أعداء الدولة

بحث مقدم من متطلبات
الحصول على درجة الدكتوراه في الآداب
من قسم الفلسفة بالزقازيق

مقدم من
عبدالهادي حريميس الهاجري

٢٠١٩

مقدمـــة

تميز القرنين السابع والثامن عشر بأنهما عصر الدولة، وقد وصل فيهما الاهتمام بالدولة إلى حد عبادة الدولة وجدنا هذا واضحاً عند هوبز الذي شبه الدولة بالتنين أو الحيوان الخرافي ذو الألف زراع والذي يستطيع أن يقهر كل ما يقف في مواجهته. والدولة القوية عند هوبز هي الضامن الوحيد لسلامة الحياة الاجتماعية والإنسانية. وقد بلغت فكرة الدولة قمة حضورها عند فريدريك هيجل الذي وجد في الدولة تجلي المطلق أو الله، فالدولة تجسد هذه القوة الرهيبة المقدسة التي يجب على الجميع أن يخضع لها ويستسلم. والأمر الغريب أن أعداء الدولة الذين سنتحدث عنهم في هذا الفصل جاءوا من بين تلاميذ هيجل ولم يأتوا من مصدر آخر فكلهم تقريباً ينتمون إلى المدرسة الهيجلية، سواء تحدثنا عن الماركسيين من أمثال ماركس وأنجلز ولينين أو الفوضويين من أمثال برودون وماكس شتيرنر وباكونين، فكل هؤلاء يناصبون الدولة العداء لأسباب متعددة. ورغم اتفاق كل من الشيوعيين والفوضويين على رفض الدولة، إلا أننا لا نستطيع أن نضعهم جميعاً في سلة واحدة لأن هناك خلافات وصراعات جذرية فيما بينهما، لذلك سنتناول موقف كل من الماركسيين والفوضويين من فكرة الدولة كل بمفرده، مع السعي إلى توضيح أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف فيما بينهما.

الماركسية والدولة:

الانقلاب الماركسي على المثالية الهيجلية:

تذكر "إلينور ماركس" (وهي صغرى بنات كارل ماركس الثلاث) أن أبيها ورفيقه فريدريك إنجلز لم يكونا فقط مجرد زعيميين فكريين للحركة الاشتراكية أو واضعي نظريات في المذهب الاشتراكي، بل هما أيضاً من جنود الصف الأول في النضال العمالي الذي بدأت بوادره في أوائل القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الوقت تبلورت المفاهيم النظرية للاشتراكية وتحولت من مجرد مفاهيم نظرية ووهمية وخيالية إلى مفاهيم عملية ومادية(١). وعلى ذلك فعندما نقول الماركسية، نحن لا نعني كارل ماركس وحده، وإنما نعني أيضاً إنجلز الذي رافقه رحلة الإبداع الفكري، ورحلة النضال السياسي، ومن المهم أن نذكر في بداية تناولنا لموقف الماركسية المعادي للدولة الموقف الانقلابي الذي اتخذه مؤسسا الماركسية من هيجل الأب والأستاذ والمعلم. فرغم الأثر الذي تركه هيجل على فكر تلاميذه ممن ذكرناهم في التقديم لهذا الفصل، إلا أن معظمهم تمرد عليه وانقلب على فكره. فقد كان هيجل مثالياً، أما ماركس وإنجلز فكانا على العكس تماماً ماديان، ولقد كانت المشكلة التي شغلت الفلاسفة عموماً والفلسفة الحديثة على وجه خاص هي علاقة الفكر بالوجود أو العقل بالمادة، أو الروح بالطبيعة(٢).

وتبدأ الفلسفة المادية بالعالم الخارجي، بالمادة والطبيعة والميكانيكا وعلوم الرياضيات، وهي تمثل رد الفعل الأول والأكثر ضراوة ضد التفسير الغيبي للكون. وتصل المادية إلى قوانين الحقيقة من خلال ملاحظة المادة، ثم تفسر العقل انطلاقاً من هذه القوانين المادية

والموضوعية. أما الفلسفة المثالية فتبدأ من الوعي لتنتقل منه إلى المادة، ولكنها في واقع الأمر تجد نفسها عاجزة عن الانتقال منه إلى المادة، وتكتفي بأن تقف داخل العالم الداخلي بما فيه من عقل ونفس وقيم أخلاقية ومعرفة ذاتية دون أن تحقق الهدف الذي كانت تصبو إليه. والمثالية بهذه الصورة هي رد فعل مضاد للتطور المادي للكون، وهي ترد المادة إلى الأفكار والمشاعر والإحساسات الداخلية، ولذلك تنتهي بالضرورة إلى نوع من النزعة الروحية والحيوية[٣].

وقد كان هيجل مثالياً لأنه كان يرى أن التاريخ والفكرة ممتزجان ببعضهما البعض ومرتبطان تطورياً وحركياً في التاريخ، فالفكرة وجدت منذ الأزل بوصفها روح العالم، وفي لحظة معينة تجسدت هذه الفكرة في الطبيعة والثقافة وفي وحدة الوجود بين الله والكون، وعند هذه النقطة يفترق ماركس وإنجلز كلية عن هيجل، فهما يعتقدان على العكس أن القوى المادية هي التي صنعت ومازالت تصنع التاريخ، وقد أوضح ماركس هذا الاختلاف حينما قال:

"إن منهجي الجدلي لا يختلف فحسب عن المنهج الهيجلي، بل إنه نقيضه المباشر فعنده أن عملية حياة العقل الإنساني، أي عملية التفكير والتي يجعل منها موضوعاً مستقلاً تحت عنوان "الفكرة"، هي خالق الواقع الذي لا يعدو أن يكون الشكل الظاهري أو الخارجي لها. أما عندي، على العكس، فإن الفكرة ليست سوي العالم المادي منعكساً في العقل الإنساني ومترجماً في صورة فكرة"[٤].

باختصار يرى هيجل أن الأفكار هي التي تقود العالم، بينما يرى ماركس أن القوى المادية هي وحدها التي تقوده لذلك، فإن هيجل من

وجهة نظر ماركس قد جعل الجدل يقف على رأسه، ويتعين على الماركسية أن تقلب الجدل كي تجعله يقف على قدمين، فتعيد له وجهه الصحيح[٥].

ولا يقف نقد ماركس للمثالية عند الهيجلية فقط، بل إنه يرى أن الماركسية جاءت كفتح جديد وكفلسفة مغايرة ومناقضة لكل الفلسفات السابقة، فإذا كانت الفلسفات السابقة قد حاولت تفسير العالم فقط، فإن الماركسية جاءت كي تغير هذا العالم وتثور عليه. أو كما يقول:

"لقد اقتصر الفلاسفة على تفسير العالم بطرق شتى، ولكن الأمر الأساسي هو تغييره"[٦].

وهنا تكمن أهمية الفلسفة الماركسية باعتبارها ثورة على كل التاريخ الفلسفي، إذ حاولت تجريد الفلسفة من أي نزعة ذاتية أو مثالية تتجاوز عالم الواقع وأقرت بأن الواقع أقوى من الفكر، وأن هذا الواقع لا يتغير لمجرد أن الأفكار تريد ذلك، وبذلك ينفصل ماركس وإنجلز عن هيجل وعن كافة أعضاء مدرسة الهيجليين الشبان من أمثال: "برونوباور" و"فيورباخ" وغيرهم[٧].

إن ارتباط الماركسية بالتفسير المادي جعل المؤرخون يطلقون عليها اسم "المادية التاريخية"، وهي تعني أنها فلسفة تهدف إلى التفسير المادي للتاريخ والمجتمع الإنساني اعتماداً على العوامل والعناصر المادية الموجودة فيه، وبصفة خاصة العوامل الاقتصادية، أي المرتبطة بالإنتاج والتوزيع وأساليب الإنتاج. فإذا كان أنصار الفلسفات المثالية والدينية يرون أن حركة التاريخ وتطور المجتمعات الإنسانية محكومان بقوى

خارقة للطبيعة أو ميتافيزيقية وغيبية مثل الله أو الروح، فإن الماركسية ترى أن رأي تطور أو حركة في التاريخ تكون محكومة بأوضاع الحياة المادية والاقتصادية للمجتمع بصورة رئيسية(٨).

وقد أكد ماركس وإنجلز في معظم مؤلفاتهم على هذا الفهم المادي للتاريخ، فعلى الرغم من أن البشر هم صناع التاريخ، إلا أن الذي يتحكم في تطور حركة التاريخ ليس هو إرادة هؤلاء البشر ورغباتهم وأهوائهم، وإنما الظروف المادية للحياة الاجتماعية والقوانين الموضوعية التي تشكل أساس الحياة المادية ذاتها(٩).

إلا أن التفسير المادي أو الاقتصادي للتاريخ لا يعني أن الأوضاع الاقتصادية هي العامل الوحيد في حركة التاريخ، وإنما يعني فقط أنها العامل الحاسم الأخير الذي يشكل المجتمع، ويعطي للتاريخ وجهته المحددة. وقد قصد إنجلز لهذا المعني عندما قال:

"إنه طبقاً للمفهوم المادي للتاريخ فإن العامل الحاسم النهائي في التاريخ هو الإنتاج، والإنتاج المتزايد في الحياة الواقعية، ولم نذهب، لا ماركس ولا أنا، إلى أكثر من هذا. وعلى ذلك فإنه إذا حرف البعض هذا إلى حد القول بأن العامل الاقتصادي هو العامل الحاسم الوحيد فإنه يحول المعني الذي ذكرناه إلى جملة لا معني لها.. إن الوضع الاقتصادي هو الأساس، لكن مختلف عناصر الهيكل العلوي.. إنما تؤثر بدورها في مجرى الصراع التاريخي، وفي كثير من الأحيان فإنها تعد العوامل الراجحة في تحديد مشكلات هذا الصراع.. وهناك فعل متبادل تمارسه كافة هذه العوامل..."(١٠).

الصراع الطبقي والثورة:

قدم لينين تعريفاً شاملاً للطبقات في كتابه: "بداية عظمى"، فكتب

يقول: "الطبقات هي مجموعات كبيرة من الناس تختلف عن بعضها البعض بالمركز الذي تشغله في نظام تاريخي محدد للإنتاج الاجتماعي... الطبقات هي مجموعات من الناس، تستطيع أحداها الاستحواذ على عمل المجموعة الأخرى نتيجة لاختلاف المراكز التي تحتلها في نظام محدد للاقتصاد الاجتماعي"(١١).

وتعتبر البورجوازية والبروليتاريا هما الطبقتان الأساسيتان في المجتمع الرأسمالي. وتستغل البورجوازية البروليتاريا أبشع استغلال، ومع تطور الرأسمالية يزداد هذا الاستغلال قسوة وضراوة وتزداد كثافة العمل، ويتحول العامل بصورة متزايدة إلى مجرد تابع للآلة. وعادة ما تعاني البروليتاريا على وجه الخصوص من المصاعب الملازمة للرأسمالية مثل الأزمات الاقتصادية والبطالة وحروب السلب والنهب. ولا تستطيع البروليتاريا بالطبع أن تقبل هذا الوضع. إن طبيعة الرأسمالية أنها تسرق من العامل ثمار عمله، ووضع البروليتاريا البائس يحتم عليها محاربة البورجوازية. ومن ثم فإن تاريخ المجتمع الرأسمالي هو تاريخ الصراع بين البروليتاريا والبورجوازية، وهذا الصراع أمر طبيعي باعتباره نتيجة تزايد حدة التناقض بين الطبقتين(١٢).

ورسالة البروليتاريا هي إلغاء الرأسمالية، وبناء مجتمع شيوعي لا طبقي وتمثل البروليتاريا في الماركسية الطبقة الثورية الوحيدة المتماسكة. كانت البورجوازية آبان الثورة الفرنسية طبقة ثورية عندما كانت تحارب الطبقة الإقطاعية من أجل إزاحتها والسيطرة على المجتمع، ولكن بعد أن سيطرت البورجوازية واستولت على السلطة لم تعد هي الطبقة الثورية، وأصبحت طبقة رجعية والآن أصبح هدفها الوحيد هو الإبقاء على

الاستغلال واستمرار الوضع القائم كما هو، ولكن مع تطور الرأسمالية ازداد التفاوت الاجتماعي وتزايدت نسبة الفقراء والمعدمين فغالبية الفلاحيين والحرفيين أصابهم الخراب وانضموا إلى صفوف البروليتاريا. أما طبقة المثقفين (وفقاً للماركسية التقليدية) والتي تشمل المهندسين، الأطباء، المدرسين، العلماء.. وغيرهم فالأغلبية الساحقة منهم تجد نفسها مجبرة على الانحياز للطبقات المستغلة أي التي تمارس الاستغلال والسيطرة.

والبروليتاريا هي الطبقة الثورية الوحيدة المتماسكة، لأنها الطبقة الأكثر تنظيماً، والأكثر قابلية للتطور والنمو، والبروليتاريا أو العمال لا يملكون شيئاً وليس لديهم ما يخافون عليه أو يخسرونه، لذلك تستطيع البروليتاريا في حربها مع الرأسمالية أن تكسب المعركة بما لديها من كثرة عددية ومهارة التنظيم أو تقوض أسس النظام الرأسمالي وتستعيد الثروات المنهوبة، ومن ثم فإنها تنجح طبقاً لمبادئ الماركسية أن تحرر نفسها وتحرر جماهير الشعب الأخرى وتلغي التفاوت الطبقي، وتقضي على النظام الاجتماعي - السياسي الذي كان سبباً في هذا الظلم الفادح[١٣].

وهكذا تراهن الماركسية على الطبقة العاملة بوصفها القوة الثورية المحركة للتاريخ، والقوة الانقلابية التي سيتم من خلالها التغيير الراديكالي أو الجذري للواقع القائم. والبروليتاريا وحدها بحكم دورها الاقتصادي في الإنتاج هي القادرة على أن تقود الجماهير البائسة في نضالها من أجل التحرر[١٤].

ويعرف ماركس البروليتاريا بأنها: "... هذا البؤس الواعي بعذابه الروحي والمادي، ذلك المجرد من إنسانيته، والواعي بهذا التجريد"[١٥].

الثورة الشيوعية ونهاية الدولة:

في جزء من كتاب فريدريك إنجلز "الاشتراكية بين الخيال والعلم" كتب إنجلز "أن رسالة البروليتاريا هي القضاء على الطبقات ودول الطبقات الاجتماعية"، وهو يعني بذلك أن البروليتاريا ما أن تصل إلى زمام السلطة سوف تنهي كل الطبقات، ثم تنهي نفسها كطبقة، وبالنهاية تقضي على وجود الدولة كدولة. فالمجتمعات التي تعاني من التفاوت الطبقي تكون بحاجة إلى دولة لحماية الطبقات المسيطرة والمستغلة بما يتفق مع طبيعة النظام الرأسمالي. وفي هذا المعني يقول إنجلز:

"وحيث إن الدولة وجدت لتمثل المجتمع بأكمله تمثيلاً رسمياً، فتجسيمها عملياً لا يمكن وجوده إلا حينما يقتصر على تمثيل الطبقة التي تفرض نفسها لتمثيل المجتمع بكامله. ولكن حين تصبح حقيقة تمثل المجتمع على اختلاف طبقاته تصبح عندئذ لا ضرورة لوجودها. وحين لا يوجد طبقات تحت الضغط والظلم، وحين لا يوجد صراع من أجل البقاء في فوضي الإنتاج، ينعدم التصادم والإفراط في التناقض الناتج عن تلك الفوضى وعندئذ لا تبقى وظيفة أو حاجة للدولة.

وأول حركة تقوم بها الدولة في سبيل فرض تمثيلها الصحيح لكامل المجتمع - بتأميمها وسائل الإنتاج باسم المجتمع - تكون في نفس الوقت آخر حركة تقوم بها باعتبارها دولة"(١٦).

والوسيلة الوحيدة التي تقرها الماركسية لإلغاء الدولة هي الثورة، وتحدث الثورة عندما يدخل النظام الرأسمالي مرحلة الأزمة الحرجة، فتزداد معاناة البروليتاريا وكل الطبقات الفقيرة، وفي هذه المرحلة لابد من أن تنظم البروليتاريا نفسها في شكل حزب ثوري وتمارس داخل النظام

الرأسمالي دور الهدم والتقويض[١٧].

والثورة التي تقوم بها الطبقة العاملة ثورة عنيفة تتخذ من العنف منهجاً لها ووسيلة من أجل القضاء بالقوة على النظام الرأسمالي القائم، لأن الطبقة الرأسمالية كطبقة مسيطرة سيكون من صالحها استمرار علاقات الإنتاج الرأسمالية التي تمكنهم من استغلال الطبقة العاملة واستنزاف دمائها، ولن يقبلوا على الإطلاق التخلي عن مكانتهم طواعية ولابد من إجبارهم على ذلك والوسيلة الوحيدة التي يقول بها الماركسيون هي الثورة العنيفة. وقد كتب ماركس غداة ثورة ١٨٤٨ في ألمانيا يقول:

"لا توجد سوى وسيلة واحدة لاختصار وتبسيط وتركيز الآلام المميتة لاحتضار المجتمع القديم، وكذلك الآلام الدموية لولادة المجتمع الجديد، وسيلة واحدة، الإرهاب الثوري" [١٨].ويختتم ماركس وإنجلز البيان الشيوعي قائلين: "إن الشيوعيين ليبرأون بأنفسهم عن إخفاء آرائهم ومشروعاتهم، وأنهم ليعلنون بكل وضوح أن أهدافهم لن تتحقق إلا بقلب النظام الاجتماعي الماضي كله قلباً عنيفاً ولتنتفض الطبقات الحاكمة رعباً من فكرة الثورة الشيوعية، إن البروليتاريا ليس لديها ما تخسره سوى أغلالها، لكن أمامها عالماً بأسره لتكسبه، يا عمال العالم اتحدوا"[١٩].

غير أن ماركس يعود ليؤكد على ضرورة وجود مرحلة انتقالية ما بين النظام الرأسمالي والنظام الشيوعي المنتظر، فترة تعقب انهيار الرأسمالية وتمهد لقيام الشيوعية، وقد أطلق ماركس على هذه الفترة اسم المرحلة الأولى للمجتمع الشيوعي، وهذه المرحلة هي ما يطلق عليه غالباً اسم الاشتراكية، وأحياناً يطلق عليها ديكتاتورية البروليتاريا، وتجمع هذه المرحلة كما يذهب "لينين" ما بين الخصائص والمميزات الاجتماعية

والاقتصادية لكل من المجتمعين الرأسمالي والشيوعي، وهي بمثابة صراع بين الرأسمالية المحتضرة والشيوعية الوليدة. أو بعبارة أخرى بين الرأسمالية التي هزمت، ولكنها لم تختفي بعد بصورة كلية، وبين الشيوعية التي ولدت لكنها لم تزل ضعيفة، وفي هذه المرحلة تكون هناك ضرورة لوجود دولة، ولكن في شكل الديكتاتورية الثورية للبروليتاريا. وقد انتهى ماركس إلى هذه النتيجة استناداً إلى أن هدف الثورة هو تصفية البورجوازية بالقوة تمهيداً لإقامة المجتمع الشيوعي اللاطبقى.

أما إنجلز فقد قدم في نقده "لبرنامج جوتا" أوضح تعبير عن ضرورة الدولة في فترة الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية، أي في مرحلة الاشتراكية، وكذلك عن وظيفتها في هذه الفترة. ولما كانت الدولة هي نظام انتقالي مؤقت يستخدم في خدمة الصراع والثورة من أجل إخضاع طبقة ما لخصومها بالقوة، فإنه يكون من العبث أن نتحدث عما يمكن أن نسميه دولة الشعب الحرة. فالبروليتاريا هنا تستخدم الدولة من أجل إخضاع خصومها والقضاء عليهم لا من أجل تحقيق الحرية، وحالما يكون الكلام عن الحرية، فإن الدولة لابد وأن تختفي وتتلاشى(٢٠).

إن نهاية الطبقات، كل الطبقات بما فيها البروليتاريا، يعني نهاية وظيفة الدولة واضمحلالها، وهذا ما يؤكد عليه لينين في كتابه "الدولة والثورة". حيث يذهب إلى أن الدولة هي جهاز لحماية الحكم الطبقي، جهاز للاستبداد والقمع، فهي قوة مغتربة تقف فوق الجميع، فلا يمكن تحرير المجتمع إلا بالقضاء على الطبقات وعلى الدولة معاً(٢١).

ويذكر "لينين" على لسان "إنجلز" أن الدولة جهاز سلطوي قمعي يتحول فيه أقل موظف وأحقر شرطي إلى سلطة تقف فوق المجتمع، سلطة

تفوق سلطة الهيئات الحاكمة في المجتمع العشائري. وعادة ما يتم صياغة قوانين خاصة توفر القداسة والحصانة للعاملين في جهاز الدولة بما يضفي عليهم سلطة رهيبة[٢٢]. "بما أن الدولة قد نشأت من الحاجة لكبح جماح تضاد الطبقات، وبما أنها قد نشأت في الوقت نفسه في خضم الصراع بين هذه الطبقات، فهي كقاعدة عامة دولة الطبقة الأقوى السائدة اقتصادياً، والتي تصبح عن طريق الدولة الطبقية هي السائدة سياسياً أيضاً وبذلك تكتسب وسائل جديدة لقمع واستغلال الطبقة المضطهدة"[٢٣].

ويقوم رهان إنجلز وماركس على فكرة نهاية الدولة على فرضية أن البروليتاريا التي ستستولي بالقوة على سلطة الدولة ستبدأ بتحويل الممتلكات الخاصة إلى الدولة، ومن ثم فإنها ستقضي على كل الفوارق والمتناقضات الطبقية، وبعد أن تصل إلى هذا سوف تقوم بإلغاء نفسها وإلغاء فكرة الدولة نفسها. لماذا؟ لأن الدولة من منظور ماركس وإنجلز قد وجدت دائماً في التاريخ لتكون حامية لطبقة معينة. في العصور القديمة كانت الدولة هي دولة المواطنين الأحرار من ملاك العبيد، وفي القرون الوسطى دولة النبلاء الإقطاعيين، وهي في العصر الراهن دولة البورجوازية. ولكن عندما تصبح الدولة هي الممثل الحقيقي للمجتمع بأسره فإنها تجعل من نفسها شيئاً عديم القيمة ولا لزوم له. فطالما لا توجد طبقة اجتماعية مسيطرة، وطالما لا توجد طبقة أدني وأخرى أعلى، وطالما سيختفي الصراع الطبقي، فلا يتبقى هناك وظيفة للدولة، ولا يتبقى هناك شيء ينبغي قمعه. إن الدولة كما يقول إنجلز "قوة خاصة للقمع"، قوة تستخدمها البورجوازية لقمع البروليتاريا، ثم يتغير الحال فتستخدمها البروليتاريا لقهر البورجوازية، وبعد أن تستولى البروليتاريا على وسائل

وأدوات الإنتاج (مرحلة ديكتاتورية البروليتاريا) تقوم بإلغاء الطبقات، ثم إلغاء نفسها كطبقة وهنا لابد - من وجهة نظر إنجلز - أن تذبل الدولة من تلقاء نفسها وتضمحل(٢٤).

وهنا يثار السؤال: ماذا سيحل محل الدولة المحطمة؟

ويجيب لينين عن هذا السؤال بقوله:

"كانت إجابة ماركس في البيان الشيوعي سنة ١٨٤٧ على هذا السؤال إجابة مجردة، أو على وجه الدقة كانت إجابة تبين المهام لا طرق إنجازها أجاب البيان الشيوعي بأن تحل محل هذه الآلة "البروليتاريا المنظمة في شكل طبقة حاكمة"... لم ينغمس ماركس في الطوباوية وانتظر من خبرة الحركة الجماهيرية أن تجيب على سؤال ما هي الأشكال المعنية التي سيتخذها تنظيم البروليتاريا بوصفها طبقة حاكمة، وكذلك الطريقة المحددة التي سيتلاءم فيها هذا التنظيم مع أتم وأكمل أشكال كسب معركة الديموقراطية(٢٥).

ورغم أن كتاب لينين عن الدولة والثورة يتبني موقفاً واضحاً من فكرة إلغاء الدولة، فإن مفهوم الدولة نفسه في الماركسية يبدو مفهوماً غامضاً، لأن ماركس نفسه كما يذهب "أندرو فينسينت" لم يقدم لنا تفسيراً محدداً فيما يتعلق بما تشمله الدولة، فهل تشمل كل الإدارات والمؤسسات التعليمية والشرطية، والسلطات التنفيذية والفضائية والتشريعية؟ لا يوجد في كتابات ماركس وإنجلز أي إرشاد واضح بشأن هذا الأمر، وكل ما نجده مجرد ملاحظات وإشارات غامضة مثل تلك التي نجدها في موقفهما من "كوميونة باريس" على سبيل المثال. وبشكل عام لا نجد عندهما أي تصور واضح لبعض المفاهيم مثل طبيعة الطبقة ومصيرها، شكل الحكم

البديل، علاقة الطبقة بالدولة... إلخ. ونجد في بعض كتابات ماركس المتأخرة رأياً مغايراً إذ يري أن بلداناً مثل بريطانيا قد لا تحتاج إلى ثورة كي تتحول إلى الاشتراكية وقد نظر كتاب لا حقوق في التراث الماركسي، خاصة من أولئك المتأثرون بإنتاج جراش إلى الدولة على أنها تتمتع باستقلال ذاتي كبير، ومن ثم فقد انتقدوا تلك الرؤية الاقتصادية الفجة التي شكلت نظرية إنجلز بشكل خاص، والتي اعتبرت الدولة مجرد أداة فقط لسيطرة الطبقة الاقتصادية[٢٦].

ورغم هذه التحفظات التي يبديها البعض على غموض فكرة الدولة لدى ماركس وإنجلز، إلا أن الأمر الذي يصعب الشك فيه أن موقف ماركس وإنجلز ولينين من فكرة الدولة كان موقفاً واضحاً وصريحاً، وهو كراهية هذا الدور القمعي الذي تمارسه الدولة من خلال حمايتها للطبقات المسيطرة، وهذا ما جعلهم يجعلون من نهاية الدولة شرطاً ضرورياً للتحرر من الظلم والقهر والطبقية.

وجدير بالذكر أن الاشتراكية ليست مذهباً متجانساً، لأن الاشتراكية ليست هي فقط ماركس وإنجلز ولينين وستالين، فهناك أيضاً الاشتراكية الإصلاحية، أو ما يسمي بالاشتراكية الفابية، وهذه الاشتراكية مثلاً تتخذ موقفاً محايداً تجاه سلطة الدولة. فالاتجاه السائد عند الفابيين هو عدم معاداة الدولة أو عداوتها. على العكس ينظر الفابيون إلى الدولة بوصفها أداة أو جهاز أساسي محايد يمكن أن يستخدم بكفاءة اقتصادية وسياسية، ويحقق الخلاص من خلال أجهزة بيروقراطية مدربة وذات خبرة، ورغم أن اسم الفابية كان مرتبطاً في أوائل القرن العشرين بالحكم المحلي أو البلدي، إلا أننا نجد "سيدني" و"بياتريس ويب" وأتباعهما يحبذون مع هذا السيطرة

النخبوية الممركزة لجهاز الدولة الأبوية المحبة للخير والعدل[٢٧]/

والواقع أن أنصار اشتراكية الدولة الإصلاحية منذ القرن العشرين كما في "حزب العمال البريطاني"، و"الحزب الاشتراكي الفرنسي"، و"حزب العمال الاشتراكي الديموقراطي في ألمانيا"، وأنصار اشتراكية السوق، وبعض الاشتراكيين الأخلاقيين، كل هؤلاء وغيرهم قبلوا تماماً فكرة الدولة، وفكرة الديموقراطية البرلمانية التمثيلية. وقد حققت اشتراكية الدولة الإصلاحية نجاحاً ملحوظاً وملموساً على أرض الواقع[٢٨].

إن المشكلة الواضحة في التراث الاشتراكي بشقيه الراديكالي والإصلاحي إنه لم يقدم لنا صياغة نظرية واضحة أو متماسكة عن الدولة، وبالتالي لا توجد أي صورة اشتراكية متماسكة بشأن أي من الديموقراطية أو الدولة داخل النظرية الاشتراكية، ولم يقدم ماركس وإنجلز رغم إنتاجهما النظري الغزير أي رؤية متماسكة بشأن الدولة، وكل ما يمكن أن تعثر عليه أن نجد الدعم في كتاباتهما حول المناهج والطرق والشروط الملائمة للتغيير الثوري مثل: النضال البروليتاري طويل الأجل، العصيان المدني قصير الأجل، انتظار وصول الرأسمالية الصناعية إلى الدرجة القصوى من التناقض الطبقي، وجود حزب بروليتاري قوى ومنظم وملتزم بتثقيف البروليتاريا وبث الوعي بداخلها، وجود بنية مجالسية منظمة ذاتياً داخل طبقة البروليتاريا ملتزمة بالنضال الفكري والسياسي ضد الهيمنة البورجوازية، الثورة في بلد واحد، الثورة العالمية.. كل هذه الاستراتيجيات وأكثر وجدت الدعم داخل التراث الماركسي الراديكالي[٢٩].

الفوضوية والدولة:

الفوضوية والماركسية: يعود الجدال بين الماركسية والفوضوية إلى سنة ١٨٧٣، حيث نشر ماركس وإنجلز مقالتين ضد اتباع برودون (١٨٠٦-١٨٦٤)، أو كما أطلقا عليهم: "خصوم السلطة". وذلك في نشرة سنوية اشتراكية إيطالية، ولم تنشر المقالتين بالألمانية إلا في سنة ١٩١٣.

بداية يتفق الفوضويون مع ماركس وإنجلز في فكرة إلغاء سلطة الدولة وزوال الطبقات، ولكن نقطة الخلاف تتمركز حول مرحلة "ديكتاتورية البروليتاريا"، إذ يرفض الفوضويون أي سلطة حتى لو كانت سلطة المقهورين، ويعارضون فكرة استخدام البروليتاريا للعنف ضد البورجوازية. ويسخر إنجلز من الفوضويين ومن أفكارهم التي تبدو من وجهة نظره مشوشة، وينتقد برودون وأتباعه الذين يسمون أنفسهم خصوم السلطة، ويوضح الأمر، فيقول خذوا مثلاً أي مصنع أو هيئة للسكك الحديدية أو حتى سفينة في عرض البحر، أليس من الواضح أن عمل أي واحدة من هذه المؤسسات يستحيل بدون نوع من الخضوع، وبالتالي قدر من السلطة والسلطان؟ ويسخر إنجلز من هؤلاء بقوله: "إنهم يظنون أنهم يستطيعون تغيير شيء ما بتغيير أسمه"(٣٠).

الفوضوية لا تقبل أي استمرارية للدولة البورجوازية حتى وإن كانت تحت السيطرة العمالية، حتى وإن كانت مجرد وسيلة لتحقيق العدالة الاجتماعية أو مرحلة انتقالية عابرة. بل لا يعتقد الفوضويون في عمومهم بإمكانية فرض الاشتراكية، ولذلك يجمع الفوضويون على توجيه نقد عنيف لما يسمونه الاشتراكية السلطوية. فمثلاً "ماركس شيتيرنر" (١٨٠٦-١٨٥٦) يقبل بعض أساسيات الشيوعية طالما تمثل بالنسبة

للمضطهدين خطوة أولى نحو استقلالهم الشامل، لكنه يلاحظ أنهم لن يستطيعوا أن يقضوا بهذا نهائياً على اغترابهم، ولن يستطيعوا تحقيق حريتهم وفرديتهم إلا بتجاوز الشيوعية، وعلى ذلك فإن الشيوعية لديه مقبولة كمرحلة ينبغي تجاوزها نحو الفردية[٣١].

إن الشيوعي - من وجهة نظر شتيرنر - لا يتطرق إلى الإنسان العامل فيما وراء العمل، وقت فراغه مثلاً، الشيوعية لا تهتم بالإنسان كفرد بعد أن ينتهي من عمله كمنتج، أنها تتعامل معه بوصفه آلة إنتاج. وشتيرنر يرى أن الخطر في المجتمع الشيوعي يتمثل في أن الملكية المزعومة لأدوات الإنتاج تمنح الدولة سلطات أوسع وأشد مما كانت عليه في المجتمع البورجوازي. وعلى الرغم من أن الشيوعي يهاجم الدولة الحالية، إلا أنه يتطلع إلى إقامة دولته هو، وهذا الوضع يعطل كل نشاط حر. ولا شك أن مقاومة الشيوعي للظلم جديرة بالاعتبار، ولكن الأسوأ هو تلك السلطة التي يضعها النظام الشيوعي الجديد بين أيدي الجموع[٣٢].

برودون أيضاً واحد من أهم أنصار الفوضوية يهاجم بعنف النظام الشيوعي والحكومة الديكتاتورية السلطوية التي تقوم على مبدأ أن الفرد تابع للمجموع يقول برودون:

"إن المفهوم الذي لدى الشيوعي عن سلطة الدولة هو نفسه مفهوم سادته القدماء، بل إنه أقل ليبرالية، كجيش انتزع المدافع من أعدائه، فإن الشيوعية لم تفعل أكثر من أن توجه ضد جيش الملاك مدافعهم. دائماً كان العبد يقلد السيد"[٣٣].

إن الاشتراكيين السلطويين في رأي برودون يدعون إلى الثورة من

أعلى، وهم يؤكدون صراحة أنه بعد أن تنتهي الثورة لابد وأن تبقى الدولة مع زيادة قوتها وسطوتها. إن ما يصنعونه ليس إلا تغيير في الأسماء كما لو أنه يكفي أن تغير الأسماء كي تتغير الأشياء! والواضح أن الأشياء تبقى كما هي وتذهب جهود الحواة أدراج الرياح.

وفي نفس الاتجاه يمضي المفكر "باكونين" (١٨١٤-١٨٧٦) الروسي معلناً كرهه للشيوعية، لأنها تنفي الحرية، ولأننا لا نستطيع تصور حياة إنسانية بدون حرية. ينفي باكونين عن نفسه صفة الشيوعية لأن الشيوعية تركز وتستحوذ على كل قوى المجتمع في الدولة، لأنها تؤدي بالضرورة إلى تركيز الملكية في يد الدولة، بينما يهدف باكونين إلى إلغاء الدولة، والقضاء الجذري على هذا المبدأ المتعلق بالسلطة وبوصاية الدولة[٣٤]، يقول برودون:

"أريد تنظيم المجتمع والملكية العامة من القاعدة إلى القمة عن طريق التشارك الحر، وليس من القمة إلى القاعدة بواسطة أي نوع من أنواع السلطة، هذا هو المعني الذي أقصده حين أعلن أنني جماعي ولست شيوعياً". ويقول أيضاً:

"إن الدولة المزعومة شعبية، لن تكون غير حكومة طغاة على جماهير الشعب، أرستقراطية جديدة محدودة لعلماء إما حقيقة أو زيفاً"[٣٥].

ورغم هذه الخلافات بين الفوضوية والاشتراكية أو الشيوعية، إلا أن هناك أوجه التقاء عديدة فيما بينهما، وهذا ما يؤكده "بيير أنسار"، حيث يذهب إلى أن هدف الثورة ظل واحداً بالنسبة لماركس كما هو الحال بالنسبة لبرودون، وهو: إلغاء الطبقات وزوال سلطة الدولة. أما استخدام

العنف وخلق ديكتاتورية البروليتاريا فلم تكن سوى أدوات مؤقتة في نظر ماركس، وإن لم يحدد بدقة مدة هذه الديكتاتورية، إلا أنه كان يكرر دائماً أن هذه الديكتاتورية ليست مكونة لسلطة دولة ما، بل هي مفوضة لهذه السلطة وأن مصيرها الزوال. وما كان برودون يخشاه هو أن تنقلب هذه الدكتاتورية إلى قوة مناهضة للعمل الثوري(٣٦).

ومما هو جدير بالملاحظة أن يلتقي فكر ماركس وبرودون حول تقييمهما لتلك التجربة الشيوعية التي جرت في فرنسا وأطلق عليها: "كوميونة باريس" وقد حدد ماركس بدقة أن المقصود من الكوميونة لم يكن ثورة سياسية، وإنما بالتأكيد ثورة اجتماعية موجهة ضد جميع أشكال السيطرة الخاصة بالدولة ضد الدولة نفسها بهدف تقويضها. وهذه الثورة يمكن لها أن تحقق في التطبيق ما لم يكف برودون عن تأكيده وتكراره بوصفه هدفاً أولياً يسعى إلى تصفية البني التعسفية القديمة، أي إسقاط الدولة.

إن إدانة برودون للعمل السياسي، ونظريته في الثورة الاقتصادية تتحققان بصورة مجسدة في هذا الشكل الاجتماعي الجديد الذي يحقق فورية فعل تحرير العمل وتنظيمه(٣٧).

إن ما اكتشفه ماركس فعلاً في التطبيق الثوري لدي ثوار كوميونة باريس لم يكن يمت بصلة لمقولة ديكتاتورية البروليتاريا، وإنما على العكس تماماً كان يمضي تجاه الهدف الذي سعى إليه ماركس وبرودون معاً ألا وهو تحطيم سلطة الدولة(٣٨).

هكذا يتبين لنا القرابة الروحية بين الماركسية والفوضوية رغم الهوة

العميقة التي تفصل بينهما. يتفق الطرفان في نقد وكراهية الدولة ويتكاملان عند هذه النقطة، ومع ذلك فإن جهودهما تتناقض فيما يتصل بإعادة تكوين الحياة الاجتماعية والسياسية بعد اضمحلال الدولة.

من زاوية التاريخ تبدو الفوضوية ظاهرة عارضة من ظواهر الاشتراكية، فبعد ما بقيت زمناً، ميزان ثقل ابتلعتها الاشتراكية. ويمكن القول بشيء من التحديد العام أن الفوضوية تقف في المنتصف بين الليبرالية بنزوعها الفردي التحرري، والاشتراكية بنزوعها الجمعي الراديكالي[٣٩].

الفوضوية كنفي للدولة (اللادولة):

كلمة "Anarchy" تعني "لا دولة"، وهي كلمة مركبة من كلمتين يونانيتين هما an و arkhé، وتعني حرفياً غياب الحكومة أو الحكام أو السلطة عموماً. والأمر الأكثر شيوعاً طوال القرن التاسع عشر والعشرين هو استخدام كلمة "State" الدولة بدلاً من كلمة حكومة للإشارة إلى هذه الأيديولوجية، وهذا المعني يخلق غموضاً من شأنه أن يكون مدمراً للفهم إذ من السهل أن ينزلق المصطلح ليصبح مساوياً للفوضى واللانظام واللامعيارية واللامعيارية الكاملة![٤٠].

ويرجع غموض مصطلح الأناركية أو الفوضوية إلى تلك الأسئلة الإشكالية الماثلة في صميم قلب هذا التيار، وعلى سبيل المثال: هل تعني فكرة التخلي عن الدولة بصورة آلية التخلي عن الحكومة؟ هل يرفض الفوضويون أي سلطة أم يميزون بين أنواع متعددة من السلطات؟ هل يوجد تمييز بين السيطرة السلطوية والسلطة الأخلاقية؟ وإذا غابت الدولة والحكومة، فماذا يتبقى من السلطة، هل سيتبقى أي شكل للهوية الجماعية مثل المجتمع؟ هل المجتمع ببساطة مجموعة من الأفراد المتعاقدين أم وحدة عضوية؟ هل يمكن التخلي بسهولة عن تلك المؤسسة المعنوية التي تسمي بالدولة؟[٤١].

وكلمة "أناركية" كلمة حديثة نسبياً دخلت التداول السياسي في وقت متأخر في القرن التاسع عشر على يد "جوزيف برودون" في كتابه "بحث في مبدأ الحق والحكم، ولم يقف برودون عند حد رفع هذا الشعار الملتبس والمستفز بأن "كل ملكية سرقة"، بل إنه يؤكد اعترافه بالفوضى، وهو يعرفها بأنها: "عدم وجود سيد، عاهل. وقبل برودون، كان يتم استخدام

كلمة فوضوية بمعني سيء وسلبي، وحتى "باكونين" لم يستخدم في البداية هذه الكلمة، وفضل عليها تعبير "جماعي" ***Collectivist.*** أيضاً استخدم ماركس كلمة ***Anarchist*** (فوضوي أو لا دولتي) كنوع من السباب، مشيراً ليس فقط إلى الطابع اليوتوبي وغير العملي لهؤلاء، بل أيضاً للإشارة إلى أولئك الأفراد الذين استهدفوا تدمير الأممية. وكان هدف هجومه في أغلب الأحيان منصباً على باكونين رغم أن الأخير تجنب استخدام المصطلح. عموماً فإن الكلمة سارت في طريق متعرج ومعذب في معظم اللقاءات والنقاشات السياسية، ولم يحدث أن استخدمت على نطاق واسع إلا في ثمانينيات القرن التاسع، إذ بدأ استعمالها على نطاق واسع في أوروبا وأمريكا وأصبحت تدل على حركة شاملة وعلى موقف أيديولوجي محدد وواضح(٤٢).

وليست الأناركية المعاصرة مدرسة واحدة، بل أنها مدارس متعددة ومتنوعة، فهناك الأناركيون النقابيون، والأناركيون الشيوعيون، والانتفاضيون أو أنصار العصيان المسلح، والتعاونيون، والفرديون واللائحيون، وليس بين هذه الحركات ما يمكن أن يسمي مفكر عظيم، وبدلاً من ذلك فإنهم يتسمون بلا استثناء باسم نوع من معين من الممارسة أو المبدأ التنظيمي. يحب هؤلاء الأناركيون أن يميزوا أنفسهم بما يفعلونه، وبكيفية تنظيم أنفسهم ليواصلوا رسالتهم ودورهم. ولذلك لم يكن الأناركيون ذوي اهتمام بالمسائل الاستراتيجية أو التنظيرية الفلسفية الواسعة التي شغلت الماركسيين تاريخياً. فعلى سبيل مسألة مثل هل الفلاحون طبقة ثورية محتملة؟ الأناركيون يعتبرون هذا أمراً على الفلاحين أن يقرروه بأنفسهم وطريقة نضالهم. إنهم يميلون أكثر إلى

مناقشة مسائل وإشكاليات مثل: ما هي الطريقة الديموقراطية الصحيحة لإدارة اجتماع، وعند أي نقطة يكف التنظيم عن كونه تمكيناً ويبدأ في سحق الحرية الفردية؟ هل من الضروري أن ندين شخصاً أغتال رئيس دولة؟ أو هل يمكن للاغتيال أن يكون فعلاً أخلاقياً إذا كان يمنع شيئاً رهيباً من الحدوث كالحرب مثلاً؟ وبشكل عام يمكن تمييز الخطاب الفوضوي عن الخطاب الماركسي بما يلي:

- مالت الماركسية لأن تكون خطاباً نظرياً أو تحليلياً عن الاستراتيجية الثورة.
- مالت الأناركية لأن تكون خطاباً أخلاقياً عن الممارسة الثورية[٤٣].

والجدير بالذكر أن الفوضوية ظلت لفترة طويلة من الزمان في حالة ركود، وبدأ الأمر وكأنها هزمت وقضى عليها، ليس ذلك بسبب ما يوحى به أسمها من التباس أو خوف، ولكن لأنها واجهت عملاقين يملكان نظاماً وتنظيماً قوياً هما: الماركسية والرأسمالية، فضلاً عن أنها واجهت تنين هوبز، ونعني بذلك الدولة المفروضة من أعلى بكل قوتها البوليسية والعسكرية، وبكل أدواتها القمعية والسلطوية. ورغم التنوعات الشديدة للأيديولوجية الفوضوية، إلا أن العامل المشترك بينهم جميعاً هو رفض الدولة، يتراوح هذا الرفض بين التطرف عند معظمهم والاعتدال لدى بعضهم، فبرودون وماكس شتيرنر وباكونين يرفضون الدولة بلا استثناء، في حين نجد الأديب الروي "تولستوي" فلا يرفضها بإطلاق، ولكنه كان يحلم أنها ستختفي في زمن قريب لدى الشعوب المتحضرة![٤٤].

يفسر ماكس شتيرنر آليات الدولة في السيطرة على أفرادها بقوله:

"من يملكون يحكمون، لكن الدولة تنتخب خدمها من بين من لا يملكون وتوزع عليهم بتدبير محكم بعض المبالغ (مرتبات، معاشات) ليحكموا باسمها أنها تجعل منهم وكلاء لها".

"الدولة دولة بورجوازية، إنها دولة البورجوازية. إنها لا تمنح حمايتها للإنسان بسبب عمله، وإنما بسبب انقياده (ولاء)، تبعاً لاستعماله الحقوق التي تمنحها له الدولة بامتثاله لإرادتها، بصيغة أخرى، بامتثاله لقوانين الدولة[٤٥].

ويبدي شتيرنر تعاطفاً مع طبقة البروليتاريا بوصفها قوة معادية للدولة، دولة الأغنياء "مملكة البورجوازية". هذه الدولة تحرص على أن يبقى العمل غير مثمن طبقاً لقيمته، وعائد العمل أو المنتج وفق هذه العلاقة العدائية يصبح غنيمة حرب الأثرياء من العدو".

العمال يمتلكون قوة هائلة لو توصلوا وأدركوا أهميتها، فإنه لا شيء يصمد أمامهم. يكفي فقط أن يوقفوا كل عمل، وأن يستحوذوا على كل منتجاتهم، كل ذلك سيساعد حتماً على انهيار الدولة، لماذا لأن "الدولة قائمة على عبودية العمل، ليكن العمل حراً، والدولة تنهار" إن تحرير العمال من عبودية العمل سيقضي على الدولة ويجعلها تنهار[٤٦].

ويتفق باكونين مع شتيرنر في أن تلاشي الدولة سيتم باسم الحرية. وما يفصل فوضوية باكونين عن فوضوية شتيرنر هو فكرة أن المهم ليس فقط حصول الفرد المعزول على حريته، بل تأمين الحرية الفردية للمجتمع كله وممارسة الحرية الشاملة، فحرية الفرد ليست منفصلة عن حرية الجميع. والطغيان على فئة ينتج عنه طغيان على الفئات الأخرى. "لست

إنسانياً وحراً، إلا بمقدار ما أحس بالحرية والإنسانية لدي جميع من يحيطون بي"[٤٧].

لفوضوية باكونين أبعاداً إيجابية واجتماعية تقربها من الاشتراكية في عدة نواحٍ، خاصة في مسألة تقسيم الممتلكات، فإلغاء الدولة يستوجب إلغاء الملكية الخاصة التي هي أساس مشروعية وجود الدولة. على الملكية الجماعية أن تحل محل الملكية الخاصة. ولا يعارض باكونين بقاء الملكية الخاصة لوسائل الاستهلاك، لكنه يفرض على وسائل الإنتاج والأرض وأدوات العمل، وعلى كل رأسمال، أن تصبح ملكية جماعية للمجتمع كله، هذه الجماعية التي ينادي بها باكونين تقترب من الشيوعية انطلاقاً من فوضويته الاجتماعية واشتراكية الدولة. ولكن الفرق بين اشتراكية باكونين والشيوعية يكمن فيما يقوله باكونين: "أريد تنظيم المجتمع والملكية الجماعية أو الاجتماعية من تحت إلى فوق عن طريق الاتفاق الحر، لا من فوق إلى تحت بواسطة أية سلطة كانت[٤٨].

أما برودون فهو أول من استخدم مصطلح الفوضوية كما أشرنا سابقاً ليشير به إلى مجموع أفكاره السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو يحدد مقصوده من هذا المصطلح بالكلمات التالية: "أما بالنسبة للفوضوية.. فلقد أردت بهذه الكلمة أن أشير إلى الحد الأقصى للتقدم الإنساني السياسي، الفوضوية هي، إن كان بإمكاني أن أعبر، على هذا النحو عن شكل من (الحكومة) أو الدستور، الذي فيه الوعي العام والخاص متكون بفضل تطور العلم، والقانون يكفي وحده للحفاظ على النظام ولضمان جميع الحريات، والذي فيه، بالنتيجة، مبدأ السلطة، مؤسسات البوليس، وسائل الردع والقمع والمكتبية والبيروقراطية، الضرائب تتقلص إلى أقصي حد

ممكن، والذي فيه أنماط الملكية والمركزية تحل محلها مؤسسات فيدرالية... ومن الواضح أنه حين تختفي كل أنواع القهر، فإننا نكون في حرية كاملة أو فوضى: القانون الاجتماعي يتحقق من تلقاء نفسه بدون رقابة ولا قيادة وإنما بتلقائية كلية"[٤٩].

إذن الفوضوية على النقيض تماماً مما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى هي ليست غياب النظام، ليست الغوغائية، ليست اللامسؤولية، إنها باختصار الحالة التي يصل إليها المجتمع، وقد تطور حتى أصبح متخلياً عن أي تنظيم خارجي مفروض، إنها الحالة التي تحل فيها الأخلاق محل القانون والبوليس والسجون[٥٠].

إن الفوضوية على هذا النحو السابق تبدو للباحث وكأنها حلم جميل أو يوتوبيا مغرقة في الخيال، فلم يحدث على مدى التاريخ البشري كله أن وجدنا نظاماً أو شكلاً سياسياً قد وصل إلى هذه المرحلة من التخلي التام عن السلطة وعن القهر وعن الردع، ولم يحدث أن تطور أي مجتمع من تلقاء نفسه وبهذه الصورة التي يتحدث بها برودون ورفاقه، ولم يحدث أيضاً أن حلت الأخلاق محل السياسة والقانون!

إن هذا الاستغراق في الخيال الذي تميزت به الحركة الفوضوية جعلها تذوب في التاريخ المتعرج للماركسية، وتبدو وكأنها ظاهرة عارضة من ظواهر الاشتراكية، وما تبقي من الفوضوية تحول إلى تيارات فردية متطرفة خاصة لدى بعض الكتاب في الولايات المتحدة الأمريكية، مثل: "جوشيا وارين"، و"بنجامين تاكر"، و"ألبرت جاي توك"، و"موراي روشارد"، ورغم اختلاف هؤلاء في قضايا كثيرة إلا أنهم جميعاً يرتبطون بتحالف غير مستقر يتمثل في شغفهم بالحرية

الفردية، وتأكيدهم لقيمة الملكية الخاصة، وهذا الجانب الأخير يباعد بينهم وبين آباء الفوضوية الأوائل وخاصة برودون وباكونين وتولستوي.

ورغم كل ما يمكن أن يقال عن الفوضوية، إلا أنها واحدة من التيارات التي فرضت نفسها على واقع القرن التاسع عشر، وامتدت واستمرت في القرن العشرين وظهرت تأثيراتها مع ثورة الشباب ١٩٦٨ وأثرت فكرياً في معظم التيارات الفلسفية خاصة الوجودية ومدرسة فرانكفورت والتيارات النسوية، وعلاوة على ذلك، فقد اعتبر البعض أن معاداة الرأسمالية، ومعاداة العولمة، وحركات ما بعد الحداثة تمثل تطوراً وامتداداً لتلك الأيديولوجية المتشنجة التي ظهرت في القرن التاسع عشر[٥١].

المراجع والمصادر

(١) فريدريك إنجلز: الاشتراكية بين الخيال والعلم، ترجمة يوسف الحوراني، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص ص ٥-٦.

(٢) أحمد جامع: المذاهب الاشتراكية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٩، ص ص ١٥٨-١٥٩.

(٣) المرجع السابق: ص ١٥٩.

(٤) نقلاً عن المرجع السابق: ص ص ١٦٠-١٦١.

(٥) المرجع السابق: ص ١٦١.

(6) ***Karl Marx*: *Theses on Feuerback, Luding Feuerbach, and the end of Classical Philosophy, Progress Publishers, Moscow*, 1969, *P*: 61.**

(٧) أوغست كورنو: أصول الفكر الماركسي، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٨، ص ص ٩٠-٩١.

(٨) أحمد جامع: المرجع المذكور، ص ص ١٧٥-١٧٦.

(٩) ف. كيللي، م. كوفالزون: المادية التاريخية: المادة التاريخية، تعريب أحمد داود، دار الجماهير، دمشق، ١٩٧٠، ص ٣٥.

(١٠) أحمد جامع: المرجع المذكور، ص ص ١٨٩٠-١٩٠.

(١١) ف.ج. أفاناسييف: أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة حمدي عبد الجواد، دار الثقافة الحديثة، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٢٣٥.

(١٢) المرجع السابق: ص ٢٣٩.

(١٣) المرجع السابق: ص ص ٢٣٩-٢٤٠.

(١٤) براماكوف، راتنيكوف: ما هي الطبقات؟ وما هو الصراع الطبقي، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٩، ص ص ١٢٢-١٢٣.

(15) ***Marx*: *The Holy Family*, *or Critique of Critical Critique*, *Foreign Language Publishing House*, *Moscow*,** 1956, ***P***: 52.

(١٦) فريدريك إنجلز: الاشتراكية بين الخيال والعلم، ترجمة يوسف الحوراني، دار مكتبة الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص ص ٨١-٨٢.

(١٧) هربرت ماركيوز: الماركسية السوفياتية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٥، ص ١٨.

(١٨) أحمد جامع: المرجع المذكور، ص ص ٢٦٤-٢٦٥.

(١٩) المرجع السابق: ص ٢٦٤.

(٢٠) المرجع السابق: ص ص ٢٦٦-٢٦٧.
(٢١) لينين: الدولة والثورة. نظرية الماركسية في الدولة ومهمات البروليتاريا في الثورة، ترجمة لطفي فطيم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧٠، ص ص ١٤-١٥.
(٢٢) المرجع السابق: ص ص ١٩-٢٠.
(٢٣) المرجع السابق: ص ٢٠.
(٢٤) المرجع السابق: ص ص٢٤-٢٧.
(٢٥) المرجع السابق: ص ٥٣.
(٢٦) أندرو فينسينت: الأيديولوجيات السياسية الحديثة، الجزء الأول، ترجمة خليل كلفت، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ص ص ٢٢٧-٢٢٩.
(٢٧) المرجع السابق: ص ٢٢٩.
(٢٨) المرجع السابق: ص ص ٢٣٠.
(٢٩) المرجع السابق: ص ص ٢٣٢-٢٣٣.
(٣٠) لينين: المرجع المذكور، ص ص ٧٦-٧٧.
(٣١) رجب بودبوس: الفوضوية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ، ص ٣٤.
(٣٢) المرجع السابق: ص ٣٥.
(٣٣) نقلاً عن المرجع السابق: ص ص ٣٥-٣٦.
(٣٤) المرجع السابق: ص ٣٧.
(٣٥) نقلاً عن المرجع السابق: ص ٣٧، ٤٠.
(٣٦) بيير أنسار : ماركس والفوضوية، الجزء الثالث ماركس مبحث في العلم الاجتماعي لدي سان سيمون وبرودون وماركس، ترجمة ذوقان قرقوط، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ١٦٧.
(٣٧) المرجع السابق: ص ص ١٦٨-١٦٩.
(٣٨) المرجع السابق: ص ١٦٨.
(٣٩) هنري أرفون: الفوضوية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ص ١٥-١٦.
(٤٠) أندرو فينسينت: المرجع المذكور، ص ص ٢٤٧-٢٤٨.
(٤١) المرجع السابق: ص ص ٢٤٨-٢٤٩.
(٤٢) المرجع السابق: ص ص ٢٤٩-٢٥٠.
(٤٣) ديفيد جريبر وسيدني ميلستين: الأناركية والثورة والإنسان، ترجمة أحمد حسان، مصر المحروسة، الطبعة الأولى ٢٠١٩، ص ص ٦٠-٦١.
(٤٤) رجب بودبوس: المرجع المذكور، ص ص ٧-١١.
(٤٥) ماكس شتيرنر: الأوحد وملكيته، ترجمة عبدالعزيز العيادي، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠١٦، ص ص ١٦٤-١٦٥.

(٤٦) المرجع السابق: ص ١٦٦.
(٤٧) نقلاً عن هنري أرفون، ص ص ٥٨-٥٩.
(٤٨) نقلاً عن المرجع السابق: ص ٥٩.
(٤٩) نقلاً عن: رجب بودبوس: المرجع المذكور، ص ص ٢١-٢٢.
(٥٠) المرجع السابق: ص ٢٢.
(٥١) أندرو فينسينت: المرجع المذكور، ص ٢٥٨، ٢٥٧