التأويل والريبة عند ماركس

الأستاذ المساعد الدكتور
عامر عبد زيد
جامعة الكوفة / كلية الآداب

التأويل والريبة عند ماركس

الأستاذ المساعد الدكتور
عامر عبد زيد
جامعة الكوفة / كلية الآداب

مدخل:

ينطلق ماركس من رؤية تقوم على **الارتياب بالمؤسسة والمنهج الفلسفي**، ويعمل على المزج بين الاثنين في تصوراته **لنظرية المعرفة**، أي علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة فتحول من مثالية هيجل إلى **المادية التاريخية**، وفي هذا الموقف النقدي للمعرفة يمنحها بعدا واقعيا، عبر التأكيد على الاغتراب القائم على الملكية الخاصة, وعلاقتها بالأسس الإيديولوجية للنظام الاقتصادي.

لهذا ينبغي، أن نعتبر فلسفته تلك هي بمثابة مشروع نقدي لكل عوامل التسلط والهيمنة التي تعتمد على القوة والتضليل الإيديولوجي الذي ينعكس بشكل جذري من خلال **"المؤسسة"** سواء كانت اقتصادية أو سياسية أو دينية أو اجتماعية ؛إلا أنها تبقى قائمة على **السلطة والتسليم** كما هو حال الكنيسة - على سبيل المثال- فهي جامعة بين السلطة الرمزية والتسليم الذي يشيعه التأويل العقائدي هو **"إيمان عدة قرون"**؛ بهذا القول فان ماركس يهدف إلى تأسيس خطاب يشيع قيم نقدية جديدة و"يريد المغايرة عبر تحويل العالم أي "خالق العالم" وان يمتلكه او يغيره من السلب إلى الإيجاب بقوته وحدها، وبهذا القول يكون قد تجاوز مطالب فلاسفة التنوير الذين اعتمدوا المعرفة بوصفها الوسيلة الوحيدة للتغير من الجهل الى المعرفة إلا أن ماركس وجد أن دور المثقف لا يكتفي بالتنوير بل العمل على تغير الواقع .

اما العلاقة بالطبيعة ومقولة إخضاعها إلى إرادة الإنسان، لم تكن هذه الرؤية

في حيثياتها غريبة عن الحداثة وعلاقتها بالطبيعة . ولعل هذا يظهر جليا من خلال العلاقة بين التصور العلمي وما قدمته العلوم من قدرة على تغير الواقع والهيمنة على مقدرات الطبيعة وجعلها تصب في خدمة الإنسان؛ ومن هنا تظهر روح المغايرة الإنسانية في تغير العالم وبالتالي يظهر دور الإنسان في التغير والمقاومة . إننا نجد ماركس كان قد قيد هذا الفعل عبر الآتي:

التصورات القائمة على نقد **الذات المثالية**، و التأكيد على البعد المادي. إذ تغدو (كينونة الأفراد ترتبط بالظروف المادية للإنتاج) هذا التصور لم يأت بشكل مفاجئ بل انه وليد صيرورة فكرية لها مواضعاتها التي نستطيع العودة به إلى التأويلات التي حدثت من قبل في الفكر الغربي:"الفرنسي، والألماني السابق"؛ عند كل من الطوباويون الاشتراكين ومن قبلهم المؤرخين الفرنسيين والمادية الفرنسية، إلا أن تلك التأويلات كانت تدور في حلقه مفرغه (البيئة تخلق الإنسان، أو الإنسان يخلق البيئة، أي بعبارة أخرى ظهر أن تطور الاحتياجات الاجتماعية أنما يفسره تطور الطبيعة الإنسانية)[1] .

لقد كان هذا المشروع الارتيابي بالسلطات المؤسسة جزء من أرضيه واسعة للصراع بين الحسيين والعقليين في مجال المعرفة وبين الماديين المثاليين في مجال الوجود، كونت مشكلة العلاقة بين الفكر والوجود أيهما اسبق: الفكر ام الوجود، الذين يقولون بأولوية الفكر هم "المثاليين" وإما الذين يقولون بأولوية الوجود على ألفكر هم "الماديين". هذا التحول من الذات العارفة المثالية إلى العمل فالوعي نتاج جماعي (على عكس الوعي الدّيكارتي الذّاتي) يعبّر عن حركيّة "البراكسيس التاريخي" رغم هذا الادعاء الذي يتعال على المعرفة ويلحقها بالوجود الخارجي متمثل هنا بالاقتصاد

المبحث الأول

الاغتراب الإيديولوجي "الأسس الاعتيادية للاغتراب"

وفيه تناول نقد الدين والفلسفة معا؛ فنقد تلك المؤسسة القائمة على الإيمان عدة قرون أي نقد الدين والفلسفة والدولة[٢]. لقد تعامل ماركس مع الواقع إي بنية الأشياء وما تشكله من اثر عبر العلاقات الداخلية فيها من ناحية ومن ناحية أخرى عمل على نقد الرموز بوصفها حقيقة, بل تعامل معها على أنها انعكاس لبنية السلطة وبالتالي كان مرتابا بها لا يرى وجوب الوثوق بها. بل يجب العمل على إزالتها وصولا إلى المعنى المراوغ وراءها فليس **الأخلاق والدين والميتافيزيقا** لها تاريخ مستقل بذاتها؛ لان كل تاريخ هو تاريخ الإنسان، أن الرموز بهذه الحالة لا تشف عن المعنى بل تخفيه، لأنه ينظر إلى هذه التصورات بوصفها انعكاسا ظاهريا لبنية عميقة هي الاقتصاد ،وقوى الإنتاج إذ إن تغير الأخير يعني بالضرورة تغير الأولى.

أ- موقفه من الدين :

نجد هنا موقفا مرتابا من المؤسسة الدينية يعود إلى أرضيه تربى داخلها ماركس تمثلت: بالصراع بين الكنيسة، وعصر الأنوار من جهة وأيضا موقف الكنيسة من معاناة العمال فهذه المؤسسة لم تكن منتقده بل مجرد تعد بالعزاء للمؤمنين لذلك فإن نضال ماركس لم يكن ضد الدين إنما ضد أسباب وجوده. فحقيقة الغربة الدينية للإنسان تكمن في أصلها و مبدئها أي في أسباب حدوثها و تطورها. بالتالي فمع القضاء على أسباب هذه الغربة يختفي الشعور الديني تلقائيا. لذلك يجب النضال ضد أسباب هذه الغربة الدينية و ليس ضد الدين. كتب ماركس في موضوعاته عن فويرباخ: (إن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة و لكن المهمة تقوم بتغييره). هذا هو جوهر المثقف التنويري او بتعبير غرامشي المثقف "الملتزم" أو "العضوي" لذلك يرى ماركس أن نقد الدين يجب أن يكون من أجل المعرفة أي من

أجل معرفة حقيقة أصلية و بالتالي يكتشف الإنسان التناقض بين (الإله) وماهية البشر الحقيقية. وفي هذا يقول جورج لارين: بواكير نقد ماركس للدين بداية نقده للآلية بل ويبدأ معها وهو يعتبر أن الدين تعويضي للعقل عن قصور الواقع الاجتماعي إذ يعيد بناء الواقع في الخيال، فحلول الدين حلول وهمية ألانها تتجاوز الواقع الحقيقي(٣).

و هذه الجملة "أفيون الشعب": مشهورة؛ و لكن هل يفهم هذه الجملة جميع من يستخدمها؟ الوقت الذي عاش فيه ماركس كان عصر التطور الصناعي و بالتالي فقد العمال في هذا النوع من الصناعة العلاقة مع البضاعة التي ينتجوها لأنهم تحولوا من منتجين للبضاعة إلى خدم للآلات التي تنتج البضاعة. هذا أدى إلى تذمر العمال و إحساسهم بالاستغلال.في هذا الوقت نشأت هذه الجملة "الدين هو أفيون الشعب". لأن الإنسان يستطيع احتمال الألم الجسدي بمساعدة الأفيون و كذلك فإن الشعب يستطيع احتمال الألم الناتج عن بؤس الحياة بواسطة الدين. فالأفيون يوهم الإنسان بشعور السعادة وكذلك الدين.(٤)

هذا النظام الديني قد تعرض للنقد بوصفه المؤسسة التي ساهمت في تعميق الألم دون العمل على إزالته ،ولعل هذا النوع من الدين المتواطئ مع النظام القائم ويطالب الناس بالطاعة وعدم الخروج على ولي الأمر وهو الذي يظهر في عبارة ماركس (أن الشقاء والدين هو من جهة تعبير عن الشقاء الدافعي، ومن جهة أخرى احتجاج على الشقاء الواقعي. الدين هو تنهيدة الكائن المقهور، وقلب العالم القديم)(٥).

بالمقابل ثمة تصور أخر للدين فهو لم يكن مجرد معز بل كان له اثر عظيم في التغير. يبدو إن المدخل الذي ينفذ منه ماركس إلى نقد الدين كونه تعويضيا تخديريا ألا انه في الوقت نفسه غاب عن ماركس البعد المغير للدين ضد الظلم والقهر كما في الثورات التي خاضتها جماهير الفلاحين في العصور الوسطى إذ كان الدين هو الحافز على الثورة والمطالبة بالتغير (حيث أن الإيديولوجية تشير على نحو مباشر إلى

البعد العملي في الدين، بيد أن الأكيد الأخير بالمقابل ،لا يعني ألبتة إعداما للقيمة النظرية حتى في الإيديولوجية الدينية)[١٤] وبالتالي إذن هناك جانب غاب عن ماركس هو الجانب الايجابي من الدين ولعل هذا كان يظهر في القراءات الثورية للدين والتي تأخذ المشروعية من الدين لكن في ضوء قراءة جديدة خارج أفاق المؤسسة التقليدية.

ب- موقفه من الفلسفة:

لقد صاغ ماركس هذه الرؤية نتيجة الظروف التي عاشتها الرأسمالية في القرن التاسع عشر، إذ بنى ماركس تفكيره على فضل القيمة بوصفها العامل الأول في تراكم الرأسمال وقيام طبقة رأسمالية مستقلة تمتص دماء طبقة العمال المأجورين وعلى الفهم المادي للتاريخ الذي يرى أن التاريخ كله عبارة عن صراع بين الطبقات التي تتناقض مصالحها .[٦] لهذا نراه يقف إزاء الفلسفة موقفين: **الأول من نقد فلسفة الروح الهيجلية**: بيد ان الاختلاف بين ماركس والفلسفة له بعدان:

الأول: في نقد ه للتصور الذي قدمه هيجل حيث (كان هيجل يدعي انه كشف روح التاريخ الذي يجسده في فلسفته، فكان يظن انه يعرف سر كل عصر من العصور الماضية .. رفض ماركس هذا النوع من التأليف الذي اعتمد عليه المؤرخون المتأثرون بهيجل - ورأى فيه ضرباً جديدا من **التفسير الكنسي** كان المؤرخ الهيجلي يبحث عن أسباب الإحداث في فلسفة هيجل لا في تطور الوقائع فانه يقلد المسيحي. يدرس ماركس هذه النقطة في بداية كتابه الايديولوجيه الألمانية، فيقرر إن كل حقبة تاريخية تدور داخل معطيات مادية: الموقع الجغرافي وما يترتب عنه من اقتصاد، التعداد ما يتولد عنه من قوة عسكرية ،الأدوات وما يترتب عليها من إنتاج.[٧]

إما الثاني فهو نقد النقد : فان القراءة التي قدمها ماركس في الإيديولوجية الألمانية

كانت نقد النقد إذ النقد الأول هو ما قام به اليسار الهيجلي (إذ كانوا يبشرون بعهد يرجع فيه الإنسان إلى ذاته ويعرف حقيقته بعد إن أنكرها مدة طويلة في ميادين الاعتقاد والفكر والحياة الاجتماعية)[٨] وهذا التصور مستعار من فلسفة الأنوار الفرنسية التي ترى "الظروف" كلمة عامة تعني كل ما يجده المرء قائماً إمامه من أنظمة اجتماعية وأفكار موروثة تؤثر على الفكر وتجعله يرى الأشياء طبقاً لمنطقه هو لا طبقا لمنطق الأشياء فهي، بالتالي حجاب أو قناع يحجب نور العقل[٩] هنا يطرح اليسار الهيجلي تأويله الذي يعتمد فيه على الأنوار خصوصا في مجال الظروف, إلا انه لم يقدم معالجة لهذه الظروف التي يرى فيها ماركس أنها انعكاس لصراع طبقي (حين تحل طبقه مسيطرة جديدة ،محل الطبقة سابقة, تضطر الأولى لكي تصل إلى أهدافها إلى إظهار مصلحتها الخاصة في ثوب مصلحة عامة)[١٠] وهنا يظهر ماركس تخلف النقد "اليسار الهيجلي" الذي يعتمد مرجعيه خارجية هي عصر الأنوار في القرن الثامن عشر, وهي عقلانية ميتافيزيقية تعكس مصالح الطبقة الوسطى, فالمصلحة لدى ماركس (بنية العلاقات الإنتاجية التي تعمل غالباً في ذهن الفرد بدون وعي منه وتقوده أحيانا إلى إعمال تعاكس مصلحته الآنية.إن مادية القرن الثامن عشر هي التي كانت تضخم دور النفسانية والمصالح الفردية.إما المادية التاريخية فإنها ترى مصلحة الطبقة كقانون يتحكم من الخارج في النفس الفردية)[١١] الملاحظ هنا إن ماركس متأثر بالتغيرات التي حدثت في التصورات الاشتراكية من جهة والتصور الذي طرحه هيجل الذي يتجاوز التصور الفردي نحو تصور جمعي شمولي هو روح العصر . فالاغتراب في مجال العمل هو أساس جميع إشكال الاغتراب بما في ذلك الاغتراب الإيديولوجي (إن الإيديولوجية عملية ذهنية يقوم بها المفكر وهو واع، إلا أن وعيه زائف لأنه يجهل القوى الحقيقية التي تحركه، ولو عرفها لما كان فكره إيديولوجيا) لهذا ميز بين الوعي الصادق والوعي الزائف، إي الايدولوجيا[١٢].

فالمعنى الذي يشير إليه ماركس يقع بعد دلالة الإيحاء فالفلسفة هنا تضع استعارتها في الفجوة القائمة بين المعنى والإحالة . وبالتالي لا تعدو استعارته سوى سلطة مجرد تأويل إلا أنها تعتقد أنها حقيقة .وبذلك رفعت الماركسية ضد الطبقة البرجوازية الدعوة التي رفعتها البرجوازية ضد النبلاء والكنيسة ،عبر ادعاء ماركس أن الإيديولوجية تخفي مصلحة طبقة ويعلل قوله استنادا إلى تطور التاريخ.[١٣] أنها خطوه أخرى في مشروع الانسنة لكن هذه ألنقله من الفكر المثالي إلى عالم الأشياء مثل تأويل للعلاقة بين العقل والأشياء .تغدو الأسباب الحقيقية عنده للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر بل متجذرة في التنظيم الاجتماعي وهو يبرهن تاريخ الأفكار على ان الإنتاج الفكري يتبدل ويتحور مع تبدل الإنتاج المادي وتحوره؟ فالأفكار والآراء السائدة في عهد من العهود لم تكن سوى أفكار الطبقة السائدة وآرائها. وحينما يتحدثون عن أفكار تؤثر تأثيرا ثوريا في مجتمع بأسره، إنما يعبرون في الحقيقة عن هذا الواقع وهو انه تشكلت في قلب المجتمع القديم عناصر مجتمع جديد، وان انحلال الأفكار القديمة يسير جنبا إلى جنب مع انحلال ظروف المعيشة القديمة. فحينما كان العالم القديم على أعتاب السقوط والزوال، انتصر الدين المسيحي على الأديان الأخرى القديمة. وحينما تركت الأفكار المسيحية محلها في القرن الثامن عشر لأفكار الرقي الجديدة، كان المجتمع الإقطاعي يقوم إذ ذاك بمعركته الأخيرة ضد البرجوازية التي كانت حينذاك ثورية. ولم يكن ظهور الأفكار القائلة بحرية المعتقد والحرية الدينية إلا إيذانا بسيطرة المزاحمة الحرة في ميدان العقائد.

ثم انه هنا يعمد إلى الارتياب في ما تقدم المادية والعقل من تأمل في أنها تواصل نقدها لتلك القيم التي سبقت النهضة وتعمل من ناحية أخرى على كشف تلك السلطات التي قدمتها الحداثة على أنها حقائق. وقد غدت عند "ماركس" الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني غريبة عن الفكر الوعي بل متجذرة في التنظيم الاجتماعي فليس الأخلاق و الدين والميتافيزيقا لها تاريخ مستقل بذاته لان كل تاريخ هو تاريخ الإنسان.لا يمكن إن تفهم إلا بوصفها جزءا من حياة المجتمع كلها

،تلك الحياة التي تتحدد أهدافها أولا وقبل كل شئ بالتقنيات التي تصطنعها لإشباع مطالبها. وبالتالي (فانها غير متعالية بل تتوقف صحتها أو صدقها - شانها في ذلك شأن الدعاية - على مصالح الجماعة التي ينتمي إليها من يريد الحكم عليها؛ وكل ما يمكن الحكم عليه موضوعياً هو فعاليتها النسبية. والعناصر التي تسهم في المرحلة التالية من مراحل الصراع في سبيل التقدم المادي) فقد بدت الماركسية في تأويلات الآخرين ترى في الأفكار الدينية والأخلاقية والفلسفية والسياسية والحقوقية وما إليها قد طرأ عليها التعديل خلال التطور التاريخي، ولكن الدين والأخلاق والفلسفة والسياسة والحقوق كانت مع ذلك تحافظ دائما على بقائها خلال هذا التحول المستمر. وهنالك فوق ذلك حقائق أبدية، مثل الحرية والعدالة، الخ... وهي واحدة مشتركة في جميع مراحل التطور الاجتماعي.

إما الشيوعية فهي تلغي الحقائق الأبدية، تلغي الدين والأخلاق عوضا عن تجديدها؛ فهي تناقض إذن كل التطور التاريخي السابق. لكن هذا الأمر له ما يعارضه لان إيديولوجية تدعي الشمولية وتمثيل مصالح الجميع هي ذاتها تحول إلى وعي زائف إيديولوجي أي قناع.

بالتالي يغدو ادعائها بتجاوز التعالي أو الشمول مجرد تأويل؛ إنما الحياة هي التي تحدد الوعي وبالتالي الشعور مشروط بالوجود المادي والاجتماعي، وبذلك يستحيل تجريد الشعور من البعد الواقعي و إرجاعه إلى قوه مفارقة أو مجردة عبر مفاهيم تعبر عن منطق الثبات مثل الجوهر والذات والشعور والفكر التي يجب إن نتابع تكونها من خلال إعادتها إلى ظروف معينة في إطار حركة التاريخ الطويل؛ يجعل من هذا الادعاء وبالتالي هذا التأويل الذي يقدمه ماركس إذا ما نظرنا إليه من زاوية لغوية (إذ هناك ابستمولوجية ميزت بين دلالة المطابقة ودلالة الإيحاء، وتشير دلالة المطابقة إلى النظام اللغوي الذي تعني به اللغة ما تقول، إما دلالة الإيحاء فتكون عندما تعني اللغة غير ما تقول . بعبارة أخرى تقع دلالة المطابقة في منطقة المعنى. إما دلالة الإيحاء فتقع في منطقة ظلال المعنى)[١٤].

المبحث الثاني

نظرية الاغتراب

نلمس هذا التصور الشعري الذي يقدمه ماركس لأثار تقسيم العمل لدى العامل الذي تعود إن يرى منتجه مكتملا بين يديه وعبر ملكية المنتجة (لقد فصلت المتعة عن العمل ،والوسيلة عن الغاية، والجهد عن المكافئة. والإنسان، وبعد أن قيد أبديا يجزأ واحدا من الكل، أصبح لا يتكون هو ذاته إلا بصفته جزاءاً مقتطعاً)[١٥].

يقول في أطروحة الدكتوراه "حيث تغيب الشمس الكونية الشاملة، تأخذ فراشة الليل بالبحث عن نور السراج الخاص".

الاغتراب بوصفه مفهوما هو شعور الإنسان بالاغتراب عن عمله عندما يشعر أن عمله لا ينتمي (وإذا لم يكن نشاط العمل ينتمي إليه كان نشاطه غريباً عنه)[١٦].

إن الأمر هنا يقف إزاء البنية العميقة المتعلقة بقوى الإنتاج. (العمل) وعلى هذا الأساس أقام ماركس نظريته في الاغتراب إذ في مفهوم الاغتراب يقوم على التميز بين الوجود والماهية حيث في ظل الرأسمالية تسود القوى اللاانسانية وتفرض على الإنسان علاقاتها فالعمل ينقسم إلى الإنسان والطبيعة وبفعل تطور الملكية الفردية . حيث كان فعل الاغتراب ناتجا من غياب الحرية في قبول العمل أو رفضه أو اغتراب العامل عن نتاج عمله فهو لا يملك ما نتجه بل يذهب إلى رب العمل وبالتالي (الإنسان يفقد حريته واستقلاله الذاتي بتأثير الأسباب الاقتصادية والاجتماعية والدينية إذ يصبح ملكا لغيره او عبدا للأشياء المادية)[١٧]. وقد تم التطرق الى المفهوم (فمفهوم الاغتراب بشكله العام عند هيجل وفيورياخ وماركس - عموما- يعني، فصاماً او فصلاً بين الفرد ومحيطه ينتج عن تطور النظام الرأسمالي وفي (مخطوطات ماركس ١٨٤٤) نجد الاستعمال الاولي لمفهوم الاغتراب عند ماركس الذي يقترب كثيراً من هيجل في تحديده للدلاله المكتسبة لهذا المفهوم بعدا نفسيا

حضارياً عميقاً يقترب من ذلك الفصام او الاختلال الوجودي بين الذات المضطربة وواقعها اليومي والحضاري عبر وعيها الذي لا يتسق مع الأيقاع العام للقناعة الجماعية)[١٨].

يضع الاغتراب ضمن مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية، هو يقدم نقداً شاملاً للتصور المثالي والتأملي والانتربيولوجي، ويثري المشكلة بمضمون تاريخي واقتصادي وسياسي محدد ،ويكشف مصادرها المادية ويبرهن على طابعها الزائل التاريخياً[١٩] تدل مقولة (الاغتراب) في ابسط اشكالها على ان البشر ليسوا في واقع حياتهم ما يمكن ان يكونوا بحسب ماهيتهم وامكاناتهم ذلك انهم في الحقيقة مغتربون عن هذه الامكانيات وتلك الماهية، فالمجتمع الصناعي يكشف عن اغتراب الانسان في ظواهر عديدة ومتنوعة، وانطلاقا من الوعي التنويري القائم على دور المثقف ليس فقط باكشف الظروف الكامنه وراء التخلف بل العمل على تغيرها "أي تغير العالم بحسب ماركس" اذ اكد انه (في الوقت الحاضر، تذهب ثروة المجتمع كلها إلى يد الرأسمالي أولا... فيدفع إلى مالك الأرض ريعه، وإلى العامل أجره، وإلى جباة الضرائب والعشور ما يطلبون، ويحتفظ من الناتج السنوي الذي يخلقه العمل بقسم كبير، بل بالقسم الأكبر الذي يتنامى باستمرار. ويمكن القول الآن ان الرأسمالي هو أول من يملك كل الثروة الاجتماعية، رغم انه لا يوجد قانون يضمن له الحق في هذه الملكية... وهذا التحول في ميدان الملكية قد تحقق بفعل اخذ الفائدة المئوية عن رأس المال... وليس من الغريب في شيء ان جميع المشرعين في أوروبا سعوا لمنع ذلك بالقوانين المضادة للربا... ان سلطة الرأسماليين على مجمل ثروة البلاد تؤلف ثورة كاملة في حق الملكية، فبأي قانون، أو بأي سلسلة قوانين تحققت هذه الثورة؟)[٢٠] لكن ماركس يقدم لهذا الواقع دراسة علموية جدلية قائمه على نقد الوعي الزائف الإيديولوجي بوصفه انعكاسا لأوضاع اجتماعية هي بدورها وليدة إبعاد اقتصادية نحاول هنا إن نقف عند التحليل الاقتصادي الذي قدمه ماركس بشكل مباشر أو عبر القراءات السابقة للنص الماركسي فالإبعاد الاقتصادية "أي قوى الإنتاج" إذ نلاحظ

إن التأويل الماركسي يقوم على العامل الاقتصادي (بصفته المحرك الحقيقي لمركب البشرية في كل الميادين)[٢١] والذي عنا به (كل من وسائل وعلاقات الإنتاج ،أي حقوق التملك بالنسبة للأنماط الإنتاجية)[٢٢].

واعتقد إن العلاقات الاجتماعية لا تتجاوز العلاقات الجدلية بين منوال الإنتاج ووعي الشخص نفسه او نفسها بوصفها كائن أنساني،إن هذه الرؤية الجدلية للحياة الاجتماعية تحمل في طياتها تجنب النظرة الميكانيكية والوضعية للبنية الاجتماعية بقدر ما يمكن رؤية هذه البنية بوصفها ناتج للنشاط البشري[٢٣] قد تبنى هذا التأويل المادي الجدلي وهو يشكل قطيعة مع التصور السابق (المادية الميكانيكية) بوصفها ترفض فكرة الذرة المفردة التي لا تخضع بحد ذاتها لأي نوع من أنواع التغير أو التطور أو النمو لتحل محلها مفهوم مركباً للمادة بحيث تكون للصيرورة صفة خارجية طارئة على ذرة ساكنة بذاتها كما هي الحال في التصور القديم [٢٤] .

وقد انعكست هذه التصورات في محاولة اكتشاف الذات المتحولة دائماً بانزياحاتها المتواصلة سعياً الى المغاير والتي انعكست في قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة: القضية ونقيضها والمركب منهما وهذه المادية الجدلية ومظهرها الاجتماعي الراهن "صراع الطبقات" فقد طرح ماركس في البيان الشيوعي ١٨٤٨ لائحة المراحل الخمس لتطور المجتمعات البشرية من الشيوعية البدائية أو المشاعية ثم العبودية فالإقطاعية وبعدها الرأسمالية ثم الاشتراكية بمرحلتيها الأولى والثانية - الاشتراكية ثم الشيوعية - مبدأ كل حسب حاجته ،بعد أن كان في الطور الأول للاشتراكية : من كل حسب طاقته لكل حسب عمله [٢٥] ان ماركس في الوقت الذي كان يحلل (مشكلة العمل المغترب) كان يرمي من ذلك إلى النظر لتلك الأوضاع القائمة للعمل وفي ذهنه نفيها أو إلغاءها ففكرة ماركس عن المجتمع المرتكز على العقل تعني نظاماً لا يكون مبدأ التنظيم الاجتماعي فيه هو شمول العمل أو تكون عملية الانتاج المادية متحكمة في النمط الكامل للحياة الانسانية، بل التحقيق الكامل لكل الإمكانات الفردية من خلال التطلع إلى مجتمع يعطي كل فرد حسب حاجته، لا حسب عمله

[٢٦] فانه كان يريد ان يبرهن على عكس الاقتصاديين التقليديين، بان موضوعية القوانين الطبيعية مجرد وهم، وانما هي في الواقع شكل تاريخي محدد أعطاه الانسان لنفسه، (من أجل ان يصل الأفراد إلى ان يكونوا أحراراً من خلال إشرافهم على عملية الانتاج فالثورة الاشتراكية إذا لم تسلم للشغيل للرقابة على أدوات عمله لن تكون بأفظل مما عليه الحال في المجتمع الرأسمالي)[٢٧] ويعرض ماركس الدليل على هذه النظرية بدراسة الحياة الاقتصادية على ما كانت في أيامه. والتي يمكن متابعتها كما عرضها في رأس المال في أربعة قضايا:

القضية الأولى: إن القيمة الحقة لكل سلطة تعادل كمية العمل المتحقق فيها بحيث يعتبر العامل المصدر الوحيد لهذه القيمة إذ يقول ماركس: (أن كل قوة عمل فردية هي مساوية لكل قوة عمل فردية أخرى، مادامت تملك طابع قوة اجتماعية وسيطية وتعمل بوصفها كذلك، يعني أنها لا تستخدم في إنتاج بضاعة ما، إلا وقت العمل اللازم وسطياً أو وقت العمل اللازم اجتماعياً)[٢٨] .

إما القيمة الثانية: فأن النظام الرأسمالي بحرم العامل جزءا من قيمة عملية ،وهذا الجزء هو الزيادة في قيمة السلعة، هو ربح صاحب المال، وهذا الربح يتكدس فيكون رأس المال . فراس المال هو سرقة متصلة وهو أداة وسيطرة صاحب العمل على العامل. فان الأول لا يدفع إلى الثاني قيمة عملة، وإنما يدفع إليه ما يسد جوعه بل اقل من ذلك إذا رضي العامل تبعاً لقانون العرض والطلب)[٢٩].

وهذا الموضوع قد تناوله ماركس من قبل في "المخطوطات" بقوله: إن الشئ الذي ينتجه العمل (منتوجه) يجابهه كالكائن الغريب بوصفه قوة مستقلة عن المنتج، فمنتوج العمل هو العمل الذي تثبت وتجسد في شئ فهو تموضع العمل[٣٠].

وهذا الأمر جاء بفعل تجاوزه العمل من مرحلة القيمة

الاستعمالية أو التبادلية إلى تدخل رأس المال وحددت تقسم للعمل وهي مرحلة أكثر تطورا من المرحلة السابقة يعيش منها العامل اغترابا مع سلعته.

أما القضية الثالثة: فأن من شأن الصناعة الآلية متى استخدمها الطمع المطلق من كل قيد أن تزيد التعارض عنيفاً بين رأس المال والعمل. فان كبار الرأسماليين يتغلبون على الضعف من منافسيهم ويؤلفون شركات قوية تستغل المال إلى أبعد حد، وينتهي الرأسماليون الصغار وأهل الطبقة الوسطى إلى الانضمام إلى صفوف المعوزين يحسون تضامنهم في جميع البلدان، فيدركون شيئاً [٣١].

هذا التأمل ينطلق من تصور خارج معيار الايدولوجيا الذي كان يضفي الشرعية على كل هذا وأيضا خارج الإطار الابستمولوجي الاقتصادي من الباحثين الذي كانوا يجدون في هذا الأمر أمر النظر واقعيا وهذا ما نجده في ألردوده التي في رأس المال وبؤس الفلسفة ومنها ردود على وجهات النظر تلك كان ماركس يمهد إلى موقف يمثل قطيعة مع أخلاقيات الطبقة الوسطى إيديولوجيا وابستومولوجيا . فالطبقة (البرجوازية التي نالت بمقتضى الثورة الفرنسية الاعتراف "بحقها المقدس" في التملك ولا يتسنى لها البقاء والتطور إلا من خلال تلك الطبقة المجردة من أية ملكية الطبقة العاملة "أو البرولتياريا".

ثم تلقت البورجوازية البريطانية دفعة جديد دفعة جديد منذ ١٧٧٦ بانتشار مبادئ الاقتصاد السياسي الكلاسيكي فيما يتعلق بحرية العمل والمرور والتجارة وجاءت الثورة لتقدم دعماً غير مباشر للتطور البورجوازي البريطاني وقد شهد الرأسمالية الصناعية المبكرة تطورا بعد تطور علاقاتها التصنيع وتوسع

المستعمرات وظهور مذاهب حرية التجارة خلق توازن إقليما ودولياً [٣٢]. لكن هذا يعني إن التحول ليس بفعل صراع بين الحرفي والرأسمالي (فالإنتاج الرأسمالي وان احتل مكان الإنتاج الفردي، القائم على أساس ملكية الحرفي لوسائل انتاجة، لكنه لم ينشأ عن ملكية الحرفي لأدوات إنتاجه وإنما نشأ من ظروف الطبقة التجارية، وتراكم رأس المال عندها ،بدرجة جعلها تمارس الإنتاج الرأسمالي، وبالتالي تسيطر على ممتلكات طبقة الحرفين)[٣٣] إي إن الشروط الخارجية وليس الداخلية وما تحمله من تناقض يولد اختلافا لا كما يؤوله ماركس.

القضية الرابعة: إن الطبقة العمالية وهي الحاصلة على الحق والعدد والقوة، وستفور حتماً على الرأسماليين منتزع الملكيات مع تعويض لأصحابها، وتجعل من الثروات والمرافق ملكية مشاعة بين الجميع.كان هذا هو الذي يرى انه (أي صراع الطبقات) منتهى حتما إلى المجتمع الخالي من الطبقات ،الكامل الاشتراكية وبالتالي يتحرر الناس من التشويه الذي فرضه عليهم الصراع الطبقي، فيستطيعون آخر الأمر أن يأخذوا على عاتقهم؛ لكن ألا يمثل هذا الطرح إيديولوجية شمولية تريد فرضها على باقي الطبقات كما يعبر عن ذلك مشيل فوكو في توصيفه للسلطة والتي تجدها تقابل إيديولوجيا الطبقة المهينة عند ماركس.لكن إذا كان الأمر مرتبط بأدوات الإنتاج وعلاقات الملكية على الرغم إن لأصلة بين الاثنان لكن افتراض حل نهائي إلا يوقف التطور العلمي والحضاري، بوصفه أمرا قائما أساسا على الصراع المستمر وبالتالي يغدو الوسيلة الوحيدة من اجل تبرير التطور فكيف يمكن إزالته بهذا الحل اليوتوبي ،كان هذا التأويل يحاول إن يستقي مشروعية من العلمي عبر المادية الجدلية .

المبحث الثالث

المشروعية العلمية والخطاب التاريخاني

إن المنطق الجدلي الماركسي له ما يناقضه عبر ادعائه العلمية والصرامة المفهومية التي أقامها ماركس من اجل كسب المشروعية هذه المرة من خلال العلم بالمنطق الجدلي وهذا ما يظهر في المادية الجدلية وقوانينها الثلاثة: وحدة الأضداد وصراعها، والتطور الكمي والنوعي أو ما يسمى بقانون نقيض النقيض وقانون علاقات الإنتاج وأخيرا التوافق الضروري بين البناء التحتي والفوقية [٣٤].

- قانون الجدل الهيجلي: إذ كانت الجدلية تقول بأنه ينبغي فهم كل شئ متعدد ليس بصورة منعزلة وفي تتابع مسلسل من الأسباب والنتائج، بل فقط بمثابة تفاعل متبادل متعدد، في غناه المعين والمحدد وتناقضه، إذ أن كل شي، بولادتة، يولد نفيه وينزع للتقدم نحو نفي نفيه[٣٥].
- إننا هنا إمام تصور كان هيجل قد قدمه في ظل اشكاليته الفكرية في احتواء الحوار بين القديم والجديد الوافد, ان ماركس تعامل مع هذا المنطق الجدلي عبر توظيف هذا الجدل في مجال العملي بعيدا عن المثالية الهيجلية.

كان ماركس قد تأثر بهذه التيارات الفكرية فقام بأبحاث طويلة قادته إلى اكتشاف خصوبة المنهج الجدلي وعقمه في آن واحد؛ إما خصوبته فكامنة في كونه منطقا للتطور، وإما عقمه فراجع إلى انه قلب الوضع،فجعل تطور الفكر أساسا لكل تطور.. من هنا قام ماركس بتصحيح الوضع، فجعل الواقع الاجتماعي، التاريخي والاقتصادي، هو الأساس الذي يقوم عليه البناء الفكري، وبالتالي ربط الفكر بالواقع، بدل ربط الواقع بالفكر كما فعل هيجل، ذلك هو المفهوم المادي للتاريخ[٣٦].

- قانون التطور والحركة: يعتقد ماركس أن الإنسان شئ في الطبيعة، وكتلة ذات ثلاثة أبعاد من اللحم والدم والعظم...،تنطبق عليها - دون زيادة أو نقصان -

قوانين الطبيعة التي اكتشفتها العلوم كما تنطبق على غيره من الأشياء المادية الأخرى...والناس هم ماهم عليه، ويختلف الواحد منهم عن الأخر لا بسبب مبادئ داخلية ثابتة مغروسة في طبائعهم، إذ لا وجود لمثل هذه المبادئ، بل عن طريق العمل الذي لايستطيعون الهروب منه إذا أرادوا إشباع مطالبهم؛ ويتحدد التنظيم الاجتماعي بوساطة الطرائق التي يعملون ويخلقون بها للمحافظة على حيويتهم أو تحسينها .

فقد حلل ماركس ظاهرة معينة، هي الاقتصاد الرأسمالي، فاكتشف قانون تطورها الذاتي وكانت التجارب التي تخوضها شعوب أوروبا كرد فعل اجتماعي ضد كل تلك الخروق للحقوق فجاءت النقود الاشتراكية القائمة على نقد اجتماعي اقتصادي فان الوسائل المنتجة تولد الحركة التاريخ، طبقا لتطوراتها وتناقضانها لما كان الناس في نضالهم مع الطبيعة وتناقضانها، ولما كان الناس في نضالهم مع الطبيعة لاستثمارها في إنتاج الحاجات المادية ليسوا منعزلين بعضهم مجموعة مترابطة خلال عملية الإنتاج وهذه هي "علاقات الإنتاج" .هي بالحقيقة علاقات ملكية (مشاعية - وعبودية أو اقتصادية أو رأسمالية أو اشتراكية) وعلى أساسها يتم البناء العلوي سياسة حقوق، فكر، دين، لكن القوى المنتجة هي التي تنشئ الوضع الاقتصادي وعلاقات الملكية عندئذ جميع الأوضاع الاجتماعية التي تطابق ذلك الوضع الاقتصادي وتتفق معه .لكن يظهر التناقض الطبقي الذي يعكس تناقض وسائل الإنتاج وعلاقات الملكية وهي أساس الصراع الذي يؤدي إلى تغير علاقات الملكية حتى تتفق مع وسائل الإنتاج، وهذا يؤدي إلى تغيير القيم الفكرية تبعا . فأفكار الناس لا تولد بمعزل عن أوجه نشاطهم الأخرى، وقد كانت هذه الأفكار ولا يمكن أن تكون إلا أسلحة يستخدمها الناس أو الطوائف الاجتماعية للوصول إلى أهدافهم، تماما كغيرها من الأدوات أو المخترعات أو طرائق السلوك.. فالحاجات هي التي تحدد الأفكار، وليس الأفكار هي التي تحدد الحاجات.[٣٧]

لكن هذا التأويل له ما يناقضه :

١. انه تحول من خطاب علمي كما يصف تأويله إلى خطاب إيديولوجي طوباوي يعطي نهاية للصراع الطبقي بانتصار الطبقة العمالية مما يزيل الاغتراب لكن هذا لا يحمل ذات العوائق التي انتقدها ماركس أي الادعاء الذي تقدمه الطبقة على أنها تمثل الآخرين عبر الايديولوجيه الزائفة، ثم أليس هذا التصور يعد نهاية ذات طابع لاهوتي حيث اكتمال ألازمنه أو كما جاءت صياغتها في نهاية الأمر "بنهاية التاريخ".

٢. ان هذا التصور الذي قدمه ماركس يقوم على ركن مهم هو البعد التاريخي أي النظر القائم على تصور بعد حتمي للقوانين التاريخ في مسيرتها داخل قانون التطور هذا ما يعرف "التاريخية" التي يتميز منطقها (التاريخاني بأنه المنطق الذي يقول بوجود قوانين تطور موضوعية يسير التاريخ وفقا لها بشكل مستقل عن إرادة الإفراد ونواياهم الذين يصنعون تاريخهم إلا في شروط محددة موضوعياً فالتاريخية لا تقول بموضوعية التاريخ فحسب، بل وتقول أيضا بمعناه أو بغائيته.[٣٨]

٣. إن ماركس مازل يمثل المثقف التنويري الرسالي الذي يجد من واجبه إن يغير المحيط فان التاريخية بهذا الشكل قد تحولت في ظل سعيها (إلى اكتشافها لقوانين تطور العالم المادي (الطبيعي والاجتماعي) إلى التخطيط لها لاسيما أن هذا التحول قد تم في سياق النزعة العلمية، أي في سياق تجاوز عملية العالم إلى تغييره، وهي النزعة التي كثفتها مقولة ماركس الشهيرة بتغيير العالم لا الاكتفاء بتفسيره [٣٩]، هذه النظرة لها ما يدحضها من بعد الأول تاريخي (لا يوجد في نظر تاريخ موحد، بل تواريخ جزئية،لا يوجد قانون تاريخي بل جزئية)[٤٠] إن التأويل الماركسي مازال رهين تلك العلاقة التسلطية مع الطبيعة بفعل مفهوم الصراع وهو وليد أيضا مرحلة التنوير التي طرحت مفهوم السيطرة على الطبيعة وإخضاعها لا التعايش معها هذا ما يصفه هابرماز بقوله :ماركس على الرغم ربطه المجتمع بأمرين معا: نفاذ الموارد الطبيعية المتزايد على الدوام . وتكثيف المتزايد باستمرار

لشبكة إجمالية من التبادل والاتصال، وان مبدأ الحداثة الذي يعيد إليه انفلات القوى النتيجة يتأسس في براكسيس ذات منتجة أكثر مما يتأسس في تفكير ذات عارفة... إذ إن مبدأ الحداثة لن يوحد بعد اليوم في وعي الذات بل في العمل .. وبالتالي العقلانية الوحيدة التي يمكنها أن تؤكد ذاتها في العلاقات بين فاعل وعالم الأشياء المدركة بالحواس والقابلة للتداول هي عقلانية معرفية- اداتية.(٤١) قد يكون ماركس التقط ذاته بخروجها من العقم المحيط به والذي وصل إليه المنهج الهيجلي سعيا إلى فتح منافذ أخرى لتحطيم الأصنام وخلع القداسة ؛ هو الذي صاغ ذلك الموقف من الديمقراطية في الكتلة الشيوعية .

Abstract

Off Marx's "following the text" of this vision is based on the Challenge Foundation and philosophical approach and work on mixing the two in his notions of the theory of knowledge, nothing to do with self and knowledgeable the subject of knowledge transferred from the ideal Hegel to the material, and in this position breakdown of the knowledge and give them dimension and reality through emphasis on alienation based on private property, and their relationship to the understandings ideology of the economic system, this should not be, in particular, to consider the philosophy of the institution of power and delivery is a belief for many centuries, "that wants to heterogeneous across" to be the creator of the world "and owned by its own strength alone. - The relationship between Visualization of scientific and humanitarian spirit of the variant in the sense that it change the face of this dominance is the human role in change and resistance. We find Marx had under this act through the following:

Perceptions based on the idealistic and self-criticism emphasis on the physical dimension. . Proceeding from this,

"the physical dimension," explains this step (that being of individuals associated with the material conditions of production), this perception has not come suddenly, but he and Walid becoming an intellectual, we can return it to the interpretations that have occurred before in Western thought: the French, the former German.

هوامش البحث

(١) جورج بليخانوف، تطور النظرية الواحدة إلى التاريخ، ت: محمد مستجير مصطفى، دار الطليعة، بيروت، (د-ت)، ص٣١.

(٢) لعل التجربة السياسية الماركسية عندما تحولت الى موسسة سياسية ممثله بالتجربة السوفيتة ان (الجنة السوفيتية) ليست أفضل من (الجحيم الأمريكي الرأسمالي)، بل انها تتضمن نفس عناصر القمع والاستبداد والتحكم في الانسان التي ينطوي عليها المجتمع الرأسمالي . انظر: ماركيوز (هربرت): العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص٥٥-٥٦ .

(٣) جورج لارين، الايديولجي والهوية الثقافية، ت: فريال حسن ,مكتبة مدبولي ,القاهرة ط١ ،٢٠٠٢.

(4) (http://www.marxists.org/arabic/marx/works/1845/feuerbach.htm

(٥) سربست نبي ،كارل ماركس مسألة الدين،مؤسسة قموي للطباعة والنشر،ط١،٢٠٠٦،ص١٣٤

(٦) ارنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقاً، دار العودة- بيروت١٦٣ .

(٧) محمد عابد الجابري، من اجل رؤية تقدمية، المرجع السابق،ص٧٢.

(٨) عبد الله العروي، مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي،ط٧، ٢٠٠٣, ص٦١.

(٩) المرجع السابق، ص٣١.

(١٠) المرجع السابق، ص٢٩.

(١١) المرجع السابق، ص٣٣.

(١٢) الله العروي، مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي ط٤ ،٢٠٠٣، بيروت، ص٣٤.

(١٣) المرجع السابق، ص٣٥-٤٢.

(١٤) سعيد الغانمي، في عقلانية اللغة التحليل السيميولوجي الاستعارة، م/الفكر العربي معاصر مركز الإنماء القومي بيروت.

(١٥) ارنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقا، ت: محمد عيناتي، دار العودة بيروت، ط١ ،١٩٧٣، ص١٣.

(١٦) رتشارد شاخت، الاغتراب، ت: كمال يوسف حسين، ص١٤٦.
(١٧) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، بيروت، ص٧٦٥.
(١٨) طاهر (علاء): مدسة فرانكفورت (من هوركهايمر الى هابرماز)، منشورات مركز الانماء القومي بيروت، ط ١، بدون تاريخ، ص٢٠-٢١ .
(١٩) ثيوردور او يزمان ،تطور الفكر الفلسفي ،ت: سمير كرم ،ص١٧١.
(20) The Natural and Artificial rights of Property Contrasted" London 1832, P. 98-99
بواسطة: كـــارل ماركـــس- فريدريك إنجلز الياس شاهين ٢٠٠٢ / ٨ / ١٩.
(٢١) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ج١، دار انصار الله للطباعة والنشر والتوزيع، النجف الاشرف، ١٤٢٤هـ، ص٢٧.
(٢٢) اينو دوزي، جدلية علم الاجتماع بين الرمز والاشارة، ت: قيس النوري، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، ١٩٨٨، ص٥٦.
(٢٣) المرجع نفسه، ص٥٥.
(٢٤) صادق جلال العظيم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ط١، ١٩٦٩، ص٢١٧.
(٢٥) فاضل عباس الحسب، ظاهرة الاغتراب، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢، ص٢١.
(٢٦) ماركيوز (هربرت): العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص٢٥٨ – ٢٨٧ .
(٢٧) ماركيوز (هربرت): الماركسية السوفياتية، ترجمة - جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت، ط ٢، ١٩٧٣،ص٥٦-٥٧.
(٢٨) كال ماركس، رأس المال ،ت: محمد عيتاني، ج١، منشورات مكتبة المعارف - بيروت (د-ت)، ص٤٩.
(٢٩) الحميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، بيروت، ٢٠٠٠، ص٥١٧
(٣٠) كارل ماركس، مخطوطات عام ١٨٤٤، ص١٧، بواسطة: نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل.
(٣١) الحميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص٥١٧.
(٣٢) محمد عبد الشفيع، قضية التصنيع، دار الوحدة، بيوت، ط١، ١٩٨١، ص٧٨-٧٩.
(٣٣) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ج١، ص٣٩.
(٣٤) فاضل عباس الحسب، ظاهرة الاغتراب .
(٣٥) ارنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقا، ت: محمد عيتاني، دار العوده - بيروت، ط١، ،١٩٧٣، ص١٦
(٣٦) محمد عابد الجابري، من اجل رؤية تقدمية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء ،١٩٨٥، ص٧١-٧٢.
(٣٧) الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة النهضة بغداد، ص٣٩١.
(٣٨) محمد جمال باروت، اطياف الحداثة، دار الصداقة حلب، ١٩٩٦، ص١١.
(٣٩) المرجع نفسه، ص١٤.

(٤٠) المرجع السابق، ص١٧.

(٤١) هبر ماس، القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجويوشي، دراسات فلسفية وفكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص١٠٢-١٠٦.

قائمة المصادر والمراجع

١. جورج بليخانوف، تطور النظرية الواحدة إلى التاريخ، ت: محمد مستجير مصطفى، دار الطليعة، بيروت، (د-ت) .

٢. جورج لارين، الايديولجي والهوية الثقافية، ت: فريال حسن ,مكتبة مدبولي , القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.

٣. سربست نبي ،كار ماركس مسألة الدين، مؤسسة قموي للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠٦.

٤. ارنست فيشر، هكذا تكلم ماركس حقاً، دار العودة - بيروت.

٥. محمد عابد الجابري، من اجل رؤية تقدمية، المرجع السابق.

٦. عبد الله العروي، مفهوم الايدولوجيا، المركز الثقافي العربي، ط٧، ٢٠٠٣.

٧. سعيد الغانمي، في عقلانية اللغة التحليل السيميولوجي الاستعارة، م/ الفكر العربي معاصر مركز الإنماء القومي بيروت .

٨. رتشارد شاخت، الاغتراب، ت: كمال يوسف حسين.

٩. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج٢، بيروت .

١٠. ثيوردور او يزمان، تطور الفكر الفلسفي، ت: سمير كرم .

١١. محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ج١، دار انصار الله للطباعة والنشر والتوزيع، النجف الاشرف، ١٤٢٤هـ.

١٢. اينو دوزي، جدلية علم الاجتماع بين الرمز والاشارة، ت: قيس النوري، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد، ١٩٨٨.

١٣. صادق جلال العظيم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت،ط١، ١٩٦٩.

١٤. فاضل عباس الحسب، ظاهرة الاغتراب، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠٠٢.

١٥. كال ماركس، رأس المال، ت: محمد عيتاني، ج١، منشورات مكتبة المعارف - بيروت (د.ت).

١٦. الحميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ،بيروت، ٢٠٠٠.

١٧. نبيهة قاره، الفلسفة والتأويل، دار الطليعة بيروت.

١٨. محمد عبد الشفيع، قضية التصنيع، دار الوحدة، بيوت، ط١، ١٩٨١.

١٩. محمد عابد الجابري، من اجل رؤية تقدمية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ١٩٨٥.

٢٠. علاء طاهر، مدسة فرانكفورت (من هوركهايمر الى هابرماز)، منشورات مركز الانماء القومي بيروت، ط ١، بدون تاريخ.

٢١. هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ت: فاطمة الجويوشي، دراسات فلسفية وفكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥.

22. http://www.marxists.org/arabic/marx/works/1845/feuerbach.htm

٢٣. هربرت ماركيوز: العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

٢٤. .....: الماركسية السوفياتية، ترجمة - جورج طرابيشي، دار الطليعة - بيروت، ط ٢، ١٩٧٣ .

٢٥. .....: العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية)، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠.

٢٦. محمد جمال باروت، اطياف الحداثة،دار الصداقة حلب ،١٩٩٦.