باهداب الفلسفة اليونانية
يضمن فيها تنكيلا . يقول : " هكذا كان كل من هيراكليتس وتاليس دي ميلي (هما هيرقليطس
وطاليس الميلي بعينهما) على حق من منظارهما في ما ذهبوا اليه . . . هذا يدعي التغير الدائم
وذات لا يرى الا البقاء والديمومة والثبات "

فيما اشارات الاغريق : ومن لنا بحجة نركز عليها الحضارة بعد ان هتك المحاضر حرم المعجزة
اليونانية ؟ ا يكون جنبلات هو المعجزة الجديدة ؟ اجل ! اما آية اعجازه - او عجزه - فنلقاها
في تنصيب طاليس فيلسوف بقاء وديمومة وثبات . قيل للصوفي : من اين لك هذا العلم ؟ فاجاب :
من جلوسي ثلاثين سنة بين يدي ربي تحت تلك الدرجة . ولقد يلبي للقاري ان يجرب الجلوس
تحت الدرجة المذكورة ، لكنه عند نهاية الجلسة مما طالت ، سيعلم ، دون زيادة تذكر ، ان طاليس
تنبا بالكسوف بعد ان تعلم اصول حسابه من بابل ثم عاد ببعض قواعد الهندسة بعهد رحلة الى مصر
وقال بان الماء هو مبدأ الكون الاول . هذا القول الاخير هو كل ما نعرفه من فلسفة طاليس .
فاين البقاء والديمومة والثبات ، يا ايها المحاضر ، ابقائه الله وادامه وثبتك ؟ اما " اناكريمان " و
" اناكريماندر " وهما من نعرف عنهما شيئا يستحق الذكر ، بين التلاشي الميلي ، فلا ذكر لهما عندك .
واما " بارميدس " فيلسوف " البقاء " والديمومة والثبات " فقد اسميته " تاليس دي ميلي " . بل لعلك
: المتبين طاليس الميلي وزينون الايلي .

اما نالته الاثافي او الكبيرة التي مرتكها في النار فسفة امرها في كلام يقوله جنبلات حول
العلاقة بين هيغل وماركس . فماركس " يريد ان يتخلص ، مما كلفه الامر ، من التناقض الذي اوجده
هيغل بين المادة والعقل ، لان في هذا التناقض ، في الواقع ، تكمن ازمة الانسان واستقلابه الى محورين
متعاكسين وصلبه على خشبتي الازدواجية والثنائية التي لا يطمئن لهما العقل في نهاية استشرافه
وفي سدره استقصائه لانه يطلب وحدة التفسير ، وحدة الوجود . وهذا ما يفسر لنا تحوله عن هيغل
الذي اعتنقه في بادئ الامر . . . ولكن من خلال " فيورباخ " .

فلنبدا تشرح هذا النص من اخره متبعين في ذلك سنة جنبلات حينما جعل ماركس يسير
القبحى من فيورباخ الى هيغل . ماركس اذا اعتنق هيغل في بادئ الامر " ولكن من خلال فيورباخ " طيب
طيب ! طيب حقا ! ماركس يكتب عام ١٨٤٣ وهو في الخامسة والعشرين " نقد القانون العام
عند هيغل " ثم يتبعه في العام التالي بـ " مشاركة في نقد فلسفة القانون عند هيغل " ثم يخشى
هيغل بفصل من المخطوط الثالث بين مخطوطات ١٨٤٤ ثم يعود اليه عودة شديدة في تدويل الطبعة
الالمانية الثانية من راس المال عام ١٨٧٣ ويذكره خلال ذلك مرارا لا ندعي حصرها ، ثم يتبين لجنبلات
انه كان قد اعتنقه " ولكن من خلال فيورباخ " . نكاد نقول مع احمد سعيد : " اسمعوا يا عرب " .
هذا نص من رسالة وجهها ماركس الى والده في العاشر من ايار عام ١٨٣٧ :

" كان الرداء قد سقط ، وهتك محرابي ، فلم اجد بدا من تنصيب الهة جدد في قدسه . . كنت قد
قارنت مثاليتي بما عند " كبتل " و " فيخت " وغد يتبعها من بعد ذلك فباشرت البحث عن المثال
في الواقع ذاته . . هكذا كانت السيففة الاخيرة عندي هي الاولى في نظام هيغل . . فاذا انا بين
ذراعي العدو . . اتراه من اوله الى آخره واقرا معظم تلامذته معه . . واضح ، بعد هذا كله ،
ان ماركس قرأ هيغل " من اوله الى آخره " قبل ان يتم عامه التاسع عشر ، اما جنبلات فهو ، رغم ما
يحمله على كاهليه من سنين لا نحرف عددها ، لم يعقد العزم بعد على قراءة ماركس .

هيغل ، هو الآخر ، لم تحظ كتبه - على ما يبدو - بلشم يدي سيد المختاره . ولا غرو ،
فهيغل رجل وضع فلسفته تاجا على راس التاريخ ، ورأس التاريخ لا طاقة له على حمل تاجين : فلسفة
هيغل وفلسفة جنبلات . لنرجع القبحى مع جنبلات الى اول النص المذكور اعلاه . مؤدى هذا النص
ان ماركس يريد ان يلجم والراحة ان يتخلص من التناقض الذي اوجده هيغل بين المادة والعقل لان
هذا التناقض هو ازمة الانسان الحقيقية ، به يطلب على " خشبتي الازدواجية والثنائية " (ماثان الخشبتان
كما نرى خشبة واحدة) بينما يطمئن العقل الى " وحدة التفسير " و " وحدة الوجود " .

لا مراة في ان المرء حينما يصل به الامر الى الوقوع في مثل هذه الشبكة الرائعة التمسيد من الاخطاء ،
بين علامتي وقف ، لا بد ان تكون له عبقرية من نوع فريد . فلننبه أولا الى ان ما نحاوله هنا ليس

بحال من الاحوال ، عرضا ، بلعنا ما بلغ من الايجاز ، لفلسفة هيغل ، ان لا طاقة لنا على ذلك ولا
رغبة لنا فيه . كل ما نبغيه يتلخص في التذكير بما يسمح به المتعاطي شؤون الفلسفة من بعيد يوم
يسمح به هيغل . من باب التذكير نقول مثلا ان عقل ماركس لو شاء الوصول فعلا الى " وحدة التفسير ،
وحدة الوجود " لما وجد خيرا من هيغل يوصله اليهما ، ولما انبغى عليه ابدأ ان يتحول عنه " بعد
ان اعتنقه في بادئ الامر " . فالعقل والواقع واحد ، كما يعلم الخاص والعام ، عند الفيلسوف الالمانى
" ما هو واقع فهو معقول وما هو معقول فهو واقع " . ثم ان المطلق عنده روحاني ، فهو يرفض ان
يجعل للجوهر الكلي صفة الامتداد ، كما كان " سبينوزا " قد فعل . والزمان والمكان ، كلاهما ،

تنقضهما كواقعين مطلقين ، ثم تحفظهما ، حجة الجدل الموصلة الى المطلق . هذا المطلق هو الوجود الحق الوحيد ، فما هو مبرر البحث اذن عن مذهب غير الهيغلية اذا كانت غاية البحث هي وحدة الوجود وهي صلب المذهب الهيغلي ؟ ثم ان وحدة التفسير هي الاخرى مضمونة . فالمطلق ذات تعني ذاتها ، لان العقل الذي هو اسم المطلق بما هو ذات ، كما يقول هيغل ، " يقين يعنى انه الراجح كله " . هكذا يصل " الوجود " و " التفسير " لدى هيغل الى راحة الوحدة التي يريد لها لهما جنبلاط ، وينزل الانسان عن صليب الثنائية ، وهي عند جنبلاط " ازمة الانسان الحقيقية " . اما ماركس " فللازمة الحقيقية " عنده ، كما نعلم ، حكاية اخرى . ولما كان هيغل جنبلاطيا — وليخفر لنا القاريء هذا الكثر — فقد اوصلته راحة العقل المذكورة اعلاه ، في نهاية الامر ، الى راحة من نوع اخر فقال : " كل ما هو كائن فهو حسن " . اما الذي كان كائنا في ايام صاحب " الوجدان الشقي " فهو " ملكوت الرب القدس " في بروسيا . واما ما هو كائن في ايام جنبلاط ، وهو عنده حسن ، كما سنرى ، فهو ملكوت الراسمالية الحديثة .

وحدة الوجود هي مذهب هيغل . اتفقنا . ولكن من ذا الذي قلل ايق ماركس كان يبحث عن وحدة الوجود ؟ جنبلاط . فيا عجباه ! ماركس الجنبلاطي يبحث عن امر لم يكن يبحث عنه فلا يجده عند من هو موجود عنده ! مادية ماركس وحدة وجود ؟ لنا الى ذلك عودة في سياق التصحيحي الذي لا مناص للقاريء من القيام بعبئه حينما يجده نفسه وجها لوجه امام مسابقة جنبلاط المملة . تلك هي اهم المواقفات التي يتعاطاها محاضرا — رغم عفته المشهورة — مع تاريخ الفلسفة . فان رقصة التعري الثقافية تروح به — وهو في نشوتها — من ابيقور الى هرقليطس ومن زينون الى طاليس ومن ١٨٥٩ الى ١٨٤٦ عبر ثنائية هيغل و " وحدة الوجود " عند ماركس الذي " استساخ الجدلية من خلال فيورباخ " . ومن سوى هؤلاء الى سوى سواهم ، من " اينشتاين " الى النسبية الفلسفية . احرف عطف بعد احرف عطف تلقى على عواهندها ، تجمع الصيرورة عند ماركس الى الصيرورة قبل سقراط الى الصيرورة عند سقراط ثم عند افلاطون ، حتى كان الثرابه بين النسبيات ليست نسبية وكان الصيرورة لا تصوير بل تبقى هي هي وكان هرقليطس لم يقل ان المرء لا ينزل قنبر ذابته مرتين ، وكانه ليس على جنبلاط بعد ان خلع اطماره الثقافية قلعة قطعة ثم سبع ، وان يتوب عن السباحة مرة اخرى في نهر كندا غير مامون الصيرورة .

× × × × ×

الصفحات السابقة كانت محاولة رمت الى الفصل في مسائل من محاضرة جنبلاط متعلقة بتاريخ الفلسفة ، لم يكن ليستقيم لنا ان نورد ما في سياق التحليل العام الذي ستيده الان ، دون الوثوق في فخ الاستيراد . اما الذي ينصب للنقاد هذا الفخ فهو محاضرا الحر المطلق يوما ذات الا لانه يقع هو نفسه فيه خلال كل فقرة تقريبا واحيانا بين المعطوف عليه والمعطوف . غير اننا سنوضح فيما بعد ان اندلجاس معالم الفكر الجنبلاطي التالي تشاؤك مشاركة يجب ان تؤخذ بعين الاعتبار في ايمان جنبلاط الى موقف سياسي عام هو ابعد ما يكون عن النظر والبحث . هذا الايمان يقتضي ، باديء ذي بدء ، متابعة لفهم الماركسية الذي نصادفه عند جنبلاط ، اذا صح التلطم هنا عما اصطلح الناس على تسميته فيما . يبقى ان ما اغفله جنبلاط من الماركسية لا يقل اهمية عما شوهه منها . لذا يتعين علينا ، في سياق العرض النقدي ، ان نعود الى جوانب اهملها العقل الجنبلاطي في " نهاية استشرافه وسدرة استقصائه " دون ان تكون غاية العودة من قريب او بعيد رسم صورة ما للماركسية ، فلقد علم القاريء ان جنبلاط لم يترك في شأنها زيادة لمستزيد .

حل اذا اوان الشد . . فاشتدي زيم . الكتاب — تتول العامة — يقرأ من عنوانه .

فماذا تعني عند رجل سبلين الرغبة في العبور الى ما يتعدى الماركسية ؟ وكيف يتم له ، وهما ، هذا العبور ؟ الاجابة على هذين السؤالين هي غاية كلامنا كله . لكن جنبلاط ليس اول من تعدى ولا اخر من تجاوز . فمنذ ان بانّت خطوط الفكر الماركسي ، وفلاسفة اخر الزمان يلقون ابواقهم خلف الماركسية يسألونها السؤال : مجال على الطريق لانهم يذلمحون الى تجاوزها وهي امامهم على اميال . ذلك ما يسميه اعداء الماركسية بالتعدي ، بينما يسميه بعض ادعيائها بالمراجعة . وهو قديم . الا ترى اصحابه يردونه الى ماركس نفسه ؟ فيوردون — واخرهم في هذا الايراد جنبلاط —

قولة ماركس عام ١٨٨٢ اي قبل وفاته باسبهر قليلة : " انا لست ماركسيا " دليلا على ان الماركسية ماتت قبل ان تشب من الدلق ؟ ويتناسى هؤلاء طبعاً — نستثنى منهم جنبلاط — ان هذه القولة تعبر عن غنضة لا على الماركسية ، بل على بعض الماركسيين ، نذكر منهم في تلك الايام صهر ماركس " لاغارغ " و " لونغييه " ثم شيخ المراجعين " برنشتين " بقي ان ننظر ، بعد هذه الاشارة الى قدم المحاولات وتنوعها من " برنشتين " الى " ارون " ، فيما اذا كان لمثل تلك المحاولات حظ

مبدئي في النجاع . هذا ونحن نعي سلفا ان نقد - اماكن التعدي - تعدي الماركسية طبعاً ، لا التعدي عليها - نقضاً مبدئياً - يبدل بعض الفائدة المرجوة من متابعة البحث في الحالة الجنبلاطية ان يحكم على المحاضرة التي بين ايدينا بالخطأ قبل قراءتها ، ويكون العنوان قد كفانا شر المصنون .
سواء ان هدف التحليل يبقى حتى بعد النقض المبدئي متجسداً في الاجابة على السؤاليين المثارين اعلاه حول الرؤية في التعدي ووسائل تحقيقها الموهوم . وهما في النهاية وجهان لسؤال واحد .

نقد التعدي - اذا شئنا ان نتجنب عبارة منع التجاوز - يقتضي ، في منطلقه ، ان توضع الفلسفة في مكانها تجاه الفلسفات . وليس الى ذلك من سبيل يفضل الرجوع نحو النشور المشهور الذي يبدأ به الباحثون عادة لتحديد الموقف الماركسي في وجه الفلسفة : " لم يجاوز الفلاسفة نطاق تفسير العالم بأشكال مختلفة ، اما الذي يهمهم فهو امر تغييره " (الاطروحة الحادية عشرة حول فيورباخ)

هذا الذي يجعل للفلسفات وريقة تفسير يؤول في النهاية الى موقف تبرير . وما يجب التمسك به عليه هو ان المادية التقليدية التي سنرى كيف يظل الجنبلاط يبينها وبين مادية ماركس موضوعة هنا جنباً الى جنب مع المثالية ، كما يتضح من قراءة الاطروحات السابقة حول فيورباخ . الفلسفة قبل ماركس كانت تحكم على نفسها بالحكم ان تشرف على العالم من عل مدعية لنفسها صفة الشرعة التي لا بد للواقع ان يجاريها ، بينما هي دائماً رسم مقنع للواقع القائم ، يتخذ نفسه غاية دونما اهتمام منه باستطلاع حركة الواقع الفعلية .

اما ماركس فالحديد عنده انه لا يقضي على الواقع فتراه يتطور من بنات افكاره بل يعبر عن حركته فينيرها ويؤثر فيها من داخل امكاناتها المحسوسة . وهو لا يحيل عناصر الواقع المتناقضة الى افلاك ثابتة في عالم المعقولات ، بل يعيد عناصر النظر المتناقضة الى اصولها في ارض العلاقات البشرية . يقول : " ان حل التضادات النظرية لا يمكن ان يتم الا على نحو عملي بقوة الناس العملية ، وهذا الحل ليس ، بل حال من الاحوال ، شأن المعرفة وحدها ،

فما شأن الحيوي الواقعي الذي لم تستلح الفلسفة ان تقوم بعينه لانها تصورته شأناً نظرياً فحسب " .

(مخطوطات ١٨٤٤ - الترجمة الفرنسية - المنشورات الاجتماعية - ١٩٤٠) هذا النزول بالفلسفة من عليائها يجعلها تعبيراً اعلى عن الحركة الفعلية التي هي وحدة الموضوع والذات في التاريخ ،

بحيث لا ينفصل ذلك التعبير في صيرورته عن الصيرورة التاريخية نفسها وان كان التوافق التام لا يحصل بين وجهي الصيرورة هذين . لا بد اذا ، حينما تريد الفلسفة على وعي منها ، ملازمة الواقع الذي هي بعد من ابعاده ، كما هو حالها عند ماركس ، ان تنزل مختارة الى التاريخ الانساني في

تتبعه واتصاله ، في وحدته وتجزئه ، في تناقضاته على جميع مراتبها

الفلسفات المسيطرة قبل ماركس كانت دائماً فلسفات الطبقات المسيطرة ، والفلسفات الصاعدة كانت

دائماً فلسفات الطبقات الصاعدة ، لكن هذه الفلسفات كانت تضع نفسها دائماً اما خارج التاريخ واما

على قمته ، وكل منها ، على اي حال ، هي في نظر نفسها ، فلسفة الانسان ، فلسفة الانسان - المثال .

لذا ادعى كل من النظم الفلسفية الكبرى انه الكلمة الاخيرة في عالم الفلسفة ، اذ ان الانسان - المثال (وهو قطعاً غير موجود) ابدي لا يتغير . اما ماركس فهو حينما ينزل الى حلبة التاريخ لا بد ان

يحدد موقع فلسفته تاريخياً . ولما كان " تاريخ كل مجتمع حتى ايامنا هو تاريخ صراع الطبقات " (تستثنى من ذلك المجتمعات البدائية ، كما يشير انجلز في تعليق له على هذه الجملة من البيان الشيوعي) فقد حق على الماركسية ان تحدد موقعها تاريخياً ، كفلسفة ولدت من وضع طبقة معينة

تتحرك جديداً داخل المجتمع ، وبه نحو مجتمع اخر ، عبر صراع يحدد معالمه الواسعة تطورات الانتل ونزول علاقاته بالتالي الى التغير .

هكذا - يقول ماركس - لا تعود الفلسفة نظاماً معيناً يتصل لانظمة معينة اخري ، بل تغدو هي

الفلسفة التي تتحدى للعالم اي فلسفة العالم الحاضر . اما الدببة التي وجدت في الماركسية

فلسفة لها فهي الدببة العاملة . واما " العالم الحاضر " الذي يذكره ماركس فهو العالم الراسمالي .

الماركسية هي النظرية المهمة التاريخية التي يتحققها على عاتق الطبقة العاملة . ذلك هو السبب

الذي جعل من حاولوا تعديها يضيعون رين شبابهم على غير امثل . فلا الراسمالية انزاح طلباً بعده ،

ولا الطبقة العاملة التي نفسها ليبدأ تاريخ الانسان . الماركسية لم تتحقق فتتعدى . ولقد كان

ماركس يقول منذ عام ١٨٤٣ : " انك لن تستلح الخاء الفلسفة الا بتحقيقها " (هذا النص وسابقه

يورد هما " كالفيز " - فكر كارل ماركس - ١٩٥٠) فلنستل ان دعوى الجنبلاط بدلول العصر

حتى اذا غدا مجتمعاً بدون طبقات ، صفقنا لزعم المختاره ذات مساء وهو يسمعون طبعة ثانية منقحة

من محاضراته فيما يتعدي الماركسية .

ذلك لا يعني طبعاً ان الماركسية الكليل غارينام عليه الفكر المتعب . فهي قد حكمت على

نفسها ان تكون متابعة نشيطة لما يتفرد به كل واقع متحرك من خلال اتصاله الوثيق او الواهن بحركة

المجتمع العامة ، في هذه المرحلة الاخيرة مما يسميه ماركس ما قبل التاريخ . لذا تموت الماركسية

حينما يموت العمل فيحليها موته الى تامل بحث في الواقع الجامد . ولقد ماتت مراراً بالفعل ، او

كانت مع تباطؤ التاريخ في بعض المجتمعات ولكنها كانت تتبعث في كل مرة - شأن طائر الفينيق حالما يخرج افق العمل وتعود صناعة التاريخ الى الازدهار . لذا فان دعاة المراجعة بين ادعياء الماركسية ليسوا اوفر حظا من دعاة التعدي . وفي هؤلاء اولئك لا نصر فولا يعدل في قوته قول سارتر : " ان "تعدي" الماركسية المزعوم لن يكون ، في اسوأ احواله ، إعادة اكتشاف لفكر موجود من قبل في الفلسفة التي ظن التعدي انه قد تعدها . اما "المراجعة" فهي اما ضحالة واما خفة : اذ ليس ثمة محل لتكييف الفلسفة الحية من جديد بنعرج العالم ، فهي تتكيف به من تلقاء نفسها عبر الاف مبادرة والتباحث الفرادي ، لانها داخلية في وحدة لا انقسام لها مع حركة المجتمع . (نقد العقل الجدلي - ص ١٧) هكذا نكون قد قلنا كلمتنا في التعدي والمراجعة ويكون سارتر على ما قلناه من المأهدين .

قلنا كوتنا اذا ... قبل نمشي ؟ ما زال امامنا كلام كثير يقال . ما زال علينا ان نتابع تقدمنا الاشتراكي و... يتخبط بين الربعية والازدحامية فيخلص من "كاريد" "ليقح في" "سيلا" كما يقول الفرنجة . واذنا كما قد بدونا حتى الان مثلما سنبدو في مستقبل الصفحات ، نخلع ابوابا مفتوحة ، كما يقول الفرنجة ايضا ، فما على القاريء الا ان يطلب ثار رفته الممدور من حامي الاخذين بالثار . الابواب مفتوحة ، لكن صاحبنا ينادي الجواء بقربي عزته ، ونحن ، مهما يكن من امرنا ، لا نطعم في انتاج العنزة في الدخول الى البيت ، فالله يعلم ما قد تفعله في سجرة الاستقبال ، الا اننا نريد ما ان لا تزجج الداخلين .

فلنسترجع بعد هذا (الاسترجاع هو قول : انا لله وانا اليه راجعون) سواء الى او وجهين لسؤال كما قد ارحناهما منذ قليل : ماذا تعني عند جنبلات الرغبة في العبور الى ما يتعدى الماركسية ؟ ثم كيف يتم له - وهما - هذا العبور ؟ نبدا بتفحص الوجه الثاني فهو اوسع بكثير من الاول ، ثم ان الجواب عليه يعين كثيرا على اضاءة الاول ، وهو مثل الملاحع الا انه يفوق الثاني اهمية ، فيما نرى ، لانه معناه ومحتواه حاله .

× × ×

الملح الاساسي في القسم الاول من محاضرة جنبلات - ان هي تنقسم على الارجح الى ثلاثة اشكال كبرى - هو انه ضربة مربعة الوقاحة يسدد بها جنبلات الى الوجود والمعرفة في ان واحد ، فيمسح ملامحهما ، دون وجل ، راداً ايها الى اقل المبادي الاولى عددا واحدا ادقاعا . فهو يحصر " القيمة الذاتية المعتقدية للماركسية وفعاليتها العطية في مفهومين رئيسيين جاءت بهما ولكنها لم تبدعهما . " هذان المفهومان هما الضرورة والنسبية ... ولسنا نشك في صدق انباء السيف ، لكن الكتب تثلل اعدى انباء من المحاضرة المنشورة في "الانباء" ، والكتب تقول ان المنهج الماركسي هو الجدول . حتى اذا جاز حصر الجدول في قوانين تليها للحدود - وهذا محل نقاش - فمذه القوانيين كما تقول الكتب هي اربعة على الاقل ، ويستطيع جنبلات لنفسه ان يحدد منها واحدا ، وان يوحد اثنين آخرين في واحد . اما المحذوف فهو قانون الدائرة الكيفية ، واما الموحدان فيما قانون الكل وقانون التناهي ، يردهما جنبلات الى الكيفية . اغفال قانون الدائرة الكيفية يتبي رد الاعلى الى الادنى ، واحمال قانون الكل يؤدي الى الكثرة المبحثرة او الى التوحيد المسكين وهذا الاخير هو داب جنبلات الذي لا يرضى باقل من وحدة التفسير في وحدة الوجود . كذلك فالحد من اهمية التناقض يرد مجه في النسبية يؤدي الى الموقف المحافظ . نبداً ، وفي سبيل اعدام الماركسية ، باعدام التاريخ - تاريخ الطبيعة وتاريخ المجتمع وتاريخ الفكر - ثم نخرج على المجتمع القائم نفسه لانه او نرفع تناقضاته الى الخيب ونقبل الى ما يسميه جنبلات " بلخته التقدمية الاشتراكية " : " المجتمع العضوي المنصهر الواحد " ... منطلق ... ولكن لا نستلردن .

حول قانون الكل يقول "لوكاش" وهو من اهل البيت (عفو ما زالت ذكرى شيد الدلب بالبال) : " ما هو شروري اساسا في العلم البروليتاري ، ليس انه يجابه المجتمع البورجوازي بمحتويات تقدمية فحسب ، بل هو قتل كل شيء ، والماهية الثورية الحاملة في المنهج ذاته . فان حكم مقولة الكل هو حامل المبدأ الثوري في المعرفة . " (التاريخ والوعي الدلبي - الترجمة الفرنسية ص ٤٧-٤٨) اما الطفرة النوعية فمعلوم انها التعبير المجرد عن عبور الانسان ما قبل التاريخ الى التاريخ كما كانت من قبل اسم عبوره من الحيوانية الى الانسانية . ذلك ما يخفله جنبلات منذ السطور الاولى فيحكم على نفسه ، حين يخفله ، بالقاء الرجل حيث القت رجلها ام قشع ان عند مبدا السوية الذي ينبغي ان يحضر ، مشكورا ، الى استغلاله على يدي الاقطاع خلال القرون الوسيطة ، جاملا ان الاقطاع اقلامه هو ، ما يزال يستخدمه في القرن العشرين .

ولا نجد محيضا يحد ان وضع جنبلات الماركسية في مقابل الاكونية ، ومتناسيا الفكر البورجوازي كله وممارسته "ديكارث" ، من ترجمة مقلد لا باس بطوله من تصدير "التاريخ والوعي الدلبي" لـ "لوكاش" يوضح موقفه فيغل من مبدا السوية ، اذ يورد نصا رئيسيا له ثم يتجاوز الى الموقف الماركسي

تصحيح الماركسية : قول سارتر : ان تعدي الماركسية المزعوم لن يكون ، في اسوأ احواله ، إعادة اكتشاف لفكر موجود من قبل في الفلسفة التي ظن التعدي انه قد تعدها . اما "المراجعة" فهي اما ضحالة واما خفة : اذ ليس ثمة محل لتكييف الفلسفة الحية من جديد بنعرج العالم ، فهي تتكيف به من تلقاء نفسها عبر الاف مبادرة والتباحث الفرادي ، لانها داخلية في وحدة لا انقسام لها مع حركة المجتمع . (نقد العقل الجدلي - ص ١٧) هكذا نكون قد قلنا كلمتنا في التعدي والمراجعة ويكون سارتر على ما قلناه من المأهدين .

مؤكد ان الخطأ يماثل ذاته كخطأ ، في مرحلة أولى ، قبل ان يصبح مرحلة الى الصواب .
 كتب "لوكانس" عام ١٩٢٢ : " . . . يوفق هيجل الى الحق اكثر بكثير مما يظن هو نفسه حينما
 يقول : " على النحو ذاته تبدو عبارات من قبيل : وحدة الذات والموضوع او المتناهي واللامتناهي او
 الكائن والفكر الخ . . . مطلوبة على عيب هو ان الفاظا مثل الموضوع والذات الخ . . . تدل على هذين
 من خارج وحدتهما اما في وحدتهما فلا يعود لهما المعنى الذي تصوغه العبارة ، هكذا في الحق ،
 لا يعود الخطأ بما هو خطأ مرحلة من مراحل الحقيقة . " (هذا كلام هيجل اما لوكانس فيضيف)
 " هذا القول يتجدد في محضر تاريخ الجدول مرة اخرى ، فيغدو الخطأ مرحلة من مراحل الصواب من حيث
 ان الخطأ خطأ ومن حيث انه لا خطأ في آن معا . " (الترجمة الفرنسية - ص ١٥)
 = من هذا الكلام يتضح ان الجدول الماركسي ليس - بالعبارة البسيطة - مقابلا بسيطا
 لمنطق الهوية ، بل ان هذا المنطق يجد مكانه في أدنى الحركة الجدلية فهو ، بالتالي ، منقوض
 محفوظ ، حسب التعبير الهيجلي .

ذلك هو شان " المواجهة الانتقادية " الاولى ، في محاضرة جنبلاط : نركز الماركسية على
 مبدأين جنبلاطيين ثم نربي للثاني ، حكايات ، حكايات ، من محاكم التفتيش الى جرائم
 ستالين ، لنخلص الى القول ان مبدأ الهوية الملغون - الذي لا يعرف جنبلاط اسمه الا بلغة
 الاعاجم - يمسك احيانا بتلابيب نظرتنا الى الماركسية " فنضعها في قوالب للحرف وصور وآيات
 للفكر لا تتغير ، تفسد بقوالبها ويفسد العقل بها . " فالماركسية - يقول جنبلاط - هي
 مواجهة للاشياء واتجاه في تفسيرها وفي معاملتها ونهي في استشرافها ، وليست معتقدا او مجموعة
 من الحقائق العقائدية لان هذه الحقائق هي نسبية زما ومكانا وتراثا وعلميا وفكريا يصح ان نتمسك
 بها او نتعصب لها فتقيدنا برباط حرفيتها . . الخ . . . الا يجد القارئ ان ثمة طريقة في تسليح
 الحقائق تتكلم وحدها حتى بادعاء النار في فلسفة هرقليلطس او باخضاد انطلاقة الحياة في مذهب
 برغسون ؟ ثم اليس هذا هو هو ما يدعوه الفرنجة هم هم (انظر مبدأ الهوية) خلق الابواب المفتوحة ؟
 بعد ذلك نصل الى ما يبدو انه " المواجهة الانتقادية " الثانية بين جنبلاط والماركسية .
 يقول جل شأنه : " هذا المنحنى من المنطق يقودنا الى الاعتبار التالي الذي لم يعره ماركس
 الاهمية الضرورية في تحليله (كذا) ربما لانه في انتقاضه على هيجل ، لم يدرك تماما ذلك التناقض
 الداخلي في صميم الانسان ، بين العقل الذي تتجلى فيه الحرية وقدرة التمييز وتحريك الارادة
 وبين الفكر الذي هو اسم لوظيفة ومجموعة من الصور الفكرية تعكس رموز العالم الخارجي وصوره الحسية .
 نريد ان نشير ، لا اكثر ، الى ان الاعتداد بهيجل ، في هذا المضمار ، لا يجدي فتيلا . الاعتداد
 بـ " ديكارت " بـ " سبينوزا " - على صعيد آخر - بسواهما كان يمكن ان يدعم هذا التمييز .
 الارادة اللامتناهية والعقل اللامتناهي ، الطبيعة الطابعة والطبيعة الملغوبة ، العقل المكون
 والعقل المكون ، الخ . . . طبعنا نذكرها ! يا لسرعة العدوى ! بدأنا نلعب بالفلسفة لعب
 صاحبنا بواو العلف . المهم ان هذا التمييز ، الى اي المدارس انتسب ، يبقى منتسبا الى الفكر
 التحليلي وبم أكثر ما ينم عن عجز . . جدلي . لماذا ينبغي جنبلاط على ماركس نقس ادراكه للعقل
 الجنبلاطي الذي هو بطلانين ؟ لان جنبلاط بحاجة الى عقل كلي قائم بذاته يشد الى نورانيته
 ما يدعوه صاحبنا بالفكر . مرة اخرى حكاية العقل الفعال ؟ رحمك الله يا ابا نصر ! نبدأ
 بتشيء الانكار ثم نبحت لها عن يعيدها افكارا . ذلك ان جنبلاط بعد ان حذف واحدا من
 قوانين الجدول ومسح اثنين ، عاد ففسى الرابع : قانون الصيرورة . الافكار ، عنده ، لا يمكن ان
 تصير افكارا من ذاتها ، لانها ان كانت في المنطق ادنى من ان تكون كذلك ، فكيف تصير في
 المال ما لم تكن في المنطق ؟ كيف يصح ان نجد في الاعلى ما لم يكن موجودا في الادنى ؟
 ومبدأ الهوية ، مبدأ الهوية ذلك الملغون ، الا يغضب ؟ لنقل اذا ان ما افترضناه ساكنا في الاصل
 لا يتحرك الا اذا حركه محرك . الا سبحانه المحرك الذي لا يتحرك : نظرية الاستلاب كلها ،
 ضياع الفكرة في الشيء واكتسابها ثقله ، تخريبها عن صاحبها تخريبا لا يقلبه الا قلب الواقع ،
 كلها تحض جنبلاط على " تعدي الماركسية " لكي يفهم طبيعة الفكر في علاقته بالواقع .
 اثناء ذلك نقل : " والذي نراه في العالم الخارجي من تناقض اجتماعي وسياسي ليس الا
 انعكاسا لهذا التناقض المصممي بين الافكار والنظريات . . وبين العقل الكلي . " هنا يبلغ السيل
 الزبي . ما اضيق العمري ماركس . تمضي سحابتها مكافحا مثل هذا الادعاء ثم ياتيكم من لم تعرفه
 ولم يعرفكم فيقول : " لم ينتبه اليه ماركس على خفايته " لعلم المهدي الذي في السودان هو
 حقا المهدي المنتظر ، فقد تجاوزنا آخر الزمان بزمان .
 الينا بالمواجهة الثالثة . هذه المرة ، المادية في خطر . " لو كان الفكر محض انعكاس لصيرورة
 الاشياء والوقائع في الخان وامدادا لها بجوهره ومادته ، لما تمكن من ادراكها ووعيتها . وكيف
 يمكن للمتحول مع الاشياء في وتيرة وايقاع تحولها ذاته ان يعرف هذا التسول ويدرك الاشياء والوقائع
 من خلاله ؟ وبعبارة اخرى كيف يمكن للمرأة ان تدرك الاشياء المنعكسة في جوهر زجاجها ، ان
 لم يكن فيها شيء ثابت قائم بذاته هو المعرفة ؟ .

من خلاله ؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن للمرأة ان تدرك الاشياء المنعكسة في جوهر زجاجي وان لم يكن فيه شيء ثابت قائم بذاته هو المعرفة ؟

وعد الحر دين . نروي اذا حكاية الطاحون . حدثنا "غوتفريد فيلهلم لايبنتز" قال :
 "يجد المرء نفسه ، من بعد ، محمولا علي الاعتراف بان الادراك ، وما يتعلق به ، لا يفسر باسباب
 آلية . أي بالاشكال . بالجوهرات . فاذا ~~الجنبلات~~ تخيلنا ان ثمة آلة يتيح تكوينها التفكير والاحساس والادراك
 من اجزاءها ، بحيث يستطيع الدخول اليها كما الى طاحون . فان اقررنا ذلك لم نجد
 ان نزورها من الداخل ، الا قطعاً يداني بعضها بعضاً ، دون ان يكون ثمة ما يفسر حدوث ادراك ما .
 هكذا فان علينا ان نبحث عن ذلك في الجوهر البسيط لا في المركب او في الآلة . " (المونادولوجيا
 الفقرة السابعة عشرة) . لا نظن اذاً بجنبلات مقدرة على الخلق ليست له . كل ما في الامر هو
 عودة لا ماض منها الى ما قبل الماركسية .

نريد ان نقول ان الحجة الجنبلاطية هنا كما في "المواجهة الانتقادية" الثانية ، قائمة على
 تناس تام للجدل . فالقرة النوعية غائبة ، والارض يرد الى الاسفل . كان "برغسون" يقول :
 "لا يمر المرء مرتين على خط الزمن . اما التفكير الجنبلاطي فهو قائم اساساً على ابطال السيرورة
 فاذا كانت اشكال المادة الدنيا لا تحتوي على ما يتيح بزوغ الوجدان ، فلا بد ان تكون الاشكال العليا
 ايضاً عاجزة عن ذلك . الكناية عن الوجدان بالمرأة هذا معناها . وهي باطلة بالاساس . ذلك ان
 جنبلات لا يعير كلمة "الرفع" ادنى انتباه في قول "انجلز" : "ان العقل هو النتاج الرفع للمادة"
 فاذا كانت الحياة اكثر من عناصرها وكان الوجدان اعلى مظاهر الحياة ، فلا بد — كما يوحي جنبلات —
 ان تكون الزيادة او الرفعة جوهرها مفارقاً للعناصر . وهو في هذا ينسى ، مؤقتاً ، نظرية "التعقد
 والتكثف" التي سوف يعود اليه حيناً يضطره تشويه الماركسية الى طلب العون من "تيلاردو شاردان"
 المادة هي هي والوجدان هو هو : ذلك هو مرض جنبلات الاصلي ، مبدأ البهوية ، وهو مرض لا
 ينفخ فيه الطب البشري .

اما "الشيء" الثابت القائم بذاته "في حكاية المرأة عند جنبلات" و"الجوهر البسيط" في
 حكاية الطاحون عند "لايبنتز" ، فحكايتهما — رغم بعد الشقة — واحدة . وهي على النقيض من
 مطلب العقل الجنبلاطي في وحدة التفسير ووحدة الوجود . فالظاهر ان المعرفة لا تجد ما يفسرها
 اذا استبعد "الجوهر البسيط" او "الشيء" الثابت . لكن هذا "الظاهر" ينسي المذهب الظاهري
 برمته من "هوسرل" الى "ميرلوبونتي" . فغني عن البيان ان هذا الاتجاه يسفه تصور الوجدان
 على انه جوهر مستقل ، ولا يرى له وجوداً الا بوجود الغرض ، لانه لا يعدوان يكون حضوراً في العالم .
 وليعذرنا القاري ان عرضنا على جنبلات ان يجرب عضلات ثقافته — بعد ان دأب على عرضها —
 في تفهم التعريف الذي نجده للوجدان عند "سارتر" : "الوجدان كائن يلمح في كيانه مسألة
 كونه من حيث ان كونه يندلج على كائن سواء . " (الكون والعدم ص ٢٩٠) او قوله في مكان آخر ان
 الوجدان هو "عدم لكائن" .

الا ان جنبلات بعد "لايبنتزياته" السالفة الذكر ، يعود فيعترف عبر نصين يورد هما
 "انجلز" و"ماركس" ان "ثوب العقل او الفكر الفوضوي" عندهما "يقور فوق" رجل وقدرة المادة " .
 وقد اعجبنا نصي الآن هذا القوران "دعماً لنظريته في" "الشيء" الثابت ، القائم بذاته " وقد
 اصبحنا نعترف الآن ان تلك النظرية هي من اعراض ما سميناه مرض جنبلات الاصلي اي خانوق البهوية .
 ثم لا ينسى الرجل ان ينصف المادية الماركسية ، فيقر انها تقف هي والمادية الآلية على طرفي نقيض
 لكنه ينسى ان كل اتساماته لمادية ما لا كس ، ولا يمكن ان يبررها الا اغفال هذا التناقض .

x x x

ان مسار النقاش الذي تتبعه القاري في الصفحات السابقة اختلله اقتراي اول هو حضور
 هي واحد لدى جنبلات تنبثق عنه صيغ المسائل المختلفة في المحاضرة . ولقد رأينا هذا الهم حتى
 الآن في تجليات شتى سميناهما طمس السيرورة ، او تسليخ التراث ، او العجز الجدلي ، او خانوق
 البهوية الخ . . هذه الوحدة موجودة ، ولسنا نريد ان نسوغ معناها العميق قبل استكمال صورتها .
 لكن ما نبغي قوله الآن هو اننا لا تمنع حصول التناقض بين عناصر الفكر الجنبلاطي ، بل هي ،
 زيادة على ذلك ، تفتح الباب على مصراعيه امام تراكم التناقضات رغم انها توحد هذه التناقضات في
 هيكل تفسيري واحد يشبه ما يدعوه جنبلات بالوجود المحض . فلنتابع بعد هذا التوضيح نقاشنا
 حول المادية .

كما اذا امام "الشيء" الثابت القائم بذاته " . بيد اننا لن نلبث ان نتركه خلفنا . لم لا ؟
 باسم العلم الحديث ، يقول جنبلات ، اعلن توحيد الواقع . " نحن اليوم وقد تعددنا مرحلة هذا
 الصراع بين ارباب المادة وارباب الروي فيما كثر لنا عنه العلم الحديث من اسرار للمادة . . .

بين المادة والروح

فانه يتوض لنا ان الحدود بين الفلسفة المثالية والفلسفة المادية تكاد تنقل وتتمحل . . . فموضوع
التناقض بين المادة والعقل لم يعد ماثلا لدى معظم العلماء لانهم تجاوزوا في ابحاثهم مفهوم المادة
ومفهوم الروح . . . صبر جميل . . . أ بعد الكلام السالف كله حول الشيء القائم بذاته يصل الى هنا ؟
الى تجاوز مفهوم المادة ومفهوم الروح ؟ طبعاً تخير مفهوم المادة منذ القرن التاسع عشر مع تطور
الفيزياء الذرية . . . امتدت : مادة العلم غير مادة الحواس ، ولكن هل تغير كون العالم قائماً خاضع
للذهن الانساني ؟ هل تغير كون موضوع الانسان في الانتاج يتم عبر المادة التي تحت حواسه
وبين يديه ؟ المادية الماركسية لا تحتاج ، كما سنرى ، الى اكثر من ذلك ترسي عليه بنيانها . اما
الروحانية — ولا ننس باساً من الدفان عندما نفهم ايضاً مشكلة جنبلات . . . كان " انجلز " يتصور
النفس الناطقة نتاجاً ارفع لمادة بلغت حداً اقصى من التعقيد . . . اما جنبلات فيرجع بنا الى السيولى
الدينية الذكر ليجعلها والعقل شيئاً واحداً لان العلم تعدي " مرحلة هذا الصراع " بين ما . . . واذا كان
ثمة بين فلاسفة التطور الروحانيين من لا يبتعد كثيراً عن " انجلز " فاننا نجدهم حتماً على غير
وثام مع فلسفة جنبلات التي " لا تزال في موضع الاختبار " .

الى اين يريد محاضرتنا العالي اللمعة ان يوصلنا عبر هذا التناقض المتناقض الذي جعله
بين المادة والعقل فدافع عنه وتعدي الماركسية من اجله ثم عاد فشابه بضرية فلم ؟ يبدو أننا لم
نتجاوز الشيء الثابت الذي تجاوزناه الا لنقع في شيء جديد قائم بذاته ، ذاك هو الوجود المحض
وهو " الحامل للمظهرين والمضفي صفة " اي صفة الوجود — عليهما . . . ولو لم يكن . . . قائماً
بذاته من خلال جميع هذه التبدلات والتغيرات والتلبسات والتاورات لكان يفنى بفنائها ويتجدد
بوجودها وهو تقرير ليس له اي معنى . . . يا ابا وليد ! اهذا هو مالك ؟ تاخذ برقبة العالم
تجرده من كل ما عليه ، من كل ما هو ، طلباً لوحدة التفسير ، وحدة الوجود ، حتى نصل بالواقع الى
حالة من الفقر لم يحرفها احد من بروليتاريا القرن التاسع عشر ، ثم تقول : هذا هو العالم ؟
فلا رحمة ليس هذا هو العالم . . . وجود المحض كان صاحبه اليولاني الاول يقول عنه : الواحد
واحد ولن تخفى من هنا ابداً . . . ابقى انت هنا ، في حراسة مبدأ البقية — عذراً لسماجة التكرار —
اما نحن فمع الخارجين .

ولو ان هذا الوجود كان من المثلثات تطراً عليه التبدلات والتغيرات الى . . . لخلقنا من
غلو اننا . . . كثير هرقليس + واحد بارمنيدس = الوحدة في الكثرة عند افلاطون ، لا باس . . .
علمونا هذا في المدرسة . . . لكننا في محاضرة جنبلات اما افلاطونية جديدة جديدة (تمييزاً لها عن
الافلاطونية الجديدة فحسب) . . . فالوجود المحض المعدم هو غاية الجهد ونهاية المآل ، جنبلات
(وقد عرفنا تبخره في هيغل) يدعي السيفلية . . . يريد لوجوده المعدم ذاك ان يحل محل العالم
السيفلي . . . امون من ذلك حتماً ان يطرد المرء العالم لانه يعرف اسمه ، الوجود المحض عند جنبلات
ان يريد هذا الاخير مجرداً من كل تعيين ، له صفة الوجود دون غيرها . . . اما سائر صفاته فهي
سلبية اجتيرت عمداً كي تكون غيابة محضاً . . . فهو احدي لايف بسيط الى . . . بحيث لا تكون لنا به
معرفة حقيقية عدا معرفتنا بوجوده . . . هذا القالب الفارسي لايف هيغل . . . ما هو اذا ؟ هو —
يقول جنبلات — " التاليف الاحدي اللاتيف البسيط ، الجامع في سكونه وانلاوائه وبالدنه لجميع
الازدواجيات " . . . الا كم يدل هذا التعريف على كاتبه ؟

ما هي وظيفة هذا الوجود المعدم عند جنبلات ؟ هنا بيت القصيد . . . وظيفته ان يحل
محل الجوهر الكلي مثلاً ؟ لا يمتنا . . . لكن احدية جنبلات هذه تدعي الحلول محل المادية الماركسية .
يقول ماركس : " ان النقد الالمانى لم يمتجر ، حتى في احداث مجسوداته عمداً ، عقل الفلسفة .
فموضوع ان يتفحص السلفيات الفلسفية التي في اساسه ، واتجه في اسئلته جميعاً الى عقل ذلك
فلسفي معين ، هو النظام الميغلي . . . فاذا الفيلسوف لا يقتصر على الاجوبة بل يدخل في صلب الاسئلة
نفساً . . . " (الابديولوجية الالمانية — الترجمة الفرنسية — المنشورات الاجتماعية — ١٩٦٢) اذا
جاز لجنبلات ان يحل وجوديته المعدمة محل مادية ماركس ، وجب اذا ان تكون مقولة المادة لدى
ماركس مقولة ماورائية شأن الوجود المحض الذي شغلنا به جنبلات ، والا كانت المقايضة كما يقولون
عندنا " حديداً بقضائه " . . . فهل الماركسية مذهب ماورائي ، شأن الماديات قبلها ؟ هل هي
انولوجيا ؟ ام ان الجنبلالية تعود بنا الى ايام القديسين الثلاثة شترنر وبوير وشتراوس اعضاء
" العائلة المقدسة " ؟

ما نعرفه عن مادية ماركس هو اننا نريد ، دونما طمس آخر ، ان تكون تصوراً مادياً للتاريخ .
هذا التصور يحدده ماركس في " العمل المأجور وراس المال " كما يلي : " ان علاقات الانتاج الاجتماعية
تتغير وتتحوّل مع تطور وسائل الانتاج المادية الى القوي المنتجة ونموها . . . فعلاقات الانتاج ، بكليةها ،
تكون ما يسمى بالعلاقات الاجتماعية او ، على التخصيص ، مجتمعاً توصل الى مرتبة معينة من التطور
التاريخي " . (ماركس — آثاره — الترجمة الفرنسية — ص ٢١٢ — مكتبة الشرا) .

النظر في هذا النص يرينا بوضوح المحور الذي تدور حوله المادية الماركسية وهو الانتاج . اما الترتاب في التصور الماركسي فواضح ايضا : القوى المنتجة تنبثق عنها علاقات الانتاج التي تناسبها وهذه العلاقات تتسبب من نظام الملكية ، وهو صورتها الاساسية ، حتى العقيدة الدينية ، وهي اعلى صورها . ولا بد من التذكير بان الحلقات الوسيطة ترزى بثقلها ، في النماية ، على نواتج المادية فتؤثر في سرعة تغيرها وفي وجهته ، عبر تحول يكسب كل بنية صيغة الاشتراكية لذاتها بمقتضى ضرورتها الذاتية وكأنها وجدت لذاتها في الاصل ، رغم انبثاقها عن حالة قوى الانتاج وخضوعها اساسا لقوانينها . هذا التحول في منزلة العلاقات داخل دائرة ما من دوائر العلاقات في كليتها يسميه ماركس بالتشبي *Réification* وهو في الدراسات حول الماركسية ، لا يعلى دائما ما يستحق من الاهمية ، فيسحب على الباحث تبين اصل الثقل المقام الذي يمسى لسائر البنى الثانوية . وفي الامكان لو شئنا استكمال الصورة التي يرسمها الدارسون عادة لما يسمى بالمادية التاريخية ان نفصل في شأن تطور القوى المنتجة ثم نضع بعد كل مرتبة من مراتب هذا التطور ، بيانا لعلاقات الملكية بالعمل كما نجت تاريخيا من تلك المرتبة ، ثم نصف ، من زاوية الكل ، سائر البنى المتفوعة جدليا عن العلاقات المذكورة ، مبينين ، دون فصل ، خضوعها لتكوين الكل والوظيفة التي تنطبع بها داخله بحيث تكون عنصرا له فعالية نسبية في ذلك التكوين ، ومن غير ان نفترض للكل توازنا كاملا لا حصول له في التاريخ ، او نزله عن مكانه في الماضي او اشمال منه . الا ان العرض الشامل ليس غايتنا ، كما سلف . فلنكتف اذا على سبيل المثال ، بتحديد طبيعة العلاقات بين الانتاج العقيدى والانتاج المادي . ذلك ان هاتين الدائرتين من دوائر الانتاج توازيان في الماركسية ما اصطلاح الماورائين على تسميته بالعقل والمادة ، فيعيد القاموس المادي العلاقة بين هذين الواقعيين الى نهجها السابق على التشبي . يقول " البيان الشيوعي " : " اتكون بنا حاجة الى حكمة راسخة لنرى ان الافكار والآراء والتصورات او بكلمة واحدة وجدان الناس ، تتبع في تغييرها اوضاع حياتهم وعلاقاتهم الاجتماعية ووجودهم الاجتماعي ؟ " يحدد ثونا عن افكار قلبت مجتمعا بكامله ، ذلك الحق اوافق منهم بامر بسيط هو التالي : ان عناصر مجتمع جديد قد تكونت في حوض المجتمع القديم ، فاذا انحلل الافكار الهرمة يتوافق مع تسوء اوضاع الحياة القديمة . (ماركس - آثاره - من ١٨٠ - مكتبة الشرا) ننبه في هذا النص الى امر رئيسي يحسم الجدل : تخير الالفاظ . كذا " يتبع في تغييره " كذا ، لا اكثر . كذا " تكون في حوض " كذا ، لا اكثر . كذا " يتوافق " مع كذا ، لا اكثر . ثم " اوضاع حياة " ، " علاقات " ، " عناصر مجتمع " او " افكار وآراء وتصورات " هي وجدان الناس الذي يرف ماركس ان يرى فيه جوهرنا بسيطا ويجعله مجرد " كلمة واحدة " تعني ما سلف . ولها ، لولا ضيق المجال ، ضربنا ، من كتابات ماركس ، عشرات الامثلة التي تنحو هذا النحو . اما دلالة هذه العناية باللغة فهي ان ماركس : أولا - لا يريد اقنعة اي من الدائرتين بل يحفظ لكل منهما اصلها في الواقع . ثانيا - لا يريد تصوير العلاقات بينهما على انها ذات طبيعة انطولوجية . هكذا نرى ان لا المادة عند ماركس جوهر ولا العقل جوهر ولا العلاقة بينهما علاقة انطولوجية . فكيف حلل جنبلات ، والحالة هذه ، ان يضع مادية ماركس ، وهي فهم واقعي للتاريخ ، تجاه وجوديته المعقدة ، وهي استشفاف مجرد لوجود محض يضع هلالين كبيرين حول تعيينات الواقع جميعا - وهي غرض ماركس - فلا يحفظ من صفاته سوى انه موجود ؟ واذا جاز الايجاز فان جنبلات ماركس - ولتعذرنا واو العطف - ينطلقان من مقولتين ارسائيتين مختلفتين ، فالاول يستشرف الجوهر ، بينما يرسي الثاني بنيانه على عرض العلاقة المتواضع . ثم يدعي الاول انه والثاني على صعيد واحد ، بينما يعلم الخاص بالعام ان الجوهر شأن الانطولوجيا التقليدية بينما العلاقة شأن العلم ، واعتمادها في الجدول الماركسي يعطي ايتاف المنهج البسيط على قدميه عند ماركس ، محتاه العميق . ذلك هو ما اصل لنا على تسميته ، بعد ماركس : " الغش في الاسئلة " . لكن من حق جنبلات علينا ان نذكر هنا خلاف الماركسيين على حدود منجزهم . فان المادية الماركسية لم تبق على الصيغة التي تركها فيها صاحبها . بدأ تحولها على يد " انجلز " الذي سماها عام ١٨٩٢ " المادية التاريخية " . ثم نشره " ريزانوف " كتابا حول " جدلية الطبيعة " عام ١٩٢٧ م . ظل المنهج الجدلي فيه الى العلوم الطبيعية . اما عبارة " المادية الجدلية " فصاحبها " بليخانوف " . من هنا بدأ الخوض على رى الماركسية الحقيقة . ذلك ان تطبيق الجدول على الطبيعة يوجب استقلابا عاما للامور لا تسمى به ، حتى الآن ، اوضاع العلم . فلا مناص اذا من اعتباره فعلا ماورائيا . واذا كان تصور العلاقة بين العقل والمادة ، مثلا ، عند " انجلز " - وهو من قبيل هذا الاستقلاب - يعمد للنقاش ، كما رأينا ، فان ذلك لا يمنع من الاشارة الى ان راحة المادية التأملية - وهي التي فضحها ماركس - تغنى من هذا التصور رغم هيكله الجدلي . المادية الماركسية هذب في العمل . ولهذا فانها لا يمكن ان تكون اكثر من فهم للتاريخ - وهو مجال العمل الانساني - دون ان نعود مرة

اخرى الى الغنى في طرح الاسئلة .

الآن الماركسيين تحاشوا ، في كثير من الاحيان ، ذلك الغنى . ونحن نرى اليوم "التوسير" في فرنسا — وهو طليعة الدارين الماركسيين هناك — يضع مقولة الانتال "ينبوعا لنظريته ، ويؤدي به الى ذلك رفض المبدأ" الكون "وهو محذر رحال الفلسفة التقليدية الذي يمسحه جنبلاط تحت اسم الوجود المحض ، مثل هذا يطمئنا على صحة الماركسية ان يثبت اننا لم تقص نحسها حتى الساعة ، بالخانوق الجنبلاطي ، وان تكن هذه الحلقة قد ضيقت انفاسها مرارا خلال العقود الماضية .

× × ×

كان لا بد لجنبلاط ، بعد ما سلف من امره ، ان يوصله استبعاده الى موقف استغراب عام هو عند افلاطون بداية الفلسفة وهو عند جنبلاط نهايتها فدين الفلسفة ان تعمل — في ادنى طموحها او في اقصاه — ما يجده المرء واقعا عندما يخش من مسكة ما يسميه "هوسرل" : "الموقف الطبيعي" . لكن الجنبلاطية لا تجد في ذاتها تطلب الخزي ذاك ، هي قبول متفائل لا يكاد يجد المشكلة حتى يصرف همه الى تبريره فيبدأ باعلانها عرضا يقنع الجوهر الثابت ثم يرفعه الى شواهد المعرفة حيث تذلل العقبات في هداة البحث المتروبي او تصطبغ الافكار في غنى لا يحسن به سواها فينتهي بها الامر ذات يوم الى النزول سلاما على الارض المنسية . هكذا تمارس الجنبلاطية نفسها رياضة علوية لا تجد ما هو الابيحي اكثر من "الموقف الابيحي" . فلا الدين وحى يتصدق به المولى ولا الفلسفة كلمة الازل في الانسان ولا الدولة ارادة القدر في الحياة العامة ولا العمل المطلوب تكفير عن الخطيئة الاصلية ولا قوانين الاقتصاد السياسي منقوشة في اللي المحفوظ . بل ان ذلك كله هو تاريخ الانسان ، والناس — يقول ماركس — يصنعون تاريخهم وان يكن "تراث الاجيال الميتة كلها يوزج بثقله الرائل على رؤوس الاحياء" . (١٨ برومير — الترجمة الفرنسية — المنشورات الاجتماعية — ص ١٣) الفلسفة المذكورة هي الماركسية . وهي تخص على اولئك الذين لا يرون حينما اجالوا الدوافع القوانين الطبيعية . لذا يخش عليها جنبلاط عوار الخروج على الواقع . ذاك امر لا بد منه : تقبل الواقع الحاضر او تتفائل به خيرا فينصرف استغرابك الى الماركسية التي هي رفضه الفعال ، ان اناك تصل من القبول الى رفض الرفض فتبقى في مكانك لا تريم عنه شعرة واحدة وهذا طبعاً غير ما اوصى به افلاطون .

من هنا يبدو صاحبنا مندحشا مشئت الهوى بين ما يحجبه من الاحاطة العلمية لدى ماركس وما لا يعجبه من ان الماركسية ليست جنبلاطية . فينتقل بنا من هذا المرتقى . . . الى مواجهة اخرى تظهر فيها الماركسية بانها رغم تصعدها في محاولة الشمول واحاطة المعرفة التي توافر على جناها ماركس في مجالي استكشافه ، لم تتشوف ولم تدرك جميع التناقضات الجدلية التي تكون حياة الانسان . اما التناقضات الجدلية هذه فامر ما عجب . صاحبنا يذكر "منها عدا لا حصر" لضيق المقام . تناقضا بين الحرية والنظام وآخر بين الانسان كمكة للتحقق والانسان المتحقق فعلا في الزمان والمكان وثالثا في النظرة الماركسية الى القومية والعائلة ورابعا بين معرفة الكيف ومعرفة الجوهر . ولن نعمد هنا الى الرد على سائر هذه اللقيات ، لا لضيق المقام — رغم ضيقه — بل لضيق الصدر . بيد اننا سوف نحاول التوحيد من شتات تلك المسائل المتباينة ان نعمد الى استخراج الامون المجرد الذي تحكم في طرحها وحلها معا . هذا الامون واحد . واستخراجه سهل بعد ان علمنا ما علمناه من دائرة نفوس الفلسفة حول مرض الهوية الذي جعل سائر بنات الفكر الجنبلاطي ، او سائر شياهم الضالة تحمل رقم سجل واحد .

نتصدى اذا بشيء من التفصيل للتناقض الاول موضحين تناقضه الواضح ثم نعرض بكلمة لكل من التناقضات الاخرى .

جنبلاط في كلامه على الحرية والنظام لا يدع لنا مجالا للاجتهاد . فهو يربط ، دون مواربة ، هذا التناقض بنظريته حول العقل ذي اللابقيين . تنم الحرية في الطابق الاعلى من عقله ويقيم النظام في الدابق الاسفل ، فلا تنم الحرية ترقص على ارض مسكنا وترفع عقيرتها بالغناء محدثة من الجلبة ما يوقظ النظام الرائع في غيبوبة الرضا . والحرية هنا هي العقل الخلاق اما النظام فهو الفكر الجامد . ولقد رأينا الجنبلاطية ترد كل تناقض في الواقع الى هذا التناقض الاعلى . فالعقل يجسد حريته عند جنبلاط — الذي لا ينسى في هذا المصمار ان يستشهد بماركس — في سلوك البورجوازية الكبيرة مثلا بينما الفكر الممن قابع في الذهن البورجوازي الصغير يطبعه بتزمت القاضي في الحكاية الجاحظية المعروفة . الماركسية اذا تنسى هذا التناقض بين الحرية والنظام دون ان تنساه . فالكلام الماركسي في هذا المجال يدور حول واقع السلوك الطبقي ، وجنبلاط يحترف بذلك ، الا انه يصر على الادعاء ان الماركسية لم "تتشوف" الى ادراك التناقض بين الحرية والنظام .

اننا في هذا الموضوع لا نأخذ بالاعتبار ما هو طبيعي .

نحن مع جنبلاط في هذا لاننا نعرف عزوف الماركسية عن تحويل الصراعات الواقعية الى حفلات مصارعة بين العقل الفعال والعقل المنفعل تدور داخل رأس المحاضر الهمام واضرابه . فالتاريخ هو تاريخ صراع الطبقات . ولا ريب ان الامة المسيطرة كانت دائما تضبط المجتمع في نظام يتبني لها استغلال الآخرين ، فيورثهم وضعهم وعيا يجمع شملهم شيئا فشيئا حتى يحيلهم عبر تطور قوى الانتاج ، قوة نقد فعلية يحدد مستقبلها دائما جديدا يولد من رماد النظام القائم . لذا يحدد الكلام على الصراع بين الحرية والنظام افراغا للصراع الحق من كل محتواه التاريخي يجعله تناقضا مجردا بين مقولتين ازليتين . اما اذا كان المحاضر يشير الى الحرية التي تنصب نفسها قوة رفض ملقاة للنظام لا تريد ان تتعين في هدف محسوس ، فان ردنا على ذلك هو التذكير بان مثل هذه الحرية سرعان ما تسمى متفلسا يرى النظام من بعض التوتر القائم فيه ، دون ان يخبر في طبيعته شيئا يذكر . هكذا تزيغ الحرية نفسها حينما تكون شيئا غير تنمية الواقع نفسه ، فتتحول ، طوعا او قسرا ، بعد ان كانت قوة رفض الى قوة تبرير . ذاك هو الفرق النخيم بين "تبدل الحياة" عند "رامبو" و "تغيير الواقع" عند ماركس . فالاول يضع التبدل المذكور في المألوف دونما تحديد للبديل او وصف لسياق التبدل ، اما الثاني فهو يرد الى الحرية فعاليتها حينما يجعلها تنبثق من الواقع نفسه ، وعيا يضبط حتمية التغيير ويوجه مسيرتها . هكذا ينال المر للعيان فقر الحرية الجنبلاطية وهو ذو وجهين :

اولا - تجعل الحرية رفضا مجردا للنظام مجرد ، وتفصل بذلك عن تحقيقها التاريخي في الالتزام الفعال ، لتعطي قوة ازلية تبقى هي هي - عفوا - عبر تغير الزمان والمكان .

ثانيا - يؤذي هذا التجريد الى افراغ الحرية من مضمونها ، وكوي طبقي ، بحيث يحصل الخلط بين الحرية المتحققة في العمل الثوري والحرية الزائفة التي تبرر النظام حينما تعلن نفسها بدلا فارغا للعمل المذكور .

يقول ماركس : " ان الوحدة الاجتماعية الظاهرة التي اجتمع الافراد في داخلها وحتى هذا الحين ، اتخذت دوما وجودا مستقلا تجاههم ، وامست ، في الوقت نفسه ، وهي التي تمثل اتحاد طبقة في وجه اخرى ، لا تشكل وحدة اجتماعية وهمية فحسب عند الطبقة المسيطر عليها بل هي ايضا قيد جديد . اما في الوحدة الاجتماعية الحققة ، فالافراد ينالون حريتهم في الوقت ذاته الذي يتشاركون فيه ، بهذه المشاركة وفيها . " (الايدولوجية الالمانية - ص ٨٧) .

ولا ندعي ان في هذا النص صياغة للتناقض الجنبلاطي بين الحرية والنظام . لكننا ندعي - على ثقة - ان فيه اكثر من ذلك بكثير . فهو يرد الصبودية الى واقعها الطبقي ويعلمنا ان تجاوزها لا يكون الا بتجاوز هذا الواقع . وفي ذلك انزال للامور الى هذه الدنيا الدنية ووضع لها في سياق التاريخ الذي اختلف فقهاء الافلاطونية حول مصيره في عالم المعقولات . اما الحرية المسكينة التي هي كل ما نعرفه تحت اسم الحرية الشخصية ، في مجتمع الطبقات ، فهي ما يسميه ماركس " حق التمتع ، في هدوء كامل ، بما هو عارضي ، وذلك تحت شروط معينة . " (المرجع نفسه ص ٨٨) .

هذه الحرية الشخصية التافهة لم ننظر ، في امرها لانها لا تدخل في صراع مع النظام . فالنظام ، على الرغم من التفاوت بين عطايه ، يسمح لمن تتلبس هذه العطايا ان يتلذذوا بها جاعلين من هذه المتعة الدليلة ، اذا شاءوا ، مجالا وحيدا يرتضون لحريتهم الشخصية ان تتحقق فيه . الا اننا نضرب صفحا عن ذلك ، لمعرفتنا بانصراف محاضرينا الهمام عن اغتنام رياحه حين تمب او احتلاب شياهم حين تدر ، وليقينا من اعراضه عن اعراض هذه الفانية .

ما هو ، من بعد ، ذاك الانموذج المجرد الذي يتحكم في طرح المسائل الجنبلاطية وحلها ؟ يبدو لنا الامر ناجما عن تكامل عنصرين :

اولا - اعدام التاريخ باستغراق مبدأ ثابت او صيغة ازلية ، تسمى المعايير التاريخية تجليات عارضة لاحدهما ، بحيث تستمد منه قيمتها ووجودها الفعليين ، فلا يعود للمعاني التاريخية وجود ولا قيمة بما هو تاريخي ، بل يعبرد المعاني من كل ما هو متغير - ان واقع - فلا يبقى منه الا هيكل تافه يلقي به خارج التاريخ ، رغم الادعاء انه هو صلب التاريخ .

ثانيا - جعل المبدأ او الصيغة المذكورين ماهية قائمة في عالم المعقولات . وهذا امر سهل الفهم . فاذا كان المبدأ الثابت او الصيغة الازلية شيئا من صنع العقل ، نحصل عليه قسرا بتحكيم مقولة ما في الواقع يراعى فيها ان يكون لها من صفات الله اثنتين : القدم والوحدانية . لكن اللعبة لا تبلغ غايتها الا حينما يخلط بين الواقع والصورة الشاحبة التي يرده اليها العقل .

هذا الانموذج المنطقي ، ام يمكن ان يفضي بنا الى مطلب ثوري ؟ مستحيل .

فالتناقض سيبقى بين النظام والحرية مهما تنوعت الانظمة ومهما اختلفت فحوى الحرية . لماذا نرفع عقيرتنا اذا بالمجوم على النظام ؟ لماذا نعيب قوانا بخية تغييره ما دنا مرتاحين في هذا الازل ؟ عبث وقبح يريح . عبث وقبح يريح . قل لنا ذلك يا دعاة النظام ومشعل الحرية دون تناقض . تخاف ؟ لا نرى حولك ما يخيف . ام ان الطابق الاعلى من عقلك لم يوصل بعد سكان الدابق الاسفل الى آخر هذا المنحنى من المنطق ؟

هذا ولن يعدد بنا الامر في اشارتنا الى طبيعة التناقضات الاخرى التي يذكرها جنبلاد
ان نلهم خطبها باستخراج الامونج الضمجي الارعن الذي تتجلى في مرآته . فذلك الامونج
هو المبدأ أو المُنْتَهَى ، في الجنبلادية ، يعجز الواقع واقعه طاعة له حتى كان الله خلق الانسان على
صورة جنبلاد ومثاله . ولسوف يحتاج لنا ان نرى هذا الحمى الجنبلادي حشاش ، في تعبد ذاته ،
اشياء ضخمة من تاريخ المعرفة الحديثة بينما — عدلا احصا — أهم المدارس الحديثة في النفسانيات
وأهم اللغيات التي حصلت لها الاثولوجيا خلال قرن من الزمان .

ثمة تناقض — يقول جنبلاد — بين الانسان كمكة للتحقق وكطاقة للحقل وللحياة وللقيم
مستباعدة في ذاكرة خلاياه . . . وبين الانسان المجتمعي كما هو عليه في زمن ما وفي مكان ما وضمن
تراث معين . " صاحبنا يستحلي الكلمة : تناقض ! أين التناقض ؟ بين الانسان بالقوة والانسان
بالفعل ؟ ثم الى اين نخلص من ذلك ؟ الى التشديد على أهمية النفسانيات . كأن النفسانيات
الحديثة في خير مدارسها ، لم تكن متابعة للتاريخ الشخصي المتحقق عبر السلوك — وكأن الوراثة يمكن
ان تتخذ وجودا ذا قيمة خاين تحققيها في أمار الحياة الاجتماعية التي ينخرط فيها الشخص منذ ولادته
وكان المكة أو الطاقة يبقى منها شيء يستحق المعرفة خاين تجسدها في الموضوع والوسائل والغاية .
لحل صاحبنا هنا يشير الى " علم الطيائح " الذي يقول بوجود نواة من الاستعدادات الفطرية هي
الطبع تتنامى على امتدادها الشخصية . ان كان الامر كذلك ، فلا نرى بأسا من غش الطرف عن كل ما
وجه الى هذا العلم من نقد كثير مكثفين بالإشارة الى انه لا يجاوز استخراج ملامح الطبع من السلوك
الواقعي ، ولا من السلوك الممكن . فـ " برجيه " مثلا ، في اسئلته ، يندلج من تحديد مواقف فعلية
يتخذها الشخص في ظروف معينة ثم يخلص من ذلك الى هيكل سلوكي عام يسميه الطبع ، مدعيا انه من
صنع الفطرة . دليل . فم يستقيم جنبلاد ان في الدفاع عن إنسانيته الذي بالقوة ؟ الامر واضح :
هذا الانسان يحيا خاين التاريخ ، خاين الزمان والمكان والحضارة ، ثم هو انسان — مثال ، دليل ،
ينزل على الرحب في الدابق الاسفل من فندق العقل الجنبلادي ، لا يمشي ولا يمشي ، لا يكرولا يفر ،
لا يمسي ولا يصبح ، لانه ان فعل شيئا من ذلك غدا بالفعل فتخذ واحد شق الدابق الاسفل في
حالة كثير من شق الابنية البيروتية الفخمة التي يحجز الناس بالفعل عن ولج اقداسها فيحولون عنها
ابصارهم عسى ان يلجوها ذات يوم بالقوة . .

بعد هذا الرتل من فصول الحكم حول الحرية — المثال و النظم — المثال ثم حول
الانسان — المثال ، يؤم عالم المثل الجنبلادي مثالان جديدا هما القومية والعائلة .
" فالقومية ليست نتاجا لمرحلة رأسمالية معينة . . . وكذلك العائلة ليست مؤسسة ترافق مرحلة من
تقلب الانسان في فردية قوقعته ، بل كلاهما مظهر حياتي جوهري لما يمكننا توضيحه بنزعة الانسان
الرئيسية بان يسمى الاشياء . . . تمثلا بفعل المبدع الكبير . " يا بشر ! من المبدع الكبير الى
القومية الى العائلة . عاشت الرجدة الوالنية ! الله ، الوطن ، العائلة ! أ تكون العدوى قد انتقلت
بفعل التعاقب على ديوان الاشغال العائلي ؟ يا قرد ! بل نحن قد اخذتنا عدوى الاستمرار . .
فلنسترجع .

أيها المبدع الكبير . ما سوعقولك لك لن يكون خداعا جللا في عالم المعرفة . القومية
والعائلة مظهران تاريخيان ، فلماذا تريد ان تجعل منهما جوهريين ؟ حتى اذا اعرضنا عن تباين
اشكال التعايش الانساني عبر التاريخ ، فماذا يبقى منه ؟ وجود محض تافه لا نعرف عنه سوى انه
موجود . " انجلز " — وهو رجل جاد — كان يعلم ذلك ، فتنحرف في المسألة عبر " مورغان " ثم ألف
حولها كتابا قد لا تجعل وجوده عنوانه " اصل العائلة والملكية الخاصة والدولة " . اما انت فلا ترى
بأسا من الغاء تلك القافلة الصاعدة من علماء الانسان متناسيا آفات " مورغان " متغافلا عن
توسلات " ليفي — شتراوس " ، مستعصيا عن العلم كله بنزعة في الانسان تعطله على استعادة فعل
المبدع الكبير . هذه صفوة امرنا في رفقتك . من الانسان الموجود بالقوة خاين الزمان والمكان
والحضارة ، الى " النزعة الرئيسية " القائمة على هامش التاريخ منذ بدء الخليقة تدفع الانسان الى تسمية
الاشياء بأسمائها ، فتلد بين ما تلد ، عبر تحقيقها المستمر ، اشكال القومية والعائلة . هذه النزعة تتيج
لجنبلاد ما يسميه " توضيحا " لازلية القومية والعائلة . ألا ترى أيها القاري كيف تكون تسمية
الاشياء بأسمائها ! ؟

فلنسمّ الاشياء بأسمائها ما دام فينا الى ذلك " نزعة رئيسية " . لعبة جنبلاد — ذاك
هو اسمها — امست غاية في الاملال . لذا نعفي القاري ، دون تردد ، من العودة الى التناقض
الاخير الذي يذكره محاضرنا في هذا القسم وهو بين العلم بالكيف والعلم بالجواهر . حتى اذا كان
في المبريقية استطاع القاري ان يعود في هذا الشأن الى ما سلف اثناء مناقشة المادية حول النفس
في الاسئلة .

امونج واحد لا يتخير يتخفى تحت كل المسائل ، يتحكم في مجالي الفكر الجنبلادي كلها ،

حتى لكانه مبدأها الثابت القائم بذاته أو وجودها المحض الذي هو رغم فقره ، مظهر الوحدة الوحيد بينها يتخذ مكانه خارج التاريخ ، فيتعدى الماركسية دون غناء ، لأنه ، في رحلة الوهم ، يتعدى كل ما هو تاريخ ، كل ما هو حقيقة .

× × ×

لا ينسى جنبرلاط بعد كل تناقضاته ان يقدم اليها انسانه الفد مؤثرا بخرقه الحارفين . فالانسان " في نهاية التحديد وبالحقيقة والواقع ، هو كائن عارف ، والمعرفة لا الانتاج هي التي تميزه عن سائر الحيوانات . . . ولولا المعرفة لما توقع له القيام بأي انتاج . " مثل هذا الكلام في " نهاية التحديد وبالحقيقة والواقع " يتركنا في حيرة من امر المعرفة . فلقد كما الى الآن ان المعرفة انتاجا وما نحن نكتشف اننا معرفة . واذا بما تسيل بين اصابعنا ، وتفزع نفسها من نفسها بما هي عرق صبيب ومجالدة للواقع تصنع الحارف كما تعيد صنع المعروف ضمن حركة واحدة . حتى اذا تعرت المعرفة من شحمها ولحمها ، خارت امامنا شبحا يفوق في نحوله قامة المحاضر ، لتجدنا جالسين ، دوننا انتاج بين يدي الله تحت تلك الدرجة . .

هذا ولما كان الانسان " في نهاية التحديد وبالحقيقة والواقع " كائنا عارفا غلاما بأس على جنبرلاط اذا هو توجه الى العلم الحديث بالدعاء ملتصقا منه تجاوز الماركسية . وهو يرى التجاوز في هذا المضمار ، علي وجهين :

أولا - " انه لم يعد بالامكان حصر العلم ضمن الاطار المعتقدي الماركسي وتوجيهه بمحتوى الحقيقة . . . لانه في الواقع وفي النهاية ، لا يوجد علم ماركسي وعلم رأسمالي بل العلم واحد . " ثانيا - " ان المفاهيم العلمية ، على تنوعها واختلافها ، آخذة بالانتشار بسرعة كبيرة في اوساط الجماعة . وحيث ان انتاج العلم ومفاهيمه ونظرياته أصبحت متجاوزة لاكثر ما كان يتصوره العلماء في منتصف القرن السابق ومطلع القرن الحالي . فانه لا مناص من . . . حلول نظرة جديدة للوجود تبدل أو تعدل أو تطور النظرة الماركسية . . . وهكذا دواليك . . .

لنبدأ - متوخين الإيجاز - من النقطة الاولى . اذا كانت غاية هذا القول هي التشديد على ضرورة الخروج بالعلم من ظلمات العصبية الستالينية ، فلا بأس من ذلك . لكن الخلط واضح بين الاطار الماركسي والاطار الستاليني وهو خلط يستوجب الرد . فان الفصل الذي يحدثه جنبرلاط بين الانتاج والمعرفة يؤدى به طبعا الى فصل العلم عن مآله الاجتماعي الاخير الذي تحدده - ولا تحدد سواه - طبيعة الاطر التي ينفذ العلم من خلالها الى حياة الناس . فلا يجهل جنبرلاط - اولعله يجهل - ان البحث العلمي لم يعد ، في ايامنا ، صناعة يقوم بها الافراد في عزلة صوامعهم بل غذا العلماء فرقا لا حول لها ولا طول دون رعاية المؤسسات العلمية التي يحدثها النظام . ثم لا يجهل جنبرلاط او اولعله يجهل - ان حاجات النظام ترز ، وفي غالب الاحيان ، على البحث العلمي فتفرغ عليه توجيهه الاخير ، لذا لا تصح المماثلة بين العلم الذي يضع نصب عينيه تحسين بذار القمح والعلم الذي يحسن جهازا " يشم " عرق المناخلين في ادغال " فيتنام " فيتيج للدائرات قصف مضابك .

هذا عن توجه العلم ومآله الاخير . اما نموّه فلم تفكر الماركسية ، كما نعرفها عند ماركس ، في تقييده بحاجاتها الداخلية . بل ان ماركس وضع الدجل البورجواني الذي اخضع العلوم الانسلنية من الاقتصاد السياسي الى علم الاخلاق والحاجات رأس المال . اما الماركسية فقد اختلف بناتها حول ما اذا كان العلم بنية فوقية - لها استقلالها النسبي - او دائرة تشتت لنفسها دونها خضوع للبنية التحتية . يقول " التوسير " : " ليس من الممكن وضع العلم تحت مقولة البنية الفوقية ، شأنه في ذلك شأن اللغة التي بين ستالين انما هي الاخرى خارج هذا الوضع . فاذا جعلنا من العلم بنية فوقية ، نظرنا اليه كما لو كان واحدة من تلك الايديولوجيات "المضوية" التي تلتحم في "كتلة" واحدة مع البنية حتى يسمي اختفاء تلك رهنا باختفاء هذه ؟ " (نوردو "غلوكسمان" - انظر "الازمنة الحديثة" العدد ٢٥٠ من ١٩٥٦) . من هذا الكلام ، يتبين عارفا على ما نوهنا به حول مادية ماركس ، ان تقييد العلم " ضمن الاطار المعتقدي " ليس من الماركسية في شيء ، والا اذا كان جنبرلاط يعتبر ان " ليسكو " هو وحده بين العلماء حامل لواء الماركسية . .

النقطة الثانية . كان عارفنا قد عرف الانسان بالمعرفة ، فما الذي يضعه الان من تقييده بالعلم ؟ العلم فيما يبدو ، آخذ في الانتشار بسرعة " بين اوساط الجماعة " . اي علم ؟ افئون الدعاية الذي يوزع عبر اجهزة الاعلام ؟ ام وصفات الاستهلاك الضحلة التي تحين رأس المال على الجنون في سرعة دورانه ؟ يأمل عارفنا مما يسميه انتشار العلم ان يحل محل الماركسية " نظرة جديدة للوجود " . وهكذا دواليك . ما اروع هذه ال " هكذا دواليك " . يا مولانا ! ان كان العرفان قد عرفك على علم يجعل استغلال الانسان للانسان امرا حسنا ، فعرّفنا عليه . الامر بسيد . ذلك الاستغلال هو

ما يريد الماركسيون ان يلغوه . فخرج لنا من بطون كتبك دواء يلغيه نكن جنبلاديين الى آخر الزمان ونقرأ كل ما تنصحننا بقراءته من كتب الهند والسند . نسينا ان كل ما قلناه حول تفسير العالم وتغييره ؟ - يا مولانا ! الماركسية تجد لها غنى في العلوم ، فلماذا تريد انت ان تحل الخصام محل الوثام بينها وبين العلم ؟ كيف تبني الماركسية انسانها الجديد اذا حرمتها معونة العلم ؟ ثم . . ثم قبضنا عليك . انتشار العلم بين اوساط الجماعة ، من انبأك بأمره ؟ عرفنا في اول هذه الفقرة وجه العلم الذي تعنيه . ام اننا اسأنا الظن ؟ ا يكون العلم الحق هو الذي ينتشر في اوساط الجماعة ؟ ان كان الامر كذلك فأية جماعة تعني ؟ العمال والفلاحين ؟ سل طلاب فرنسا يخبروك ان بين الطلبة الجامعيين في فرنسا ، اقل من تسعة بالمائة ينتمون الى هاتين الدبقتين ! سمعتنا ؟ قلنا فرنسا . لم نقل الهند ولا البرازيل . حتى اذا تلفت ناحية الماركسية التي تعتقد انت ان العلم سوف يلغوها ، وجدت سكان جمهورية "طاجيكيا" السوفياتية وقد زاد عدد المتعلمين بينهم اكثر من الف ومئة مرة عما كان عليه منذ نصف قرن : من اربعمائة تلميذ في مدارس التعليم العام سنة ١٩١٤ الى ٤٥٧ الفا سنة ١٩٦٣ . ا يكون انتشار العلم هو الذي يلغي الماركسية ام الماركسية هي التي تحقق انتشار العلم ؟ لعلك تقول الآن : هكذا دواليك .

يسمح لنا القاري ، هنا باشارتين . تعريف الانسان بالمعرفة يتيح رفع مشاكله الى عالم المعقولات ، فيمسي من المتيسر حلها بنور يقذفه الله في الصدر بعد الاعراض عن عالم الانتاج ، في هذا الصدد ، كما يوحي ان العلم ينتشر انتشار النور حقا ، لا يقف دونه شيء . ذلك يعيدنا الى الشق الثاني من الانموذج المنهجي اعلاه . من ناحية اخرى ، يتيح التشديد على وحدانية العلم ، في النشامين ، واستخراج وجود محض قائم بذاته للعلم وهذا يعزل العلم عزلا رائعا القائل عن مكانه في تاريخ مجتمع بعينه ، فاذا نحن من جديد مع الشق الاول من الانموذج المذكور . هكذا دواليك . . .

x x x

نصل الآن الى ما هو "ابلى واحكم" . كنا مع العلم والعلم نور . لكنه ، فيما يبدو ذو منافع اخرى . كيف لا ، وهو ابو المكنة والاثمة والسيبرنيطيكا ؟ ما زلنا نسير القمري اذا حتى وصلنا الى "سان سيمون" . كذا فليكن تعدي الماركسية والا فلا .

متابعة جنبلاد ، هنا ، تقتضي كثيرا من حسن الروية وضبط النفس . فهو يجمع في كلام قليل اضحل ما ما طلع به اليمين الاوربي الذي يسمي نفسه احيانا اشتراكيا ديموقراطيا ، رغم تحالفه الوثيق مع رأس المال . لذا يشعر المرء ان الرد لا يمكن ان يكون مشاركة في حوار بل يتوجه الى عالم آخر . وهذا ، على أي حال ، ما سنحاول بيانه .

فلنبدأ بصياغة المسألة . النظامان يتقاربان . كيف ؟ باعتمادهما هدفا اثيرا تحسين الانتاجية او ما يسميه جنبلاد الجدوى في الانتاج . يتم لهما ذلك بتعميم الاثمة والمكنة والسيبرنيطيكا . اما النتائج ، فسبحان من يدعوه جنبلاد بالبعد الكبير ، والفردوس الارضي : اول مجاله اضمحلال استغلال الانسان للانسان . ثانيها تطور الحاجة فينا بحيث نترك وراءنا الحاجات التي جعلتها لنا امنا الطبيعة بعد ان نمتلكها اشباعا ثم نشتغل بما تولده فينا اوضاع الانتاج من حاجات جديدة . ثالثها " ان مشكلة الانسان المقبل لن تكون في توفير العمل والانتاج له وسبله وظروفه وفي توزيع هذا النتاج على المستهلك ، بل المعضلة الرئيسية للانسان والدولة توفير الوسائل والظروف التي يستطيع فيها المواطن ان يملأ بها فراغه المل المل المضي احيانا في عالم تتحرك فيه الالات تقريبا وحدها للعمل " . رابعها زوال التنافس الطبقي ، بنمو قطاع الخدمات واندماس معالم البروليتاريا مما يؤدي الى قيام ائتلاف سياسية - على غرار الجبهة المظفرة - يتجسد فيها "المجتمع العضوي المنصهر الواحد" . هذا عن عجائب الفردوس الكبرى . اما "ازدهار علم النفس والمادة على السواء" . فذلك امر نسيج وحده ، نعود اليه في النهاية لان صاحبنا يجد فيه حلا رئيسيا "لجميع المشاكل التي نعانيها" .

ايها القاري ، ولعمري ماذا تجد ؟ اذا تكرمت بالسؤال عنا ، فنحن بعد هذا الوصف ننظر الى العالم فلا نعرفه . أي عالم عالمك يا رضوان القرن العشرين ؟ عالم ليس فيه الهند وليس فيه فيتنام وليس فيه افريقيا وليس فيه اميركا اللاتينية وليس فيه اي بلد آخر . عالم ليس فيه لبنان . عالم غير موجود . لك يا حضرة المحاضر مقدرة فذة على الجهل والنسيان . فلنقتصر ردنا هنا على تذكريك بالامور التي ينبغي ان يعاقب عليها نسيانها القانون .

اما القول بتقارب النظامين ، فلا بد ، ان شئنا رسم حدوده ، ان ندخل في نقاش مفصل مع صاحبه "ريمون آرون" . مثل هذا النقاش يشغلنا عن مناجاتك وهو امر لا نريده . لكننا نحب ان نعيد الى ذهرك ان القول المذكور قائم على نسيان امر ضخم هو ان الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج هي مبدأ النظام الاشتراكي الاول الذي لا رجعة عنه . فاذا قلت ان الشركات المخفلة

هي شكل من اشكال هذه الملكية فلنا لك انما لا تبرز ابدأ النموذج الملكية البورجوازية . لذا يبقى العامل داخلها ، وان كان مساهما ، في موضع المواجهة مع رأس المال الذي يستلج عمله ، فيستحيل بالتالي ان نعتبر النموذج الملكية هذا قاعدة يمكن ان يصل - ذات يوم - الى الغاء استغلال الانسان للانسان .

هذا في الاساس . اما في الشكل فان تحسين الانتاجية لا يتم ضمن سياق واحد في النظامين الرأسمالي والاشتراكي . ذلك ان الاشتراكية تتولى اعادة سداد الانسان على الاقتصاد بحيث يندو الاولى غاية الثاني ويمنحه ، في آن معا ، عوضا ان يكون ، كما في النظام الرأسمالي ، خادما وآلة حاجاته ، اما الانسان فيبني تحرره من الحاجة في ظل الاشتراكية واما رأس المال فحاجته الاولى هي الى زيادة سرعته في الدوران . لذلك وجدناه يصبو دائما الى حيث يتم له اشباع هذه الحاجة ، فيخلق بسببها حاجات تافهة لدى المستهلكين هي التي يريدنا جنبا لان نعيد النظر في حاجتنا بعد ان نضعها في الحساب . من هنا ان زيادة الانتاجية ، في بعض فروعها ، يترادف غالبا ، في النظام الرأسمالي عملية تبذير مضللة يهدر فيها ما يهدر من موارد الوطن ويشوه فيها ما يشوه من خلقية الاستهلاك لدى المواطنين ولا يستفيد من عطلها ، في نهاية المطاف ، غير رأس المال . ان في دعوى التقارب بين النظامين ، كما وصلتنا اصيلة عند آرون ، وشائنة عند مندوب السامي في لبنان ، قلما للاشتراكية عن هدفها الاكبر وهو القضاء على استغلال العمل . فحين يعبر بنا جنبا الى "مستوى الكائن البشري المنفتح المتحرر الذي سيبهره التيار الحي في مجال تقدمه" ينسى ، في غمرة هذه الوصلة البرغسونية ، ان هذا الكائن في "المجتمع الصناعي" الذي يوقفنا عند آرون ، هو أداة رأس المال ، ينصرف عن عمله الحي ، في دورة الانتاج ، ليتحول في نهايتها الى رأس المال الذي لا يعدو ان يكون جثة العمل الميت . أم ان تحقق الانسان في عمله واستعادته ايامه ههنا لا يستحق من علامتنا الاشتراكي لفظة عطف؟

واما الممكنة والاتمة والسيبرنيطيقا ، وهي الطريق الموصل الى تحسين الانتاجية ، فلا تتم هي الاخرى ضمن سياق واحد في النظامين . ولقد كان ماركس اول من اشار الى ذلك ان اعتبر حواء في آن معا ، قمة البني الرأسمالي وقاعدة الوفرة الاشتراكية . فهي تتبع الزيادة في مشقة العمل ان تبسط تركيبه حاملة رأس المال على مطالبة العامل بسرعة في الانجاز واحيانا باستعداد متصل تستلزمه سرعة الآلة في العمل او تشابك المهمات التي تفرض ، سوية ، على العامل ، مما يؤدي الى استعادة بعض من رأس المال الثابت الموقوف في الآلة بالتوفير من اجرة العمل الداخلة في كلفة الانتاج اي في رأس المال المتحرك . كذلك يؤدي تحديث وسائل الانتاج الى المقابلة من امر البالية في المجتمع الرأسمالي ومن ثم الى زيادة المشاكل التي تنجم عنها ، رغم كل ما قد يتصدى لها من ضمانات اجتماعية . هذان الامران يعرفهما الخاص والعام في الولايات المتحدة . فذاك السرعة التي رأس المال او توقعه ، ولكنهم ، في "الاحوال الطبيعية" حوالي خمسة ملايين . يضاف الى هاتين الاقتين الناجمتين عن التحديث الرأسمالي آفة ثالثة تعرفها البلدان التي لم تنتز فيما الديانة الضالطة الحاملة بعد تشريعات معينة تنظم شؤون العمل . فان تبسط العمل الذي يتم ، نتيجة التحديث ، ما يقنع به الدلفل او المرأة قياسا على ما يملكه الرجل .

الا ان الممكنة عند ماركس ، حينما تصل الى مستوى ما ، تحدث عبر تقسيم العمل ، تكاملا بين المهمات الجزئية في الانتاج ، هو علاوة على تحسين الانتاجية ، قاعدة الوجدان الاشتراكي عند العمال . فالراهن ان التناقض الاساسي في النظام الرأسمالي قائم بين طابع العمل الاجتماعي هذا وطبيعة رأس المال الخاصة . لذا يمسى الغناء هذه هو السبيل الوحيد الى تحقيق ذاك . واذا بالممكنة والاتمة والسيبرنيطيقا - هذه الاخيرة لم يعرفها ماركس - تبدأ هنا - ها هنا فقط - بأخذ مكانها في بناء الانسان الحر . فالانتاجية العالية لا يمكن ان تؤمن الوفرة للجميع الا في مجتمع ينتفي من داخله التناقض بين الفرد والجماعة عبر انتفائه بين العمل الاجتماعي والملكية الشخصية التي تكون قد زالت . ولا حاجة من بعد الى القول بان الانسان في هذا المجتمع - المجتمع الاشتراكي - هو غاية الانتاج ، فلا يضحي بذاك في سبيل هذا ، كما قد يحدث في ظل اشتراكية الدولة ، بل يوضع العلم في خدمة الانسان عوض انصرافه الى عبادة رأس المال .

ذلك تحليل بالغنا في ايجازه يرينا سوء الغال الذي يلزم سكان سيمونية جنبا . ولا بد لنا من الاعتدال لان ما قلناه لم يجبرنا على تعدي الماركسية قليلا او كثيرا . فالعناصر النظرية فيه محتواة جميعها ضمن الفصل الخامس عشر من الكتاب الاول من "رأس المال" . . . بل ساء فأننا نحن . ما لنا بد أن نؤخذ بالخش في الاسئلة - ؟ غصنا في تأملات حول احوالة

النظام الاشتراكي ، كأنما " المسألة " هي فعلا مسألة التقارب بين النظامين . الطيارون الاميريكيون ماذا ياتون على فيتنام ؟ قتال ام تصاعد يتفزلون فيها بالشيوعية ؟ ثم اين نحن من السيبرنياليتا ؟ أتكون الهند في طريقها الى تعميم الاتمة ؟ حتى آرون يقران اغراق السوق الهندية بالسلع المصدرة من ديار رأس المال يقضي على كل أمل في تصنيع البلاد . بماذا تصنع الهند نفسها ؟ أبعمرانيتها العامة التي لا تكاد تتعدى سبع ميزانية امريكا ، هذه السنة ، لحرب فيتنام ؟ أم بفتح قائل جمعها جنبلات للجياح هناك من هذا البلد الذي لمزال يفضل الهند بخياب المجاعة عن اراضيها ؟ ألا طوبى للقراء المنود فانه يوثون الجوع . أما المحاضر فعنده لهم جمع التبرعات والنصح المخلص بتعميم الاتمة . ترى يكون العراق أخذا في التصنيع وتكون الممكنة فيه على قدم وساق ؟ من اين له ذلك ما دام للشركة ان تقن انتاج البترول بحيث لا يتجاوز دخل البلاد منه ما يكفيها لتصرف شؤونها العادية ويقيمها تقريبا . يضمن على ذلك محمد سلمان حسن . بلا صناعة ولا زراعة . أفي البرازيل تبدو الاتمة آتية لا ريب فيها ؟ أم ان وكالة الاستخبارات المركزية التي اتخذت " مالتوس " - أمام المحاضر - اماما في تلك البلاد ، وجدت في تعميم النساء هناك حلا عجيب الفعالية يحفظ للولايات المتحدة مصادر المواد الأولية في البلاد وبقي البلاد شرمجاعة قادمة ، فلا يجد الخول الاحمر منفذا الى ادغال الامازون ؟ لا مندوحة لنا من الاعتراف بان حاجتنا واهية وسوء النافه ، فمحاضرنا موافق ، دون ان يلطف له جفن ، على نهج الوكالة في تحسين النسل . أليس قد تجاوز ماركس الى " مالتوس " ثم تعدى " مالتوس " الى هتلر فاوصى باعتماد " التقنين في الانتاج البشري وتوجيهه - عوض التكاثر الذي لا حد له - الى استنباط الافضل والاسلم والاصح عقلا ووراثة وجسدا . ألا هنيئا لـ " غوبينو " ، وفلسفه ، وعون ان ينقطع ، أخذ في التحسن على مژ العقود . ثم ليحذرنا سليل الحسب والنسب ، نسل الاماجد الاعلام ، اذا نحن اشرنا الى آثار خلفتها النازية في تصوره للانسان ، فانما هو سياق الحديث جرننا ، قسرا ، الى هذه الاشارة في معرض التشديد على ان البرازيل ليست في سبيلها الى ولوج عالم السيبرنياليتا .

لا البرازيل ولا اضرابها . تصنيع العالم الثالث امر لا يصل اليه العالم الثالث الاخير الخلاص من اشكال الاستعمار الجديد كلها . مؤسف ان يضطرنا المحاضر الى التذكير بامر كهذا يتنفسه المرء مع الهواء في ظل نظامنا اللبناني . فالسياسة الاميركية في العالم الثالث قائمة على دعامتين ضخمتين هما استبقاء السوق مفتوحة امام الصادرات الاميركية واستبقاء مصادر الثروة الطبيعية في خدمة الصناعة الاميركية . وكلا هاتين الدعامتين تقوض ، بطبيعة الحال ، حركة التصنيع من دعائهما . لكن رأس المال الجديد يجد احيانا بعض الاسباب التي تحمله على تشجيع نفسه في البلدان المعنية مفضلا ذلك على تصدير البضاعة الاميركية اليها . أما اسباب التفضيل ذلك فيوجزها " هاري ماغدوف " على النحو التالي :

" أولا - ان تكون حصة الربح المتوقع نجومها عن زيادة الانتاج في الداخل (اي في الولايات المتحدة) اخفض بكثير من حصة الربح الناجمة عن الصناعات المقامة في الخارج .
" ثانيا - ان تتيح هذه التثمينات تحكما في قطاع اوسع - يتاح على امان اوثق - من سوق اجنبية معينة .

" ثالثا - ان يكون في الوسخ الاستفادة من نظام التصدير في البلد الذي يجني فيه التوظيف . هكذا تو من البيوتات الاميركية في انكلترا عشرة في المائة من الصادرات البريطانية .
" رابعا - ان يكون في الامكان الوثوق سلفا من التحكم الكلي في قطاع صناعي يقوم على استعمال المنجزات التقنية الجديدة التي تحميها ، عادة ، تشريعات الملكية الصناعية . من هذه الوجهة ، يبدو ان اهم الظواهر المقلقة في عصرنا هو زحف الصناعة الاميركية على اعلى القطاعات مستوى تقنيا في البلدان المصنعة . "

أما الفائدة العظمى من هذه التثمينات فيحقيقها دليها رأس المال الاميركي . فقد بلغ حجم تثيراته بين عامي ١٩٥٠ و ١٩٦٥ : في امريكا اللاتينية ثلاثة مليارات وثمانماية مليون من الدولارات فقط ، عاد من ربحها الى الولايات المتحدة احد عشر مليارا وثلاثمئة مليون . فيكون الربح الصافي سبعة مليارات ونصف المليار . هذا ويتفاهم امر السرطان الاميركي في جسم العالم عاما بعد عام . فبينما كان حجم الصادرات الاميركية سبعة مليارات واربعمئة مليون من الدولارات عام ١٩٥٠ وكان حجم مبيعات الصناعة الاميركية المقامة في الخارج ثمانية مليارات واربعمئة مليون ، وصل اول الحجبين عام ١٩٦٤ الى عشرين مليارا وستمئة مليون ، وعبر الثاني الى سبعة وثلاثين مليارا وثلاثمئة مليون . اما حمة رجلة المنظمة هذه ، نعم - يقول " ماغدوف " - " القوى السياسية والمالية والعسكرية في الامبراطورية ، لا يترددون في استخدام جنوه البحرية والقواعد العسكرية والتأمر ووكالة الاستخبارات المركزية والالاعب المالية ، الخ . . . بيد ان اساس التبعية هو في بنية مالية صناعية ، تولد في ظل

قوانين السوق التي يزعم انها طبيعية ، شروط التبعية الاقتصادية .
هذا كلام "ماغدوف" (الجوانب الاقتصادية في الامبريالية الاميركية - لازمنة الحديثة -
العدد ٢٥٠) . واذا كان فيه من عبرة فهي ان السبيل الى التصنيع ، في العالم الثالث ، لا يقوم
على التفاؤل الاقتصادي البليد ، بل على اعتماد النهج الاشتراكي الذي يتصدى ، على المستوى
السياسي وعلى كل مستوى ، للاستعمار الجديد . فيجثته من جذوره ، مانحا نفسه بذلك وسيلة هي
الاولى بين وسائل بناء النهضة . اما انتظار الائمة الابله فهو لا يؤدي الا الى المجاعة .

المجاعة . . عجيب امرنا . نسميها كأنما نذكر غائبا . لكن الاعجب هو امر جنبلاط . فهو
حينما يصف جنته ، ينسى ان الانسان ، وان لم يكن بالخبز وحده يحيا ، هو في حاجة الى الخبز .
ولا ندري كيف يصح كلام عن الازدهار الاقتصادي لا يضح في حساباته ان انتاج الأغذية في العالم الثالث
هو ، على تدنيه البالغ ، راكد او متراجع منذ سنوات كثيرة . كتب "سوفي" بعد ان ذكر ارقام الامم
المتحدة لعام ٦٤-٦٥ حول نمو انتاج الأغذية في العالم : " ان انتاج الغذاء للفرد الواحد ما
زال في المستوى ذاته منذ ما قبل الحرب . اما التطور الحالي فهو الى مضاعفة البؤس . " (ملتوس
ووجهاً ماركس - ص ٩٠) . والى القاري ، بعض المقارنات التي يقيمها "سوفي" : " ان استهلاك
الحليب من قبل الفرد الواحد في العام الواحد ينزل من ثلاثمائة لتر في الولايات المتحدة الى مائتين
في سويسرا الى ١٤ في الشيلي الى ٦ في الهند .

ثم ان استهلاك اللحم ، من قبل الفرد الواحد في العام الواحد ، ينزل من مائة كيلو في استراليا
الى ٧٠ في فرنسا الى ٨ في مصر الى ٢ في الهند الى واحد في الكونغو . . .

"ثم ان النقص في التغذية يحد من النمو . فالغلام الاميركي تربى قامته على تامة الغلام المكسيكي
في عامه السادس " برأس " اي بعشرين سنتيمترا .

وتقول منظمة الصحة العالمية انه كلما مات طفل في الولايات المتحدة من سوء التغذية مات ثلاثمائة
في بلدان معينة من امريكا اللاتينية . " (المرجع اعلاه - ص ٩٦) .

والراهن ، من بعد ، ان هذه الحال كلها ، زراعة وصناعة ، ليست تجليا لغضب امنا الطبيعية على
اخواننا في الهند او في الارجننتين ، بل ان تزايد السكان المرعب - وهو نفسه ذواصول اجتماعية -
ثم الانظمة الاجتماعية الفاسدة الخانعة المستعبدة هما السبب . واذا كنا لا نرى في الحد من النسل
رأي السادة الكرادلة ، فاننا نفرق بينه وبين ما يسميه جنبلاط " استتباط الافضل والاسلم والاصح
عقلا ووراثا وجسدا . " حتى اذا تبدت للقاري ، سفاهة السفسطة الاتفة الذكر حول المكنة والائمة
والسيبرنيطيقا ، علم القاري ، ان العمل الثوري - لا الانتظار الفاغرفاه دهشة امام الوهم - هو
سبيل الخلاص الوحيد امام الشعوب المتخلفة . كذلك - والامران واحد - فان الماركسية اللينينية -
وهي على اي حال ليست هيكل يفسر الواقع على التشكل بشكله بل منهجا في تحقيق الانسان عبر
ايصال الواقع الى اقصى وعوده - هي منارة الثورة الوحيدة ، ثبتت للتخلف في اشد البلدان تخلفا
من روسيا القيصر الى كوبا باتيستا . اما الجنبلاطية فهي انتار متلامن ونبوء كاذبة بمهدي من
عصر الذرة يملأ الارض قسدا وعدلا بعد ما ملئت ظلما وجورا .

بقي - ان ننظر في ما يدعي عرافنا - رجما بالغيب - ان " المجتمع الصناعي " الآروني
قد احدثه من تحولات في بنيته - بنية المجتمع لا بنية المحاضر - ان قلم استغلال الانسان للانسان
وطمس وقفة الطبقة العاملة في وجه المجتمع وطور الحاجة . . ثم انه سوف يجعل معضلة الانسان
الرئيسية في ملء " فراغه الملل المضي .

اما استغلال الانسان للانسان الذي يدفع الاميركيون - في فيتنام وحدها - حوالي
ملياري دولار شهريا ، من اجل حمايته ، فيعرف حكايته الزنوج مثلا كما في الولايات المتحدة كذلك
في جنوب افريقيا ، كما في السماء كذلك على الارض . ولا نحب ان يفهم القاري ان العمال الاوروبيين مثلا
قد خرجوا من عالم الاستغلال بفضل الائمة ، فان لهم في ذلك الخور المزعم رأيا يعلنونه في
نضالهم اليومي الذي ينيره تصور للعالم مختلف بين الاختلاف عن الجنبلاطية . يقول " ترانتين " :
" يمكن الذهاب ، على ضوء التجربة الايطالية ، حتى القول بان نضال الاستغلال في اشد صوره
حدة وبربرية او اغتفاراها قد رافقهما نموفي وهي شروط الاستلاب الجوهرية بين العمال . " (الازمنة
الحديثة - العدد ١٩٦-١٩٧ ص ٦٣٠ - ٦٣١) . ولا نزيد .

اما القول بان الطبقة العاملة آخذة في الذوبان لان " قسم الخدمات سيتضخم ويشمل
بالنسبة للاقسام الاقتصادية الاخرى بحيث تتحول اليه معظم اليد العاملة في الحقل الصناعي والزراعي
ايضا " واما الخلل من ذلك الى فقدان " تناقض الطبقات في مفهومه الماركسي في جذته وجدواه
او الى زوال " البروليتاريا بالمعنى الماركسي المعروف " فكلاهما فضيحة جهل توقع المحاضر فيها
صحافة اليمين . ولقد كان " فوراستيه " - بعد " كولن كلارك " - قد وعدنا بنهاية الصراع الطبقي

على يد الخدمات . لكنه صاغ هذا الرأي بكثير من اللباقة يميزه عن فظاظة المحاضر ، ثم عاد فحُفِّف كثيرا من غلوائه اما جيمسور غفير ، في إحدى الامسيات من "اسبى الفكر الماركسي" في باريس عام ١٩٦٥ . وليكن هنا ان تشير الى ان نسبة العمال الصناعيين الى مجموع القوة العاملة في البلدان الصناعية ، لا تتي ترتفع . ناخذ فرنسا مثلا . يقول "ماتيو" مستشهدا باعمال معهد الاحصاء الفرنسي عام ١٩٦٠ (المرجع اعلاه ص ٤٠٨ - ٤٠٩) "يمكن الركون الى ان اسر الاجراء تشكل نحو ٦٣٪ من قاع اسر الاشخاص العاملين (باستثناء الاطراف) فيلج فيما يخصه ٥٣٪ من المجموع الاول و ٤٥٪ من الثاني . اخيرا تشكل فئة العمال بالمعنى الضيق (العمال + اجراء الزراعة) ٤٠٪ من المجموع الاول و ٣٤٪ من الثاني . " حتى اذا قسنا هذه الارقام الى اخرى من عام ١٩٥٤ وجدنا ان عدد العمال بالمعنى الاضيق - ان باستثناء الاجراء الزراعيين - قد زاد ٦٪ بينما تناقص عدد المزارعين ١٣٪ وعدد اجراء الزراعة ١٨٪ ، اما فئة المستخدمين وهي اكبر الفئات في القطاع الثالث فقد تناقص عدد ما بنسبة ٥٪ والراهن ان هذا التناقص في الزراعة والخدمات - فئة المستخدمين - يجد مآلا له ، غالبا في الصناعة . واذا كان نمو الطبقة العاملة النسبي ٦٪ ، بيد وهما - وكأنه عاجز عن امتصاص التدني - كله او جلّه - في كل من قطاع الزراعة والمستخدمين ، فما ذلك الا لان عدد العمال الملتق يساوي - تقريبا - عدد المشتغلين في القطاعين الاول والثالث معا . هذا ولا بد من الاقرار بان اصحاب المهن الحرة والادار العليا والادار المتوسطة (وهم جميعا من اهل الخدمات) قد ارتفع عدد هم ارتفاعا كبيرا جدا خلال الفترة ذاتها ، بينما كان عدد المستخدمين يسير الى التدني . لكن قطاع الخدمات ، بقضيه وقضيضه ، لم يجاوز ١٧٥٣٪ من مجموع السكان بينما بلغت نسبة العمال واجراء الزراعة ، كما رأينا ، مثلي هذه النسبة .

واذا كانت هذه الصورة تحتل الى بعد التعديل ، في حالة الولايات المتحدة ، حيث نفذ فائض الريف من اليد العاملة او كاد ، فان تاريخ البلاد الفريد ونسبة ما تستغله من ثروة العالم كله يفسران ذلك . لكن استغلال الانسان للانسان ليس ، في الولايات المتحدة ، اقل خوارا منه في بلد صناعي آخر .

الطبقة العاملة ، اذا ، ليست آخذة في الانحلال . وليس ثمة ما يثبت ان "امل القرن العشرين الكبير" هو "فوراستيه" او جنيلاط . ثم ان الحقل الذي تنتشر فيه العبودية لرأس المال يتسع شيئا فشيئا في البلدان المصنعة حاملا فئات جديدة ذات شأن على اللجان بصفوف الجمعية العمالية في مناضلتها استغلال الانسان للانسان . من هذه الفئات الادار السفيرة - وحتى المتوسطة المتوسطة - التي يتقارب وضعها في الانتال يوما بعد يوم مع وضع العمال المصرة ، ويلتقي نضالها الدلبي اكثر فاكثرا من نضال الطبقة العاملة . فلي معنى يبنى للقول ان "مفدو البروليتاريا بالمعنى الماركسي المعروف والذي رافق النظام الصناعي في القرن التاسع عشر في بلدان أوروبا" زائل لا محالة . ما اشقانا في صحبتك يا رجل ! أ ينبغي ان يكون المرء من اهل العرقان كي يعرف ما تحنيه ؟ لحل المكاسب النخمة التي حققتها الطبقة العاملة هي التي حملتها على هذه النبوة . كان البدوي يقول لمسيلمة : لكل نبي برهان فما برهانك ؟ فيصبي النبي المزعم : اعدلوه خمرنا وجارية . لم اذل لا تقوم الطبقة العاملة الى رأس المال فتشيد انه رب العالمين ؟ أليس قد اعداها خمرنا وجارية ؟ ما فان - والحق يقال - انهما فاعلة . فقد كان ماركس - يدركنا بذلك "باسو" - يرى في القانون الذي حدد يوم العمل بعشر ساعات - وهو انظم ما حققته الطبقة العاملة من انتصارات في تلك الايام - حافزا بالي القوة على التشدد في النضال ورفع مستوى مطالبه ، لان ذلك القانون كان اول امارات الاقتصاد الجديد ، اقتصاد الطبقة العاملة القائم - لا على تسلط العرض والطلب - بل على التعلق الاجتماعي . من هنا ان هذا القانون ، وان كان النظام قد امتصه واستعاد توازنه من بعده - قد عزز وقفة العمال في وجه النظام لانه عين مدة قصوى لاستغلال العامل الذي لم يكن يخضع لتعيين في الزمن وفاتل للعامل ان يجد بين ساعات اليوم ما يخصه لتعميق وعيه ركونه في داخل النظام "سابقة" هي ونواميسه الكبرى على داري نقيص . هذا كله علمنا اياه ماركس . اما "باسو" فهو يصرّف همه الى تحليل يتأثر خلى هذا التحليل موضوعه : ارتفاع الاجور والنظام الاجتماعي ورأسمالية الدولة . واذا كان يستحيل علينا تقديم التحليل المذكور الى القاري في سطور قليلة ، فلندكر ان "باسو" ينبئنا ، في غاية البحث ، ان رأس المال الجديد قد تمكن من اسر الامتيازات الدورية بفرشها ، في معظم الاحيان ، على مدى زمني مناسب . لكن التناقض الذي كشفه ماركس في اساس النظام قد زادت حدته . هذا التناقض

قائم ، كما نعلم ، بين تعمق المصفة الاجتماعية لسياسة الانتال وبين السيلولة الخاصة في علاقاته .
لذا فان استراتيجية العمل الثوري الجديد التي يرسم خدوطلا " باسو " في مواجهة الرأسمالية
الجديدة ، تقوم على مد من الاصلاحات في البنية الاجتماعية تتواتر شاملة من منظمة ، يتصدح فيها
عناد الطبقة وصبرها للسيطرة الخاصة في علاقات الانتاج الى ان يتم محوها الكامل بعد الازمة
الثورية الختامية . (انظر : آفاق اليسار الاوربي - الازمنة الحديثة - عدد ٢٤٩) .
٠٠ يا مولانا ، ان كنت ترى غير هذا الرأي فبأت لنا برمانك .

وما نرى انك تعرف - ولتعذر صراحتنا - ما هو " مفهوم البروليتاريافي المعنى الماركسي "
حتى تعلن تبدله . دعنا اذن نخبرك به دون انتظار جزاء ولا شكور . فاستلال المرء من غفلته
الواثقة ، قد يذهب بلبه غيظا اذا كان قد ذهب في توريط نفسه مذ هبك البعيد . يقول ماركس :
" ان ملايين العائلات من الفلاحين تكون طبقة بمقدار ما تكون معيشتها داخل اوضاع اقتصادية
تفصل كلا منها عن الاخرى وتضع نوع مصالحها وحياتها وحضارتها في مواجهة ما للبقية الاخرى
لكلها لا تشكل طبقة بمقدار ما توجد بين الفلاحين الصغار صلة محلية فحسب وبمقدار ما يعجز
التشابه بين مصالحهم عن خلق توحيد بين صفوفهم او صلة وطنية بينهم او تنظيم سياسي يجمعهم ."
(١٨ برومير ص ١٠٥) عليه فليس من قبيل الصدفة في شيء ان نجد دائما زيادة او
نقصان عناصر ثلاثة ألف منها لينين تحديد الطبقة المشعور عنده . اما العناصر تلك فهي التالية:
اولا - وضع الطبقة في الانتاج . ثانيا - علاقاتها بالبقية الاخرى في المجتمع . ثالثا - وعيها
الطبقي .

وأملنا ان تكون الصفحات السابقة قد بينت ان التطور في اوضاع الطبقة العاملة وصلها
اليوم في البلدان المصنعة ، الى مواجهة لرأس المال اصدق وتحالف مع الفئات التي امتد اليها
استغلاله اوشن ووعي طبقي اعظم . اما الاولى والثاني فأتاحتهما وقفة رأس المال الاحتكاري في وجه
سائر الفئات الاجتماعية وأما الثالث فقد جلا صفحته قرن وثلاثون عاما من العمل الثوري منذ تمرد
عمال الحرير في " ليون " حتى الاضراب العام الاخير في فرنسا كلها ، وقد كان ، والحق يقال ،
لا يزال في التخصف يوم رفع المحاضر عقيرته متعديا نظرية الثورة .

اما الخريب غرابة الشيفران فهو ان يقتن جنبلات - لحاجة يعرفها - تعديل نظرة
الماركسية الى الحاجة محتجا بان الآلة امست في ايامنا والددة الحاجات . يقول صاحبنا هذا التول
على مسافة اسفار قليلة من ابدائه الرغبة السامية التي عرفنا في الناء الطبقة العاملة . ما حيلتنا
ان كان جنبلات بين الجدول ، كل الجدول ، في ان يناقض المرء نفسه بين الفقرة وتاليتها ؟
أليس ان الفلانة قد أنست الرجل ان تولد الحاجات الجديدة هو منجم الحوافز الجديدة لدى
العمال يغذي جذرية وقفتهم في مواجهة رأس المال ويحفظ تصميمهم على ضرب منطلق الربح الخاص
الذي يحمل رأس المال على اجتثاث او فر ما يمكن اجتثائه من القيمة الفائضة في الانتال ، وذلك
بحرمان العمال وسع طاقتهم ، من اغراض حاجاتهم على اختلافها ؟ واذا كانت مجتمعات الاستهلاك
اليوم تحاول الحد من حاجات معينة وخلق حاجات اخرى - وفق منطلق الربح ايضا - فذا ان لان
رأس المال اخذ يجد نفسه مقسورا على الدوران حول نفسه بسرعة الهارب من الموت كي يحفظ في
معدته دائما بلغة من ربح تعينه على متاعب الشيخوخة . يقول ماركس : " ان الواقعة التاريخية
الاولى هي اذا انتاج الوسائل التي تتبي اشباع الحاجات الى انتاج الحياة المادية نفسها . "

اما الواقعة الثانية فهي ان الحاجة الاولى حينما تشبع ، فان فعل اشباعها والآلة التي استحدثت من اجل
اجل ذاك الاشباع يولد ان حاجات جديدة (الايديولوجية الالمانية - ص ٢٥ - ٢١)
غير ان ماركس لا يصل من هنا الى الناء الطبقة العاملة ولا تتولد عنده حاجة الى الاسراء من عالم
اربعة اخماس سكانه قد مسلم الضرا الى فردوس الائمة الذي وعد به محاضرا اتباعه المالحين .
ثم ان صاحب هذا الفردوس الموعود المفقود ، بعد ان يطلب من الكتب الماركسية - التي لم
يفتحها - تعديل تصورهما للحاجة ، لا يبدي ولا يعيد في امر هذه الحاجات التي تلدها لنا الآلة .
فهو يرضى ان يفرض منطلق الربح حاجات سفينة يخرسها الاعلان السفيه ، ولا يشبع اشباعها في الواقع
الا حاجة التناسل عند رأس المال ، ولا يضيقه ان تبا رقوة العمل في سبيل حاجات ليست حاجاتها
بينما يرنج البحر والبر والجمل على كاهل الانسان . أحقا تنادم الى هذا الحد عهد صاحبنا
بالهند ؟

بيد ان ختامها مسك . فبعد ان فخر رضوان فاه خشوعا يمين عين نفسه حارسا لفردوس
العلم عادت الامور تدخل الى فيه المفخور طعما من خيبة . ذلك ان الرجل ما لبث ان اغمض عن اللجنة
عين دهشته وأجال فيها دلف نباهته فاذا العلم علما ، علم مادة وعلم انسان واذا نحن ها هنا
في تناقض او انشطار " هو المصدر الرئيسي لجميع المشاكل التي نعانيها . " رهيبه مشاكلنا

التي هذا مصدرها . وهل ادل علي تخلف العلوم الانسانية مما قد علمناه من تخلف عند المحاضر في علم النفس مثلاً ؟ رهيبة حقاً مشاكلنا التي هذا مصدرها . اما مشاكلنا التي هذا نتيجة بين نتائجهما فلا بأس علينا منها . قريباً تحلها الائمة . كان " الكسي كاريل " وهو أشهر المشددين على هذا التفاوت في النمو بين علم الانسان وعلم المادة ، يقول : " ان الجسد الصحي يحيا في صمت " . . . لكن محاضرتنا جسد يتكلم ، ويتكلم ، لا يريد ان يصمت ، بل يمتطي صهوة ضبرثم يتحف علم الانسان بمحاضرة يتعدى فيها ماركس ، ماركس ذلك المجهول .

x x x

هذا الختام الجميل يتيح لنا الامساك مرة اخرى بخيط كنا قد أفلتناه . انموني المنهج الجنبلاطي . . . يذكره القاري . اعدام التاريخ ، في جنونه ، يجد وراء النظامين ماهية واحدة او وجوداً محضاً واحداً هو الائمة . ثم يقوده ذلك الى " تأليف احدي بسيط " يقيمه في غيب الوجود المحض مطلقاً عليه اسم " المجتمع العضوي المنضبط الواحد " . جاعلاً منه ، ببطبيعة الحال مرجح أنس تتعاقب فيه التناقضات . حتى اذا تم له التوحيد بينهما ، عاد - بفعل من وخزة ضمير - فتنازل للواقع المرعب بعض الانسجام في واقعه القردوسي معلناً ان ثمة انشطاراً اخيراً ما يزال يقضي مضجعه ، هكذا يسمي التقريب في وتيرة النمو ومستواه بين علم المادة وعلم الانسان هو مجال العمل الحز عند جنبلاط . فاذا اخرجت الانسانية من رحمها اهل علم وعرفان - لا بد ان يكون المحاضر بينهم - يوحدون في عقولهم بين شطبي العلم حل على الارض السلام وفي الناس المسرة . اما في ايماننا ، فما يزال الانسان المثال - ومثاله جنبلاط - يقيم في قصر مشعر مسطر ، لا ينقص من صفوه الا جرد يقرب جوهره بما هو معرفة لا انتاج ، فلا يكاد الرجل يبدأ في رتقه حتى يعود الجرد الى فتقه واهل جراً او - ان شاء القاري - هكذا دواليك . . . لكن ساعة الجرد آتية لا ريب فيها ، فان لم يعجل بمقدمها العلم ، حث من خطوها العرفان . ألا سقيا لحدث العظيم القائل . . .

أطلق الجردان في الليل وصح . . . هل من مبارز ؟

x x x

يذكر القاري اننا - منذ حل او ان الشد واشتدت زيم - قد طرحنا سؤالاً لهم أجبناً فيما سبق على الثاني منهما : " كيف يتم لجنبلاط - وهما - عيوره الى ما يتعدى الماركسية ؟ " اما الاول فكان : " ماذا تعني ، وعند الرجل ، رغبته في هذا التحدي ؟ " وفي ظننا - وبعض الظن أتم - ان ما تقدم في سياق البحث من امر الرجل يظهر للعيان ما تأخر . لذا غدا في وسعنا الآن ايجاز نظرية الى العمل السياسي تنطوي عليها هذه المحاضرة او تستلزمها ، منطقياً ، في الاقل . فاول ما يفتق العين - عدنا الى الفرجة - في الموقف الجنبلاطي بعده عما اصدلح اهل النظر على تسميته بالثورية . ذلك ان ما سميناه العجز الجدلي في الجنبلاطية يتبي اموراً اشربنا اليها آنفاً ، ولكنه امسى في وسعنا الآن ان نستخرج منها سائر نتائجها . فالتوحيد المسكين الذي يبين في نظرية الوجود المحض يعود الى الظهور في نظرية المجتمع الصناعي المستوي وجوداً محضاً للنظامين . هكذا نصل مرغمين الى القول بان نمط التحول في مجتمعنا اللبناني ، مثلاً ، امر غير ذي بال ، فنحن ، ان سلكتنا طريق الرأسمالية او طريق الاشتراكية واصلون في النهاية الى السير نيطيقاً . من هنا ان جنبلاط يحالف ، مثلاً ، في رضى لا تشوبه شائبة ما امكن عليه في السنوات الاخيرة اسم سياسة الانماء اللبنانية ، مغفلاً كون النظام اللبناني قاصراً ، بطبيعة الحال ، الذي يعكسه ، عن القيام بعصب انمائي له من الجدية حد ادنى . فكل ما يلبه الرجل هو : الاصلاح من شأن النظام بلينة تسد هوة او خشية تسند سورا حتى اذا أدى النظام قسطه للعلى امام الله والشعب نمياً والمحاضر معنا " في التأليف الاحدي البسيط . " فان استمرت الشكوى جعل جنبلاط من مقومات هي كل الواقع ، ليس اقربها صراخ الطبقات ، اعراضاً لا بد ان تزول من تلقاء نفسها ، متجلية في كل آن ، وعن الانسان الحي الباقي الذي كان يخفي جوهره - قبل المحاضرة - تحت " قناع الصيرورة ولباس التحول . " فان الح الواقع في شكواه ، رفعه المحاضر الى عوالم عقله الكلي الخبلة حيث تحال التناقضات الى صدامات غيبية امرها متروك لاحد اثنين : العلم والعرفان .

يتبدى لنا من بعد ان الرغبة في العبور الى ما وراء الماركسية تتيج البقاء في موقع الاصلاح الخجول المحافظ . وهي رغبة اسمها الآخر الانتظار . التنازل . الاقتضائي يحملنا على الاكتفاء بالنظر الباسم الى العلم وهو يحو المشاكل واحدة تلو الاخرى ، فاذا وجدنا ان ثم خلافاً في سير النظام ، صحننا به صيحة عاتية او عاجلناه بلطمة رفيقة تعيده الى صوابه . هذا والعمل السياسي الفعلي ، اي عمل التخبير ، لهو لا طائل تحته . فجوهر الامور في النهاية واحد ، وكل تحول فهو ، في جوهره ، عودة ازلية او تقمص يجلو الجوهر الثابت في حلة عارضة جديدة . ذاك هو الموقف

الذي تراه بورجوازية الفلاحين الصغيرة . فهي تريد السكينة المتألمة ، مكثفة بأن يوقر لها النظام ما يسعه توفيره دون كبير مشقة . وتجمع هذه الطائفة الى الصوفية الناجمة عن علاقتها بالليحة وقلة الانتظام وشدة البداء في وتيرة حياتها ، نزعة يسمونها عندنا بخبيث القرى الى اعتماد المكر الساذج في علاقة افرادها وجماعاتها بعضهم ببعض . وهذا التضارب بين الصوفية في الفكر والمكر السياسي هو ، عند جنبلاط ، اشر من ان يذكر . كذلك يتناقل التاريخ في خطوه على ارض الفلاحين الصغار قبل ان يخز رأس المال الكبير قطاع الزراعة . لذلك فان الايمان بالديمومة في كل شيء ، او بالتقضي مظهر لاحق بحرفيتهم الاصلية . هذا كله نجده عند جنبلاط متشكلا ، باشكل فيحد بعصر الجدة ، نردها الى تكوينه الشخصي الذي لا نجب الخوض فيه . ولكن في وسع المتقضي ان ينطلق من هنا الى تحليل واسع يتناول وقفات سياسية معينة وقفها جنبلاط ، لكن ذلك يقتضي جهدا خاصا وكلاما كثيرا . فلنودع صاحبنا ان يحد ان امضنا طول صحبته ، ولسان حالنا لا يزال منذ باشرنا هذا البحث حتى الساعة قول القرشي بعد وقعة بدر : " ان في القلب حماطة " .

لكن من حق ماركس على جنبلاط ان يقول كلمته فيه قبل ان نمشي نحن . ولسنا نجد عند معلمنا وصفا لبؤس الفلسفة الجنبلاطية يفضل ذلك القول الذي اطلقه المعلم في صاحب " فلسفة البؤس " :

" يريد ان يكون التأليف وهو خطأ مرّكب .
يريد ان يخلق ، محليق رجل العلم ، فوق البورجوازيين والعمال ، وما هو الا البورجوازي الصغير المتأرجح ابدا بين رأس المال والعمل .

فاسمعوا وعوا ، واذا وعيتم فانتفعوا . . .

" ~~.....~~ "

ملاحظة: تأخر طبع هذا البحث مرارا في ظروف الازمة .