



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الوادي
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية



أطروحة دكتوراه

مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الطور الثالث (LMD)
الشعبة: العلوم الاجتماعية
التخصص: فلسفة

التنظير الإيتيقي عند روجي غارودي

إعداد الطالبة: نجاح سلام دادة
إشراف: أ.د. سعيدي عبد الفتاح
نوقشت أمام لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د. البار عبد الحفيظ	أستاذ تعليم عالي	جامعة الوادي	رئيساً
أ.د. سعيدي عبد الفتاح	أستاذ تعليم عالي	جامعة الوادي	مشرفاً ومقرراً
د. بديع الزمان حوري	أستاذ محاضر أ	جامعة الوادي	مناقشاً
د. عبد الله الزين	أستاذ محاضر أ	جامعة الوادي	مناقشاً
أ.د. عبد الغاني بوالسكك	أستاذ تعليم عالي	جامعة باتنة 1	مناقشاً
أ.د. الدراجي زروخي	أستاذ تعليم عالي	جامعة مسيلة	مناقشاً

السنة الجامعية: 1447-1448 هـ / 2025-2026 م

الإهداء

إهداء إلى الإنسان الكامل

إلى من يعرف أن الكرامة لا تُبنى إلا على الأخلاق،

وأن السياسة ليست سلطةً، بل وسيلة لخدمة الحق والعدل،

وأن الحرية الحقيقية لا تتحقق إلا بالمسؤولية والوعي،

إلى كل نفس تسعى للكمال، وتجد في الإسلام دينًا كاملاً متكاملًا للحياة،

ينير الطريق للإنسان ليصبح حامل القيم والفضائل،

كما قال الله عز وجل: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا»

[المائدة:3].

أهدي هذا العمل لكل جماعة ولكل فرد، ليكون دعوةً لإشراك فكرهم، ونقدهم، وإبداعهم في بناء

مشروع حضاري جديد،

مشروع يرتكز على الحق والعدل والوعي، ويجعل من كل عمل إنساني خطوة نحو الكمال.

ليكن كل فكرٍ، وكل جهدٍ، وكل فعلٍ في هذا الطريق جزءًا من نهضة الإنسان الكامل،

نهضة ترتقي بالمجتمع، وتنمي الروح، وتحقق التوازن بين العقل والخلق، بين المسؤولية والحرية،

ولتكن هذه النهضة سفينة المنجية من الطوفان إلى بر الأمان ...

وأهدي هذا العمل إلى روح أمي العزيزة، أسكنها الله الفردوس الأعلى، التي غرست في قلبي المحبة

والإنسانية، فلتظل ذكراها نورًا يهدي خطواتي.

أهدي هذا النجاح لوالدي الذي تلاحقني دعواته، ولعائلي الغالية سندي وقوتي، خاصة أختي الكبيرة

التي كانت لي أمًا ثانية بنصائحها وتوجيهها ودعمها، وأختي الصغيرة التي كان كل نجاح لي امتدادًا

لنجاحهما أيضًا. وأيضًا صديقتي جميلة التي كانت دائمًا إلى جانبي في كل الصعاب ..

هذا الإنجاز ثمرة محبتهم وإيمانهم بي.

شكر وتقدير

انطلاقاً من قول رسول الله ﷺ: «من لا يشكر الناس لا يشكر الله»، أتقدم بخالص الشكر والامتنان لكل من كان له أثر في مسيرتي العلمية.

وأخص بالشكر مشرفي الكريم الأستاذ الدكتور سعيد عبد الفتاح، على إشرافه السديد، وتوجيهه القيم، ودعمه المتواصل الذي كان مصدر إلهام وثقة طوال رحلتي العلمية.

كما أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ الدكتور عبد الحفيظ البار، مسؤول تخصص الفلسفة ومشروع الدكتوراه، الذي بفضلله أُتيحت لنا فرصة المشاركة في المسابقة وتحقيق النجاح فيها كأول مسابقة دكتوراه على مستوى الولاية.

وأتوجه بالشكر والتقدير إلى جميع أساتذتي ومعلمي، وكل من تعلمت على يديه حرفاً، لما كان لهم من أثر عميق في تكويني العلمي والإنساني.

ولا يفوتني أن أعبر عن امتناني لكل من ساهم في هذا العمل، ولو بدعوة صادقة، فكان دعمه وتشجيعه جزءاً من هذا الإنجاز.

يقول ابو حيان التوحيدى: « إني رأيت أنه لا يكتب انسان كتابا في يومه الا قال في غده : لو غير هذا لكان احسن ، ولو زيد كذا لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص على جملة البشر»
وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين.

الملخص:

تتقصى هذه الأطروحة بالبحث والتحليل 'التنظير الإيتيقي عند الفيلسوف الفرنسي روجي غارودي'، سعياً للكشف عن المرتكزات الفلسفية التي أقام عليها مشروعه الأخلاقي البديل. تتبعت الدراسة المسار الفكري الروحي لغارودي عبر تحولاته الأيديولوجية الكبرى، بدءاً من المنطلقات المسيحية، مروراً بالرؤية الماركسية النقدية، وصولاً إلى اعتناقه الإسلام كأفق حضاري وإيتيقي شامل.

وقد انصبّ تركيز البحث على تفكيك كيفية صياغة غارودي لنظام أخلاقي (إيتيقا) يواجه مآلات الحداثة الغربية وأزماتها البنيوية، التي أدت بموجب 'المركزية الأوروبية' إلى اختزال الوجود الإنساني في أبعاد مادية واستهلاكية تقنية، مما تسبب في اغتراب الكائن وضياح المعنى. وفي هذا السياق، استعرضت الدراسة تجليات الفكر الأخلاقي عند غارودي في حقول معرفية وتطبيقية شتى؛ أبرزها دور الفن في الكشف عن 'المقدس' واللامرئي، واستراتيجيات الحوار بين الحضارات كضرورة وجودية لا مجرد ترف فكري، وذلك بحثاً عن 'القيم المشتركة' التي توطد دعائم الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية.

كما توغلت الأطروحة في تحليل المواقف العملية لغارودي تجاه القضايا الراهنة، مقدمة قراءة نقدية لرؤيته حول العولمة، التحديات البيئية، والمسألة الفلسطينية باعتبارها اختباراً أخلاقياً للضمير العالمي. وقد انتهت الدراسة إلى إبراز 'الإيتيقا الغارودية' كأداة نضالية وديناميكية لتحقيق التحرر الإنساني، وبناء نموذج حضاري مستقبلي يتجاوز الصدام نحو التضامن، ويستبدل الهيمنة بالحوار، مؤكدةً على راهنية فكره في ظل التخبط القيمي الذي يشهده العالم المعاصر.

الكلمات المفتاحية: روجيه غارودي، الإنسان، الأخلاق، الحوار الحضاري، القيم، المركزية الغربية، التحرر.

Abstract:

This thesis investigates and analyzes 'Ethical Theorizing in the Thought of the French Philosopher Roger Garaudy,' seeking to uncover the philosophical foundations upon which he constructed his alternative ethical project. The study traces Garaudy's intellectual and spiritual trajectory through his major ideological shifts, beginning with Christian premises, moving through a critical Marxist vision, and culminating in his embrace of Islam as a comprehensive civilizational and ethical horizon.

The research focuses on deconstructing Garaudy's formulation of an ethical system (Ethic) that confronts the consequences of Western modernity and its structural crises. These crises, driven by 'Eurocentrism,' have reduced human existence to material and consumerist technical dimensions, leading to ontological alienation and the loss of meaning. Within this context, the study examines the manifestations of Garaudy's ethical thought across various cognitive and practical fields; most notably the role of art in revealing the 'Sacred' and the invisible, and the strategies of inter-civilizational dialogue as an existential necessity rather than an intellectual luxury, in pursuit of 'shared values' that consolidate the pillars of human dignity and social justice.

Furthermore, the thesis delves into an analysis of Garaudy's practical stances toward contemporary issues, providing a critical reading of his perspectives on globalization, environmental challenges, and the Palestinian cause as an ethical litmus test for the global conscience. The study concludes by highlighting 'Garaudy's Ethic' as a dynamic, emancipatory tool for achieving human liberation and building a future civilizational model that transcends conflict in favor of solidarity, replacing hegemony with dialogue, while emphasizing the relevance of his thought amidst the value disorientation characterizing the contemporary world.

Keywords: Roger Garaudy, The Human, Ethics, Civilizational Dialogue, Values, Eurocentrism, Liberation.

مقدمة

منذ نشأة الفلسفة الغربية، شغل موضوع الأخلاق حيزًا مركزيًا في تساؤلات الفلاسفة حول المعايير التي يجب أن تحكم سلوك الإنسان وتوجهاته في العالم. ومع مرور العصور، برزت العديد من التصورات الفلسفية حول الأخلاق، تراوحت بين العقلانية، المادية، والفكر المثالي. إلا أن القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين شهدا تحولات فلسفية واجتماعية جذرية، أسهمت في تعميق أزمة أخلاقية كانت تستدعي إعادة النظر في المبادئ الأخلاقية التي حكمت الفكر الغربي منذ عصر التنوير.

شهدت هذه الفترة تحولات عميقة في طبيعة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، نتيجة الثورة الصناعية وما صاحبها من تغييرات في أساليب الإنتاج والحياة اليومية. بدأت القيم التقليدية تنحصر أمام تصورات حديثة تقدم الإنسان بوصفه كائنًا عقليًا، موجهًا نحو تحقيق المنافع الفردية. في هذا السياق، برزت تيارات فلسفية مادية وبرغماتية، مثل الفلسفة الليبرالية والاشتراكية، التي أعادت تفسير الأخلاق وفق منطق مرتبط بالمنفعة الاقتصادية والتقدم الصناعي. ونتيجة لذلك، بدأ الإنسان يُختزل أحيانًا إلى كائن اقتصادي، مع تراجع البعد الروحي والأخلاقي الذي يُعتبر أساسًا للوجود البشري، أسفرت هذه التحولات عما يمكن تسميته بـ "أزمة الحداثة"، إذ شهدت الرؤية التقليدية تشويهًا وفقدانًا لمرجعيات مشتركة توحد الوعي الجماعي بالإنسانية.

مع بداية القرن العشرين، شهدت الفلسفة الغربية مزيدًا من الاستقطاب بين الفلسفات المادية، التي ترى في الفرد محض كائن عقلي ذو مصالح اقتصادية، وبين التيارات النقدية والفكرية التي بدأت تعيد النظر في مفهوم الإنسان، محاولة استعادة أبعاده الإنسانية المفقودة، في هذا السياق، برز روجيه جارودي كمفكر نقدي يسعى إلى إعادة بناء الأخلاق في إطار مشروع حضاري شامل، بعيدًا عن القيود المادية التي أفرزتها الحداثة والتكنولوجيات المتقدمة. من خلال نقده العميق لمجتمع ما بعد الحداثة، الذي يراه مجتمعًا يختزل الإنسان إلى مجرد وحدة استهلاكية، يقترح جارودي أبعادًا أخلاقية تعكس التزامًا بالكرامة الإنسانية والعدالة، وتؤكد رفض الحتمية المادية للرأسمالية. كما يشدد على ضرورة إعادة الروح إلى العلاقات الإنسانية عبر بناء قيم إنسانية كونية تتجاوز الحدود الثقافية والإيديولوجية.

يشكل فكر جارودي الأخلاقي دعوة لفهم الأخلاق في سياق التفاعلات الاجتماعية والسياسية، حيث لا يمكن الفصل بين القيم الأخلاقية والواقع المعيش. ومن ثم، يقدم مشروعًا يرتكز على قيم العدالة الاجتماعية، الكرامة الإنسانية، والمساواة، مع نقد حاد لنظام العولمة الذي يعمق الفوارق الطبقيّة ويحوّل الإنسان أحيانًا إلى مجرد "رقم" في اقتصاد السوق. الأخلاق عند جارودي ليست مفاهيم ثابتة جامدة، بل

أبعاد ديناميكية تتفاعل مع الزمان والمكان، وتُحكمها العلاقات الإنسانية التي تتجاوز كل تقسيمات قسرية، سواء كانت دينية أو ثقافية أو سياسية.

لا تقتصر فلسفة جارودي الأخلاقية على نقد الحداثة الغربية فحسب، بل تسعى أيضًا إلى بلورة أخلاقيات عالمية قابلة للتطبيق تعيد الإنسان إلى قلب المشروع الاجتماعي والسياسي. من خلال رؤيته، يدمج جارودي بين الفكر المادي والروحاني الديني، وبين العدالة الاقتصادية والكرامة الإنسانية، مؤكدًا أن الأخلاق لا يمكن تأسيسها في معزل عن التحديات المعاصرة التي تفرضها العولمة والصراعات الاقتصادية والسياسية.

الاشكالية:

هذه التحولات أدت إلى ما يمكن تسميته بـ"الأزمة الأخلاقية في الحداثة"، في هذا السياق، يبرز الاشكال المركزي:

إلى أي حد تسهم الرؤية الأخلاقية عند روجيه جارودي في إعادة بناء الأخلاق الإنسانية في مواجهة الأزمة الأخلاقية المعاصرة التي فرضتها العولمة والعقلانية المادية، وكيف تشكل هذه الرؤية، في سياق تحولات فكره بين الماركسية والانفتاح على الإسلام، أداة نقدية لمواجهة المركزية الغربية وإعادة تأسيس أفق بديل قائم على القيم الأخلاقية وكرامة الإنسان والتضامن بين الشعوب، وما أبعادها وإمكاناتها وحدودها في تفسير الفعل الإنساني ومسؤولية الإنسان داخل فضاءات التعددية الثقافية وفي إطار مشروعه للحوار بين الحضارات؟

أهمية البحث:

يكتسب موضوع هذه الأطروحة أهميته من كونه يسلط الضوء على بعد أخلاقي محوري في فكر روجيه جارودي، لم تحظَ بالدراسة المنهجية الكافية في الأبحاث السابقة. فمشروع جارودي الفكري والحضاري، رغم اهتمامه بالقضايا الاجتماعية والسياسية، يركز في جوهره على إعادة تأسيس الأخلاق الإنسانية كمرجعية مركزية للفعل الإنساني، وهو ما يميزه عن معظم الدراسات السابقة التي ركزت غالبًا على أبعاده الحضارية أو النقدية للحداثة، دون التطرق إلى المبادئ والقيم الأخلاقية التي تشكل صميم رؤيته.

تتبع أهمية هذا البحث من عدة مستويات متكاملة:

• الأهمية العلمية

تسعى الدراسة إلى سد فجوة معرفية واضحة تتمثل في غياب التحليل المنهجي للبعد الأخلاقي في فكر جارودي. ومن خلال هذا التحليل، يمكن فهم كيف يتحول مفهوم الأخلاق من منظومة نظرية ثابتة إلى أداة تفاعلية تدخل في التحليل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وتصبح جزءاً لا يتجزأ من تقييم الواقع المعاصر.

يتيح هذا البحث إمكانية تقديم نموذج فكري شامل يربط بين القيم الإنسانية الأساسية ومتطلبات الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المتغير، مما يسهم في إثراء الفهم المعاصر للأخلاق كأداة تحليلية حية، وليس كمجرد مبادئ جامدة.

• الأهمية العملية

يوفر البحث إطاراً لفهم كيفية توظيف البعد الأخلاقي في الممارسة العملية والسياسات الاجتماعية والثقافية والتعليمية، بما يعزز العدالة الاجتماعية، حماية كرامة الإنسان، وتطوير التضامن بين الأفراد والمجتمعات. كما يتيح البحث استنتاج أدوات عملية للتعامل مع التحديات الأخلاقية المعاصرة، مثل تأثير العولمة الاقتصادية والثقافية على القيم الإنسانية، وتحويل الأخلاق إلى مرجعية توجه السياسات العامة والممارسات اليومية بطريقة متسقة مع المبادئ الإنسانية الجوهرية.

• الأهمية الحضارية والفكرية

يسلط البحث الضوء على قدرة الفكر الأخلاقي عند جارودي على تعزيز الحوار بين الحضارات والثقافات، من خلال تقديم نموذج أخلاقي كوني يتجاوز التفوق الثقافي الأحادي، ويؤسس لتعددية أخلاقية تحترم التنوع الثقافي والديني، وتربط بين العدالة، الكرامة، والمساواة.

كما يوضح كيف يمكن للأخلاق أن تصبح أداة فاعلة لفهم التحديات الحضارية المعاصرة، بما في ذلك الفقر، الظلم الاجتماعي، التفاوت الاقتصادي، والصراعات الثقافية، وربط هذه التحديات بالقيم الإنسانية الجوهرية، وهو ما يبرز الدور الحيوي للأخلاق في توجيه الفعل الإنساني والاجتماعي والسياسي.

من ثم، فإن دراسة الأبعاد الأخلاقية في فكر جارودي ليست مجرد إضافة معرفية أو تحليل نظري، بل هي ضرورة أكاديمية ومشروع بحثي شامل يسعى إلى إعادة الأخلاق إلى قلب الفعل الإنساني والاجتماعي والسياسي، وتقديم رؤية متكاملة تربط بين المبادئ الإنسانية الأساسية ومتطلبات الواقع المتغير، بين الفلسفة

والتطبيق، وبين القيم الإنسانية والتحديات المعاصرة، بما يجعل الأخلاق أداة ديناميكية للتفكير النقدي والتحليل الحضاري والاجتماعي.

أهداف البحث:

تهدف هذه الأطروحة إلى استكشاف الأبعاد الأخلاقية في مشروع روجيه جارودي الحضاري وفهم دورها في تشكيل الفعل الإنساني والمجتمعي ضمن سياق معقد يتفاعل فيه الإنسان مع التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والفنية. كما تسعى الأطروحة إلى وضع هذه الأبعاد في حوار نقدي مع الدراسات المقابلة، سواء تلك التي ناقشت مشروع جارودي مباشرة، أو التي تناولت المركزية الغربية وأحادية القيم، بهدف إبراز خصوصية مشروعه الأخلاقي وديناميكيته في مواجهة الواقع المعاصر.

وتتمثل أهداف البحث في:

- تحليل الأبعاد الأخلاقية لمشروع جارودي الحضاري: مع التركيز على المبادئ والقيم الأساسية التي توجه الفعل الإنساني في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والفنية، وتوضح كيف تشكل هذه القيم شبكة مترابطة لإعادة بناء مرجعية أخلاقية كونية.
- فهم الأخلاق كأداة ديناميكية للتفاعل مع الواقع المعاصر: بحيث لا تُرى كمجموعة من المبادئ الجامدة، بل كإطار تحليلي يمكن من خلاله تفسير التحديات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والفنية، وتوجيه الممارسات الإنسانية وفق قيم العدالة والكرامة والتضامن.
- اكتشاف الإمكانيات التطبيقية للبُعد الأخلاقي في مشروع جارودي الحضاري: بهدف تحديد كيف يمكن استخدام رؤيته الأخلاقية كمرجعية لإرشاد السياسات والممارسات في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والفنية.
- تقييم المشروع الأخلاقي لجارودي في ضوء النقد المقارن: يسعى هذا الهدف إلى تقدير قوة وحدود الأبعاد الأخلاقية في مشروع جارودي الحضاري، من خلال وضعه في حوار نقدي مع الدراسات المقابلة والنقدية، بهدف إبراز مدى قدرة مشروعه على تقديم نموذج أخلاقي عالمي متكامل وديناميكي قادر على مواجهة التحديات المعاصرة في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية والفنية، لأخلاق إلى أداة فاعلة للتفاعل مع الواقع المعاصر وإعادة بناء القيم الإنسانية.

صعوبات البحث:

واجهنا في هذه الأطروحة عدة صعوبات منهجية وفكرية تتعلق بطبيعة مشروع روجيه جارودي وطريقة تقديمه للأبعاد الأخلاقية، أهمها:

- غياب نظرية أخلاقية متكاملة: فالأبعاد الأخلاقية عند جارودي لا تشكل منظومة مستقلة، بل توجد متفرقة ومتداخلة ضمن موضوعات أخرى، تشمل نقد المركزية الغربية، الفلسفات المعاصرة، الأساطير المؤسسة للفكر الغربي، المشروع الحضاري، والتأملات التاريخية والاجتماعية والثقافية، مما يجعل استخلاص القيم الأخلاقية الأساسية عملية معقدة تتطلب دقة وتحليلاً منهجياً.
 - تعدد التحولات الفكرية: مرّ جارودي بتجارب فكرية متنوعة شملت الماركسية، المسيحية، والإسلام، وقد انعكس ذلك على رؤيته الأخلاقية، وجعلها متشابكة ومتأثرة بسياقات فكرية متعددة، وهو ما يستدعي تتبع آثار هذه التحولات في جميع كتبه وتحليل تأثيرها على الأبعاد الأخلاقية.
 - تجذر التحولات الفكرية السابقة: حتى بعد اعتناقه الإسلام، بقيت آثار التحولات الفكرية السابقة متجذرة في رؤيته، مما يزيد من تعقيد بناء تصور أخلاقي متماسك ويستوجب قراءة شاملة لجميع النصوص لفهم استمرارية هذه العناصر في مشروعه الحضاري.
 - صعوبة المصادر: تمثل دراسة أبعاد مشروع روجيه جارودي الأخلاقية تحدياً خاصاً بسبب تعدد لغات المصادر وضرورة الترجمة الدقيقة والمختصة، إذ تتطلب نقل النصوص بما يحافظ على الدقة الفلسفية والأخلاقية للمصطلحات والدلالات الدقيقة، دون المساس بالمعنى الأصلي للكتابات.
- إضافة إلى ذلك، تتسم المصادر بـ التشعب والتنوع، إذ تتوزع الأبعاد الأخلاقية على عدد كبير من الكتب والمقالات، وغالباً ما تظهر ضمن نقاشات فلسفية، نقدية، تاريخية، دينية، فنية واجتماعية، ما يجعل عملية انتقاء النصوص ذات الصلة بالأخلاق وتحليلها عملية دقيقة ومعقدة تتطلب منهجية صارمة وربطها بسياق المشروع الحضاري الكامل.
- وبالتالي، فإن هذه الصعوبة تفرض على الباحث توظيف قراءة دقيقة متعددة المستويات، تراعي تداخل الموضوعات والتغيرات الفكرية المتعددة، لضمان بناء تصور أخلاقي متكامل وديناميكي لمشروع جارودي.
- المناهج المعتمدة:**
- تستند هذه الأطروحة إلى مقارنة منهجية متعددة المستويات تهدف إلى فهم الأبعاد الأخلاقية في مشروع روجيه جارودي الحضاري واستكشاف ديناميكيتها ضمن السياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والدينية والفنية المعاصرة. وتأتي هذه المقاربة انسجاماً مع طبيعة مشروع جارودي الذي لا يقدم منظومة أخلاقية مستقلة، بل يطرح إشارات أخلاقية متفرقة ضمن نقاشاته الفلسفية، النقدية، التاريخية والحضارية، ما يتطلب اعتماد مجموعة من المناهج التكميلية المتسلسلة والمنطقية.

وتتمثل المناهج المعتمدة كما يلي:

- **المنهج الأركيولوجي:** يُستخدم في البداية لتفكيك البنى الفكرية الأساسية التي أسست لرؤيته الأخلاقية، وفهم التحولات الفكرية والتاريخية والفلسفية التي تركت آثارها على مشروعه، مما يوفر إطاراً بنيوياً لفهم الأبعاد الأخلاقية في نصوصه المتفرقة.
 - **المنهج التحليلي:** بعد بناء الإطار البنيوي، يُوظف لتحليل النصوص والأفكار، وكشف العلاقات المنطقية بين المبادئ والقيم الأخلاقية المختلفة، مع توضيح كيفية تداخلها ضمن مشروعه الحضاري الشامل.
 - **المنهج التأويلي:** يُستخدم لاستنباط الدلالات العميقة للأبعاد الأخلاقية، خاصة في الموضوعات التاريخية والدينية والفنية، وفهم كيفية تفاعل هذه القيم مع التحولات الاجتماعية والسياسية والثقافية المعاصرة.
 - **المنهج المقارن:** بعد تحليل واستنباط المعاني، يُوظف لمقارنة أبعاد مشروع جارودي مع الدراسات المقابلة والنقدية، بهدف تحديد خصوصيته الفلسفية والأخلاقية واستيعاب التحديات الفكرية التي واجهها مشروعه.
 - **المنهج النقدي:** يُستخدم في المرحلة الأخيرة لتقويم نقاط القوة والحدود في الأبعاد الأخلاقية، وربطها بسياقات المشروع الحضاري، وضمان تحليل متوازن ودقيق يعكس قوة وديناميكية مشروعه الأخلاقي.
- تعمل هذه المناهج بتكامل وتوازي لمواجهة التحديات الأساسية للبحث، بما في ذلك تشتت النصوص، تعدد الموضوعات، التحولات الفكرية، وتداخل السياقات التاريخية والفلسفية والدينية والفنية. ويتيح هذا التكامل إعادة بناء رؤية أخلاقية متكاملة وديناميكية لمشروع جارودي الحضاري، وفهم أثرها على الواقع المعاصر عبر مستويات متعددة.
- واتساقاً مع طبيعة المناهج المعتمدة وتكاملها في استنتاج أبعاد مشروع روجيه جارودي، انتظمت هذه الدراسة ضمن خطة منهجية تستهدف الإحاطة بالبنية الفكرية والأخلاقية للمشروع في تدرّجه التاريخي وتجلياته الحضارية. وعلى هذا الأساس، انقسم البحث إلى بابين رئيسيين؛ حُصص الباب الأول لتحليل التكوين الفكري والفلسفي والأخلاقي عند جارودي، من خلال تتبع مساره الحياتي وتحولاته الأيديولوجية، واستجلاء علاقته بالفلسفات الفرنسية المعاصرة، فضلاً عن تفكيك الإشكاليات التي أثارها علاقة الماركسية بالأخلاق في بنائه النظري.

أما الباب الثاني، فقد خُصص لدراسة الأبعاد النقدية والحضارية للأخلاق في فكر جارودي، عبر تحليل نقده للمركزية الغربية وتداعياتها القيمية، واستكشاف تجليات الفكر الأخلاقي في تجارب التحرر المعاصرة، وبحث جدلية الفن والأخلاق في سياق الحوار بين الحضارات، وصولاً إلى تقويم أبرز التفاعلات النقدية والتأثيرات الفكرية التي أثارها مشروعه، واستشراف آفاقه في ترسيخ الوعي الحضاري والحوار الإنساني. وقد استندت هذه الدراسة إلى مجموعة من المصادر الأساسية لمؤلفات روجيه جارودي، التي تشكل الإطار المرجعي الرئيس لفهم أبعاد مشروعه الفكري والفلسفي والأخلاقي. ومن أبرز هذه المصادر أعماله حول الماركسية في القرن العشرين وقراءته لتطور الفكر الماركسي، وكتبه التي تناولت مفهوم الإنسان والوجود: نظرات حول الإنسان، إضافة إلى مؤلفاته في الحوار بين الحضارات ومواضيع الدين والقيم مثل الإسلام دين المستقبل، وعود الإسلام، ولماذا أسلمت؟، والتي تستعرض رحلته الفكرية والروحية. كما يبرز كتبه حول قضية فلسطين الذي يقدّم قراءة نقدية لقضايا الصراع والعدالة في الفكر المعاصر، إضافة إلى أعماله النقدية الكبرى مثل الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، كيف صنعنا القرن العشرين، Appel aux vivants، التي تمثل محطات أساسية في مساره الفكري.

وقد شكّلت هذه المصادر مرجعاً غنياً يسمح باستجلاء التحولات الفكرية والأخلاقية في مشروعه، كما تساعد في فهم التفاعلات النقدية بين الماركسية والدين والإنسان، بما يدعم التحليل النقدي ويثري تقييمنا لإسهاماته في الفكر المعاصر والحوار بين الثقافات.

محتوى الدراسة:

تم تقسيم هذه الدراسة إلى بابين رئيسيين، يسبقهما مقدمة وتتبعهما خاتمة بنتائج تفصيلية؛ حيث خُصص الباب الأول لبحث 'التكوين الفكري والفلسفي والأخلاقي في مشروع روجيه غارودي'، وفيه تم تتبع مساره الحياتي عبر تحولاته الأيديولوجية من المسيحية إلى الماركسية ثم الإسلام، مع تحليل نقدي لعلاقته بالفلسفات الفرنسية المعاصرة (الفيثومينولوجيا، الوجودية، والشخصانية)، وكيفية صياغته لمفاهيم التحرر والاغتراب والمسؤولية الأخلاقية ضمن الرؤية الماركسية.

أما الباب الثاني، فقد جاء بعنوان 'النقد الحضاري وتطبيقات الأخلاق والحوار بين الحضارات'، وفيه ركزت الدراسة على الجانب التطبيقي والنقدي لغارودي؛ بدءاً بتفكيك أزمت المركزية الغربية وهيمنة العقل الأداتي، مروراً ببحث جدلية الفن والأخلاق في الثقافات اللاغربية (الشرقية، الأفريقية، والإسلامية) كجسور للحوار الحضاري. كما استعرض هذا الباب تجليات الفكر الأخلاقي في تجارب التحرر العالمية (غاندي، باولو فريري، والنموذج الصيني)، وصولاً إلى موقفه من القضية الفلسطينية. واختتمت الدراسة بفصل تحليلي

حول التلقي العربي لفكر غارودي وأثر أطروحاته في الفكر المعاصر، متبوعاً بأهم النتائج التي توصل إليها البحث.

الباب الأول:

التكوين الفكري والفلسفي والأخلاقي في مشروع

روجيه جارودي

الفصل الأول:

المسار الحياتي والفكري لروجيه جارودي بين
التحولات الأيديولوجية والرؤية الفلسفية

تمهيد:

حين نتأمل في المسار الفكري لرجاء جارودي، نجد أنّ ما يميّزه ليس فقط تنقله بين محطات أيديولوجية ودينية متعددة، بل البعد الأخلاقي العميق الذي وجّه تلك التحولات. فقد وُلد في بيئة فرنسية متأرجحة بين الإلحاد والتدين، وهو ما جعله منذ نشأته الأولى يعيش توترًا بين عقل يسعى إلى النقد والتحليل، وروح تتوق إلى المعنى والقيمة. وفي خضم هذه الثنائية، اختطّ لنفسه طريقًا بدأ بالماركسية، حيث وجد في العدالة الاجتماعية نصيرًا للفقراء والمستضعفين، ثم اتجه إلى البروتستانتية باحثًا عن بعد روحي يكمل الالتزام الاجتماعي.

غير أنّ قلقه الفلسفي لم يتوقف عند هذا الحد؛ إذ حملته مؤلفاته إلى الدعوة لحوار حضاري يقوم على احترام الآخر ونبذ العنف، باعتباره الطريق الأخلاقي الأسمى لبناء إنسانية مشتركة. وفي نهاية المطاف، وجد في الإسلام الإطار الذي يجمع بين العقل والروح، وبين العدالة والرحمة، وبين المسؤولية الفردية والالتزام الجماعي، فكان تحوّله إليه تعبيرًا عن اكتمال رحلته الأخلاقية قبل أن يكون مجرد انتقال ديني.

وهكذا، فإنّ دراسة نشأة جارودي وبيئته الفكرية وتحولاته عبر مؤلفاته، تثير أسئلة محورية:

إلى أي مدى يمكن قراءة تحولات جارودي الفكرية والدينية بوصفها مسارًا أخلاقيًا يتجاوز مجرد الانتماء العقائدي نحو بحث متواصل عن قيم العدالة والكرامة الإنسانية؟ وهل يشكّل اعتناقه للإسلام غاية هذا المسار باعتباره الأفق الذي يحقّق التوازن بين العقل والروح، أم أنّه بداية لانفتاح جديد على مسؤولية أخلاقية أشمل، تتجه نحو الإنسان والآخر والإنسانية جمعاء؟

المبحث الأول: المولد والبيئة التي نشأ فيها روجيه جارودي

1 - اسمه:

اسمه قبل اسلامه "روجيه جان شارل جارودي " Roger Garaudy، وتسمى بعد اسلامه بـ: " رجاء جارودي".

ولد في السابع عشر من شهر يوليو عام 1913 م، في مدينة مرسيليا الفرنسية، لأسرة ملحدة لا تنتمي الى دين، ثم اعتنق البروتستانتية* ¹.

2 - حياة جارودي بالتواريخ:

- 1913: ولد في مرسيليا،
- 1933: انضم إلى الحزب الشيوعي الفرنسي،
- 1936: حصل على شهادة في الفلسفة،
- 1939: تم استدعاؤه، وفاز بميدالية الصليب الحربي للقتال في السوم،
- 1941: اعتقلته حكومة فيشي واحتجزته في الجزائر،
- 1943: أطلق سراحه، وأصبح محرراً لإذاعة المقاومة التي مقرها الجزائر، واستقال للعمل في صحيفة ليبرتي الشيوعية،
- 1945: انتخب في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي ونائبا عن الدائرة الانتخابية الجنوبية الفرنسية،
- 1956: نائب عن دائرة في مقاطعة السين،
- 1959: انتخب عضواً في مجلس الشيوخ عن دائرة باريس،
- 1968: عارض الغزو السوفييتي لتشيكوسلوفاكيا،
- 1970: طُرد من الحزب الشيوعي الفرنسي،
- 1982: اعتنق الإسلام،
- 1995: نشر كتاب "الأساطير المؤسسة لإسرائيل الحديثة"،
- 1998: أدين بإنكار الجرائم ضد الإنسانية والتحريض على الكراهية العنصرية،

¹ أحمد بن عبد الرحمان القاضي، روجيه غارودي وموقفه من الإسلام، مركز الفكر الغربي، الرياض، ط1، 2016، ص 15.
*(ذكر مؤلف كتاب روجيه جارودي أنه اعتنق البروتستانتية ص 5 ولكن ما أملاه هو في وثيقة اسلامه عن دينه السابق يفيد أنه نصراني كاثوليكي، مجلة الأمة العدد 29 ص 68)

- 2012: توفي جارودي في شينيفير في وادي المارن شرق باريس.

تم استدعاؤه عندما غزت ألمانيا فرنسا في عام 1939، وقا تل في معركة السوم ثم عاد إلى منطقة تارن في جنوب فرنسا، حيث ألقى القبض عليه وأرسل إلى معسكر اعتقال في الجزائر بعد هزيمة فرنسا على يد الجيش الألماني.

وفي الجزائر انضم إلى المقاومة ضد نظام المارشال فيليب بيتان العميل وأصبح عضواً في الهيئة القيادية للحزب الشيوعي الفرنسي، اللجنة المركزية، بعد التحرير في عام 1945. بعد الحرب خدم نائباً شيعياً في الجمعية الوطنية ثم في مجلس الشيوخ، وأصبح واحداً من أبرز المثقفين في الحزب.

كما قام بتدريس الفلسفة في جامعة كليرمون فيران، حيث اختلف مع فيلسوف ناشط آخر، ميشيل فوكو، مما دفعه إلى طلب النقل إلى بواتيه.

وقد جاء انفصاله عن الحزب بعد غزو تشيكوسلوفاكيا في عام 1968، والذي انتقده كما فعل عدد من أعضاء الحزب الآخرين، مما أدى إلى ارتباطه بمجموعات إلى يسار الحزب وطرده في عام 1970 م. تحول في البداية إلى الكاثوليكية، ثم أصبح مسلماً في عام 1982م.

وفي عام 1982، قادته معاداته الشديدة للصهيونية إلى مقارنة الصهيونية بالنازية، ففي تسعينيات القرن العشرين، نشر كتاب "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية"، الذي زعم فيه، من بين عدد من الادعاءات المثيرة للجدل الأخرى، أن هتلر هو من أمر بترحيل اليهود وليس إبادةهم، وأن التيفوس، وليس غرف الغاز، هو المسؤول عن وفاة اليهود في معسكرات الاعتقال النازية.

بعد احتجاجات في الصحافة، تمت محاكمة جارودي بموجب القوانين الفرنسية الصارمة ضد التحريض على الكراهية العنصرية وإنكار الجرائم ضد الإنسانية، وأدين في عام 1998. وقد استأنف الحكم على كل المستويات الممكنة، لكنه خسر في كل مرة، حيث جاء الحكم النهائي من المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان مؤكداً أنه حصل على محاكمة عادلة.

توفي غارودي في شينيفير في وادي المارن شرق باريس Chennevières-sur-Marne، عن عمر ناهز 98 عامًا.¹

¹Tony Cross, From French resistance to Holocaust denial – Roger Garaudy dies at 98, RFI, 15 June 2012. Available at: <https://www.rfi.fr/en/africa/20120615-french-resistance-holocaust-denial-roger-garaudy-dies-98> Accessed January 2024.

3 - البيئة التي نشأ فيها:

نشأ في أوروبا وبالتحديد فرنسا التي تعتبر ثاني أكبر امبراطورية استعمارية في العالم -آنذاك - بعد بريطانيا، وتعتبر الى حد كبير من البلاد الغنية، اذا تحتفظ باحتياطي كبير من الذهب، كما أنها متوازنة اقتصاديا، بمعنى أنها زراعية وصناعية، أما الحالة الدينية فقد كان رجال الدين يتمتعون بالجاه والثروة، ويحتكرون موارد الكنيسة التي تمتلك خمس أراضي فرنسا، وكلها معفاة من الضرائب.¹

4 - أما من الناحية الخلقية:

فقد شهدت أوروبا خلال هذه الفترة فوضى أخلاقية، وتمييزا عنصريا، وتدهورا أسريا، وانتشار الجرائم، وانعداما للقيم، اذا كان الاتجاه السائد في أوروبا هو التخلي عن العقيدة والقيم، - سوى القيم المادية - التي كانت تعدّ الفرد للحزب، أو للإنتاج والوطن، أما من الناحية الفكرية فهي بيئة جاهلية بكل تصوراتها وسوق رائجة لكل نحلة ومذهب، من كل ما يتصوره الانسان، وما لا يتصوره مما هو مناخ فكر آسن غلبت عليه العلمانية، وأرهقه المادية، ينتقل بين الشك والوهم.²

وفي أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وبداية القرن التاسع عشر الميلادي وبعد انزواء الكنيسة عن التصرف في الحياة العامة .

ظهرت الى الوجود آثار الاتجاه الماركسي الشيوعي والراسمالي، وبلغت الماركسية أوجها في فرنسا عام 1953 م، اذا كانت تعد كتابات " ماركس " على أنها هدى يكاد يرقى الى مرتبة القداسة عندهم .
لقد احدثت الثورة بمنطق الأحداث تدريجيا، دولة علمانية منفصلة عن الكنيسة محل دولة الحق الإلهي ووحدة العرش، وفي بادئ الأمر حل نظام العبادة العام المفضل محل نظام عبادة الدولة، وفي أول الأمر اكتفت الجمعية بالتسامح البسيط الذي أعلنته المادة 10 من اعلان حقوق الانسان، ولكنها في 13 افريل 1790م رفضت المحافظة على الكاثوليكية كدين الدولة معتبرة بأنها: « لم تستطع ولن تستطيع ان تكون لها أية سلطة تمارسها على الضمائر وعلى الآراء الدينية ».

ولم يعترف دستور الاكليروس المدني الذي جرى تبنيه في 12 جويلية 1790 م بقصد العبادة العامة على الكاثوليك. وبقيت الأحوال المدنية والتعليم والخدمة العامة في ايدي الكنيسة ولكن الانشقاق الذي نتج عن الدستور المدني شكل عاملا قويا في التطور: فالصراع ضد الكهنة والعداء المتزايد ضد الكهنة الدستوريين

¹ أنظر عبد العزيز نوار وعبد المجيد نعنعي، التاريخ المعاصر: أوروبا من الثورة الفرنسية الى الحرب العالمية الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1973 م، ص 409-411. أيضا خليل مراد وجاسم حسن، ودراسات التاريخ الحديث المعاصر، نشر جامعة الموصل، ص 135-138 .

² محمد بن عبد الله السحيم، مسلمو اهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، دار الفرقان، الرياض، 1994، ص 347، 348.

أضرا بالكنيسة ثم بالديانة نفسها¹. وبعد 10 أوت 1792 م تقدمت علمنة الدولة تقدماً حاسماً وفي 18 أوت أزلت الجمعية التشريعية الجمعيات الدينية المختصة بالتعليم والخدمة العامة معتبرة أن « دولة حرة حقاً لا يمكن أن تتحمل أية جمعية ذات صفة اعتبارية »، ووضعت أملاك المستشفيات والمي�اتم والمعاهد والجامعات برسم البيع، لقد تعلمن التعليم، وقد كان قرار أوت نفسه يمنع لبس الثوب الديني باستثناء خدام العبادة أثناء ممارسة وظائفهم، وفي 26 أوت فرضوا على الرافضين أن يخرجوا من المملكة خلال 15 يوماً تحت طائلة الترحيل إلى الفويان وعلى الأخص في 20 سبتمبر علمنت الجمعية التشريعية الأحوال الشخصية التي أوكل أمرها إلى البلديات وفي اليوم نفسه أقرت الجمعية أن: « الزواج ليس سوى عقد مدني » وأن « حرية الطلاق تنجم عن الحرية الفردية التي تفقد بالتعهد المبرم ».

لقد نجم فصل الكنيسة عن الدولة عن مضاعفات الحرب الأهلية وإزالة المسيحية، وقد ترتب نظام فصل الكنيسة عن الدولة بدقة بقرار 3 فانتوز من السنة الثالثة*

الجمهورية لا تدفع أي أجر لعبادة، والقانون لا يعترف بأي خادم ويمنع كل مظهر وكل إشارة خارجية، وفي 30 ماي 1795 م أجاز المؤتمر الوطني مع ذلك حرية استعمال المباني الدينية التي لم تحول، ولكن لكل العبادات بالتساوي، ولكن قرار 29 سبتمبر 1795 م نظم بقانون كل هذه الإجراءات وفرض على خدام العبادة قسم: « الخضوع والطاعة لقوانين الجمهورية ».

ومارست حكومة الإدارة علمانية محاربة ففرضت التقويم الجمهوري في سائر أعمال الحياة العامة بقرارها المؤرخ في 3 أفريل 1798 م، في هذه المرحلة كان تقلص نفوذ الكنيسة الكاثوليكية وتراجع تأثيرها امراً لا يمكن إنكاره، وتميزت هذه المرحلة بشقاء اكليروس مجزأ سيء التنظيم، بسبب تخلف الممارسة الدينية وتقدم الالحاد في صفوف الشعب .

لذلك يبدو أن ما يفسر سرعة إعادة توطيد الدين بأيام القنصلية، إنما هو الحاجة إلى الاستقرار الاجتماعي وتعلق أكثر الأمة بالديانة، ولكن بونابرت، وقد فهم الدين وسيلة الخضوع الاجتماعي والكنيسة أداة للحكم، رفض على الكاثوليكية مرتبة دين الدولة، ولو أنه اعترف بها دين أكثر الفرنسيين، فقد أخضع

¹ ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، تر: جورج كوسي، مطبعة منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1989، ص 564-565-566 - 567 -

* فانتوز من السنة الثالثة أي 21 فيفري 1795 م (حسب التحويل إلى الميلادي). تشير إلى التقويم الجمهوري الفرنسي (Calendrier républicain français) الذي استُخدم بعد الثورة الفرنسية (1793-1805). فانتوز (Ventôse) هو الشهر السادس، واسمه مأخوذ من كلمة vent (الريح). يمتد تقريباً من 20/19 فبراير إلى 21/20 مارس في التقويم الميلادي.

الكنيسة للدولة خضوعاً ضيقاً بواسطة القوانين العضوية وزال فصل الكنيسة عن الدولة مدة قرن ولكن الدولة استمرت علمانية.¹

ثمة حركة لها أهمية مباشرة تفوق مدرستي فورييه وسان سيمون، وإن تكن وثيقة الصلة بأفكار الأخير، لا وهي الاشتراكية التي غدت لأول مرة أثناء ثورة 1848 م تمثل قوة كبرى بين شعوب أوروبا، ولقد تغير مدلولها كثيراً، منذ ذلك التاريخ بتأثر "كارل ماركس" خاصة، وكان داعيتها الأولى في فرنسا في تلك الحقبة "لوي بلان" وهو كاتب غزير الإنتاج في الشؤون السياسية والاقتصادية وقد كتب يصف بعاطفة قوية أحوال الطبقات الصناعية في باريس وغيرها من الجهات مطالباً الدولة أن تجعل علاج أحوالهم شغلها الشاغل، وكانت له في هذا المضمار مشروعات عديدة اتسمت بالكثير من الغموض والعاطفة، وفي رأيه أن تاريخ البشرية يكشف عن ثلاث مراحل:

مرحلة السلطة في السياسة والدين، تليها مرحلة الفردية متمثلة في الثورة البروتستانتية وفي الكتاب من طراز مونتاني وأخيراً سيأتي عصر التأخي والزمالة. وقد كان بلوغ ذلك العصر هدفاً كافحت من أجله البشرية في كافة العصور، ثم بلغ الكفاح ذروته في الثورة الفرنسية الكبرى بشعار « الحرية والائخاء والمساواة»، فغدت المهمة الماثلة أمام البشرية هي تنظيم الحياة على أساس من التأخي والزمالة.

كان "لوي بلان" واثقاً من النصر، لأنه كان يؤمن بأن الطبيعة البشرية خيرة في جوهرها وأن الانتقال إلى المرحلة الأخيرة سيتم بسهولة ودون إراقة الدماء، فكل ما يلزم هو: « تزويد العمال بالمال وإقامة الورش التعاونية، فيأتي النجاح حتماً » وهكذا كانت نظريته تتسم بشيء من الخيال ولكن برنامجه كان عريضاً شاملاً تضمن خططا لكل جانب من جوانب الحياة والحكم. على أن الرأي العام تعلق بجانب واحد فقط وهو حق العمل فباتت عبارة: «سنعمل ونحيا أو نموت ونحارب» شعاراً للذين كانوا يعتبرون أنفسهم أتباعه، ولقد عين عضواً في الحكومة المؤقتة وأعلن عن عزم الحكومة على توفير عمل للجميع، بالرغم من آرائه لم تكن تروق للكثير من زملائه ويأملون أن تفشل خطته، وفي ذلك بذلوا قصارى جهدهم .

وقد انشأ "اللجنة الحكومية للعمال" وعهد أن يبحث عن كافة المسائل المتعلقة برفاهيتهم.²

والآن يحق لنا أن نتساءل عن فشل مشروع القومية أهو راجع إلى خطأ المشروع ذاته أم إلى تأييد زملاء بلان الفاتر له بل خيانتهم الفعلية ؟ ان الاشتراكيين الحداثيين مجمعون على رفضهم لفكرة توفير العمل

¹ تاريخ الثورة الفرنسية، تأليف ألبر سوبول، ترجمة جورج كوسي، مطبعة منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1989، ص 564-567.

² هارلد تيميرلي وأ. ج جرانت، أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، تر: بهاء فهمي، نشر مؤسسة سجل العرب، د ت، ص 335.

للعاطلين ما لم يكن من المستطاع جعله عملا مفيدا مجزيا حقا ولقد كان فشل مشروع لوي بلان أمرا محتوما على أي حال، فان فرصة الحصول على عمل ثابت بأجر طيب قد جذبت هذه الورش كل ذوي الأعمال العارضة في باريس، ولم تلبث ان اجتذبت أيضا أعداد هائلة من الأقاليم، ففي ظرف شهرين ارتفع عدد الذين يتقاضون منها أجرا ولم يعد من المستطاع توفير عمل يزيد عن يومين بالاسبوع، فكان العاطلون ينالون في سائر الأيام منحة (سميت منحة البطالة *Salaire D'inactivité*) قدرها فرنك واحد لليوم ، لقد سار المشروع في اتجاه مغاير تماما لما يتصوره بلان، اذ أنه كان يأمل في أن يوفر بواسطة الاعانة الحكومية عملا حقيقيا منتجا في ورشا عادية، أما المشروع الذي طبق فكان فاشلا من جميع النواحي الاقتصادية والأخلاقية.¹

التعليم كذلك كانت السيطرة عليه كانت ممكنة وحدثت فعلا عن طريق وزير التعليم العام الذي كان يتصرف وفقا لمات تمليه عليه مصلحة الحكومة وتحقيقا لتلك السيطرة وضع أساتذة الجامعة تحت اشراف الوزير المباشر وصدرت اليهم الأوامر بمراعاة حسن الهدام والامتناع عن اطلاق لحاهم « كي تزول اخر بقايا الفوضى ». وتقرر منع تدريس التاريخ والفلسفة في مدارس المعلمين التي يتلقى فيها المعلمون تدريبهم، على أن المدارس بأنواعها قد وضعت تحت رقابة دقيقة لصالح الحكومة، كما اخضعت الصحف للاشراف والمراقبة الصارمة فلم يكن من المستطاع اصدار صحيفة دون الحصول على اذن سابق من الحكومة وفرضت على الصحف ضريبة باهضة، وكان من الميسور إيقاف الصحف أو تعطيلها، اذا ما خالفت رغبة الحكومة في كتاباتها، ولم تتح لنشر الكتب حرية أكبر .

فماذا كان رأي فرنسا في هذا كله ؟ لم يفلح نابليون قط في كسب المدن الكبرى الى جانبه، فما برحت باريس تضمر له، رغم كل ما فعله لمبانيها وتجارها، خصومة مريرة، بيد أن الأقاليم ظلت تكن له الود دائما، لا يمكن أن نفسر التأييد الذي كان يلقيه في شتى استفتاءاته لا بانه امارة من امارات هذا الود، وقد ذهب بعض كبار المؤرخين الى أنه كان يوفق في تثبيت حكمه لو أنه استطاع المحافظة على السلام، غير أن تاريخ فرنسا لا يشجعنا على الاعتقاد بإمكان استمرار أي عهد لا يشبع الرغبة في المجد، أو يهمل الحرية، أو ينكر حرية الرأي.²

¹ المرجع نفسه، 337 .

² هاردل تمبرلي وأ. ج جرانت، أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، تر: بهاء فهمي، نشر مؤسسة سجل العرب، د ت، ص 350، 351.

ثم شهدت أوروبا خلال القرن حربين عالميتين، إذ أعلنت الحرب العالمية الأولى عام 1914 م ووضعت أوزارها عام 1919 م وخرجت منها فرنسا منتصرة ضمن دول الوفاق، واشتعلن نار الحرب العالمية الثانية عام 1939 م وأعلنت فرنسا استسلامها لألمانيا بعد سنة من بدء الحرب ثم تحول الموقف لصالح الحلفاء عام 1942 م حتى انتهت الحرب عام 1945 م، وبعد هذا التطاحن انقسم العالم الى كتلتين تحاول كل منهما التفوق على الأخرى ومنذ ذلك التاريخ سلمت أوروبا من الحروب فيما بينها، لكنها ظلت تعيش في ظل الأسلحة النووية التي يحتمل أن تحدث كارثة بشرية في أي لحظة، ولكن هذه الفترة تعتبر فيها أوروبا مستقرة نسبياً وآمنة من شبح الحرب.¹ هذا الاستقرار والامن النسبي مكن لفرنسا أن تبني ما هدمته الحرب أون تصبح من الدول العظمى باعتبار المقاييس المادية، ولا تزال على ماهي عليه من تخل عن القيم، وإعلان للعلمانية، وتهتك في الأخلاق وفساد في التصور.²

5 - مصنفاته:

تعددت وتنوعت نتيجة لتحوله الفكري، وصراعه مع نفسه ومجتمعه ومع الأفكار والفلسفات المحيطة به وصدرت أكثر من ثمانين ترجمة لبعض مؤلفاته، وهذه المؤلفات هي³:

- الإسلام دين المستقبل.
- فلسطين أرض الرسالات الإلهية.
- وعود الإسلام.
- مبشرات الإسلام، أو الإسلام يسكن حضارتنا.
- الإسلام هو الحل الوحيد.
- ميثاق إشبيلية.
- المساجد مرآة الإسلام.
- مستقبل الإسلام في الغرب.
- إسرائيل القضية.

¹ أنظر: من الحرب والمجتمع في أوروبا 1870-1970 تأليف براين بوند، ترجمة سمير عبد الرحيم الجلي، نشر دار المأمون للترجمة بغداد 1988 ص 221 .

و التيارات السياسية المعاصرة تأليف عبد الحميد البطريق نشر دار النهضة العربية بيروت ط 1، 1974، ص 345-428 .
والتاريخ الأوروبي الحديث والمعاصر تأليف جلال يحيى نشر المكتب الجامعي، الإسكندرية، 1983، ص 351-437 .

² محمد بن عبد الله السحيم، المرجع السابق، ص 349 .

³ المرجع نفسه، ص 345، 346 .

- ملف إسرائيل دراسة للصهيونية السياسية.
- اسهام الحضارة العربية التأريخي في الحضارة العالمية.
- رقص الحياة.
- كلام رجل مشروع أمل.
- بيوجرافيا القرن العشرين: وصيتي الفلسفية.
- من اللعنة الكنسية الى الحوار، ماركسي يخاطب المجمع الكنسي.
- نظرات حول الانسان.
- ماركسية القرن العشرين.
- منعطف الاشتراكية الكبير.
- في سبيل حوار الحضارات.
- نداء الى الاحياء.

المبحث الثاني: المرحلة المسيحية وتشكل البدايات الروحية

1 - البداية:

بدأ مسيرته الكبرى نحو الحقيقة من الصفر، إذ كان والداه كافرين: «ليس بسبب ارتباطهما بالشيوعية، أو أي مذهب آخر، ولكنهما كانا من الأجيال التقليدية».

2- مرحلة المسيحية البروتستانية:

على الرغم من الحاد والديه فقد اعتنق البروتستانية في عام 1927 م مع نذر انفجار الأزمة العالمية الكبرى في عام 1930م.

وقد اعتنق المسيحية لكي يعطي لحياته معنى - كما سينكر ذلك لاحقاً - في وقت كان يعتقد الجميع فيه أننا نعيش نهاية العالم من شدة الأزمة في أوروبا، وقد كان حينذاك لا يزال طالبا فلم يكن في مقدوره أبداً أن يعرف في هذه السن المبكرة شيئاً حقيقياً عن الإسلام. ان جارودي سينتقد ذلك في وقت لاحق في معرض اعتراضه على برامج التربية القومية الرسمية، وسيقول: «أخذ مثلاً على ذلك من نفسي، فانا البارز في الفلسفة، اجتزت امتحاناتي دون أن اعرف كلمة واحدة من فلاسفة الهند والصين والإسلام».

معنى ذلك، أنه من الناحية الموضوعية البحتة لم يكن ممكناً للطالب روجيه جارودي الباحث عن معنى لحياته في مثل هذه السن إلا أن يعتنق المسيحية ديناً.

وفي هذه المرحلة من تطوره الفكري، حمل صليبه يركز بمبادئ المسيحية من أجل أخوة تأخذ على عاتقها ترديد قول الانجيل: «لا تدينوا أحداً، لأنكم بالدينونة التي تدينون بها تدانون، وبالمكيال الذي تكيلون به يكال لكم».

وقد استمر في هذا الاتجاه غير قليل من عمره الفكري، حتى عثر على ما رآه - آنذاك - الأسلوب الأمثل في مواجهة أزمت الحياة الكثيرة المتلاحقة، أعني الفكر اليساري، وبدأ نضاله من موقع جديد.

3 - مرحلة الاشتراكية: مرحلة الماركسية

في عام 1933 م انضم الى الحزب الشيوعي الفرنسي وإذا كان جارودي مسيحياً، ثم اعتنق الماركسية، فإن هذا لا يعني أنه كان ملحداً في يوم من الأيام، حتى عندما كان عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفرنسي في عام 1933م، فقد كان في الوقت نفسه رئيس الشبان البروتستانت، وانتسب للحزب الشيوعي كمسيحي.

في تلك الفترة كانت الشيوعية تقدم في نظر الأوروبيين الحل الوحيد الذي يطرح بديلاً للخروج من أزمة الرأسمالية، كما أنه كان أفضل جبهة تقاوم هتلر والنازية في هذه الفترة، وفي فرنسا على سبيل المثال

كان معظم المشتغلين بالكتابة والفنون وأساتذة الجامعات، وحائزي جائزة نوبل، إما أعضاء في الحزب الشيوعي أو أصدقاء للشيوعيين، وذلك بسبب الحالة السيئة التي نشأت عن أزمة الرأسمالية وتيار المقاومة لنازية هتلر.

رأى جارودي في الماركسية الأسلوب الأمثل لمعالجة المشكلات الإنسانية المستعصية، بأسلوب علمي واقعي، يأخذ على عاتقه مهم تحقيق مصالح الجماهير، هذه الفئة الأكثر اتساعاً والأعرض انتشاراً في صفوف الإنسانية جمعاء. وقد جاهر بدعوته قائلاً: « المادية الديالكتيكية تتيح لنا استبعاد كل ما يشكل عقبة في طريق البحث، ويجعله عقيماً. وهي أداة العمل لا غنى عنها لكل عالم يهتم بأن لا تتضرب خصوبة فكره أو بحثه، بسبب أي وهم مسبق، مضاد للعلم».¹

في هذه المرحلة كان تبني جارودي للمقولات الماركسية واضحاً سواء في أطروحتي الدكتوراه التي نالها.

وسنعرض لأفكاره في هذه المرحلة معتمدين أساساً على كتابه: " النظرية المادية في المعرفة ":
فقد تضمن هذا الكتاب الموضوعات التي عالجها بشكل أو بآخر أساتذة الفلسفة المادية: من "كارل ماركس" و"فريدريك أنجلز"، إلى "لينين" وستالين " و"ماوتسي تونغ".
كما تعرض للفلسفة المثالية بمختلف ألوانها مظهراً أدلة عديدة على أوجه القصور البادية فيها وبالمثل حاول دحض المادية الفيزيولوجية، والمادية الميكانيكية.

وبحث الحركة في الطبيعة قبل الحياة وشرح القوانين العامة للحركة، وأبرز من وجهة نظر المادية الجدلية - كيف تم الانتقال من المادة العضوية إلى المادة الحية، فأوضح أصل الحياة ونشوء الأجناس والدور الإيجابي الذي لعبته نظرية داروين في التطور وأعمال ليبينسكايا والداروينية الخلاقة لميتشورين وليسكو، ثم بحث الإحساس وتشكل المنعكسات، فأبرز المجلوب الهام لبافلوف في هذا المجال، والانتقال من الإحساس إلى الفكر موضحاً دور تآلف الجهاز العضوي مع الوسط الخارجي، وتباين الإنسان عن الحيوان شارحاً دور النطق والعمل في هذا التباين .

وفي إطار دراسة الدرجة العقلية للمعرفة يشرح جارودي الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة وشكل تنمية الفكر العلمي، ويفنّد تفسيرات اينشتاين وغيره من الفيزيائيين.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ترجمة محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن لطبع والنشر والتوزيع، القاهرة 1986، ص16.

وأخيرا يبرز دور الممارسة العملية التاريخية للإنسانية في تحديد نظرية المعرفة، هذه الممارسة التي تشمل بالإضافة الى الفاعلية المنتجة، الصراع الطبقي والعمل السياسي، والتجربة العلمية والعمل الفني، ويوضح المغزى الطبقي لكل نظرية للمعرفة كما يوضح محاولة الطبقة التي أدانها التاريخ بتزوير الواقع وطمس الحقيقة لتخليد ذكرها.¹

• ماهي المادية:

يؤكد جارودي أن الفلسفة المادية أمينة كل الأمانة لما تقول به العلوم حيث تقرر: ان حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة. باعتبار أن المادة هي ماهو موجود خارج روحي وخارج كل روح والتي لا تحتاج لأية روح لكي توجد. ان المادة هي بالتالي الواقع الأول وليست احساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه. يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذا تاما الى العالم والى قوانينه وهذه التقارير الثلاث تمثل القاعدة المادية لنظرية المعرفة.

• ماهي النظرية المادية في المعرفة؟

من وجهة نظر جارودي هي التي تشرح منشأ الكر انطلاقا من حركة المادة، ودراسة تطورها من أشكال الانعكاس الأكثر بدائية حتى المعرفة العلمية. ويجب على النظرية المادية في المعرفة والاتفاق مع علوم الطبيعة التي تدلنا على ان المادة غير العضوية قد سبقت ظهور الكائنات الحية على الأرض، وأن الإحساس ثم الفكر لم يكن أن يولد الا بدرجات جد مرتفعة مع تطور الجهاز العصبي أن تشير الى كبريات مراحل هذا التكوين. والنظرية المادية الديالكتيكية في المعرفة هي أيضا مرة واحدة، وبلا انفصام تاريخ ومنطق، لكن ليس بالمعنى الهيجلي. فليس ثمة - كما نعلمنا العلوم - مادة بلا حركة. الواقع ينمو، والمعرفة التي تلد من الواقع تعكسه، وتنمو مثله، وتصير عنصرا فاعلا في نموه، الفكر لا يخلق موضوعه، بل يعكس ويحول الواقع الموضوعي اذ يكشف قوانين تنميته. ان مهمة نظرية المعرفة هي استخلاص منطق هذا التاريخ، الذي هو تاريخ الموضوع وانعكاسه الفاعل، وإظهار هوية التاريخ والمنطق: فالتاريخ هو المنطق الملموس.²

• ما قبل تاريخ الوعي: الحركة في الطبيعة قبل الحياة:

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق ، ص17.

² المصدر نفسه، ص18.

يقرر جارودي أن الطبيعة بكاملها، من حبة الرمل إلى الشمس، ومن دودة الأرض إلى الإنسان، يخضع لحركة وتبدل دون هوادة إلى سيالة متواصلة، إلى موت وولادة أزليين.

فالخاصية الأولى والأهم للمادة، هي الحركة كما كتب ماركس إنجلز، منذ المؤلفات الأولى - لا كحركة ميكانيكية ورياضية فحسب، بل كميل وروح حية، وتوتر، أو حسب تعبير جاكوب بوهم - ك "تعذيب" للمادة.

والطبيعة تشكل بكاملها من النجم إلى الذرة، كلا ومجموعا من الوقائع المترابطة فحركة أصغر جزء من النظام تتضمن بالضرورة حركة الكل، وكذلك جمود أصغر جزء يجمد الكل، والواقعة ذاتها أن جميع الأجسام تجد نفسها في حالة عمل متبادل، تتضمن أن يفعل بعضها في البعض الآخر، وهذا العمل المتبادل هو بالضبط الحركة.

ويستنتج جارودي من ذلك خمس نتائج أساسية:

- الحركة ليست انتقالا ميكانيكيا بسيطا، انها التبدل بصورة عامة.
- فالحركة ليست انتقالا بسيطا في المكان، انها كل تحول، كل انتقال من حالة إلى أخرى: فالانتقال الميكانيكي، والتجاذب الكوني والحركات داخل الذرات، والتبدلات النووية، والتفاعلات الكيماوية، والتسلسلات البيولوجية، والتطور، والثورات الاجتماعية، هي اشكال مختلفة للحركة، الحركة هي كل تبدل بصورة عامة.
- ليس الثبات سوى مظهر، والسكون حالة خاصة من حالات الحركة.

فكل سكون وكل توازن ليس سوى سكون أو توازن نسبي وليس له معنى الا بالنسبة لهذا الشكل المحدود من الحركة أو ذاك وقد كتب "كيرشوف": « السكون حالة خاصة من الحركة ».¹

إن جسما ما مثلا يمكن أن يكون من وجهة النظر الميكانيكية في حالة سكون، بيد ان ذلك لا يمنعه من الاشتراك في حركة الأرض وكذلك في حركة النظام الشمسي بكامله، [أكثر مما يمنع جزئياته الفيزيائية الأصغر من انجاز حركات الاهتزاز المناسبة لحرارتها، أو ذراته المادية من إتمام تسلسل كيميائي. فالمادة بلا حركة لا يمكن ادراكها كما قلنا تماما كما لا يمكن ادراك الحركة بلا مادة.

- الحركة لا يمكن خلقها، ولا تحطيمها، بل يمكن فقط نقلها.

- صراع الأضداد هو المحتوى الداخلي للحركة.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق ، 20 .

فمن الميكروفيزياء الى فيزياء الأفلاك تنحصر كل حركة في الفعل المتبادل من النقل والتوسع. ان الفعل ورد الفعل الميكانيكي، الموجب والسالب في الكهرباء والمغناطيسية، واتخاذ وتفكك الذرات في الكيمياء، هو توضيحات لهذا القانون العام من قوانين الطبيعة: صراع الاضداد هو المحتوى الداخلي للحركة . إن التناقض هو جذر الحركة وجذر كل مظهر حياتي، فالشيء لا يكون قادرا على الحركة والفاعلية وإظهار الميول والدوافع، الا بمقدار ما يحتوي على تناقض.

وبذلك نستطيع أن نعالج معالجة صحيحة مشكلة مصدر الحركة، فالفعل المتبادل هو تعبير بالحركة الشاملة، وكل جزء من الواقع يتحرك بفعل التناقض الموجود في ذاته.

– الحركة شكل وجود المادة، غير قابلة للتخطيط تماما كالمادة ذاتها.¹

وهذا التأكيد بعدم قابلية الحركة للتخطيط قد حورب باسم نظريتين منفصلتين هما:

– نظرية الموت الحراري للعالم.

– نظرية امتداد العالم.

ويتفحص جارودي هاتين النظريتين، بواسطة الوقائع التجريبية التي توصل اليها العلماء السوفييت خلال السنوات الأخيرة، والتي تناقض في آن واحد الموضوعات الخلقية " للموت الحراري " و "الامتداد" مستدلا من خلال ذلك على عدم قابلية الحركة للتخطيط.

ثم ينتهي جارودي الى تلخيص القوانين الأساسية للحركة كما تستخلص من علوم الطبيعة غير الحية:

– قانون الفعل المتبادل.

– قانون الحركة.

– قانون التقدم قفزا.

– قانون التناقض.

وهذه القوانين ليست كما هي عند هيجل، قوانين يفرضها الفكر على الطبيعة والتاريخ. هذه القوانين

ليست سوى ملخص لأعم قوانين الطبيعة والتاريخ والفكر، كما تستخلص من التجربة والممارسة العملية.

• من ظهور الحياة الى ظهور الوعي:

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق ، ص 21.

يقرر جارودي مع المادية الديالكتيكية، وخلافا للمذهب الحيوي – أن الحياة ليست سوى شكل خاص من أشكال حركة المادة.

وخلافا للميكانيكية، ان بين العالم اللاعضوي والكائنات الحية فرقا كيفيا بيد أن هذا الفرق الكيفي لا يعني أن هوة لا يمكن اجتيازها تفصل الى الأبد هذين الشكلين من أشكال المادة.

فالمادة في تنميتها الأبدية، تمر بسلسلة من المراحل، تتبثق خلالها أشكال متزايدة التعقيد من الحركة، وتظهر خلالها خصائص جديدة من خصائص المادة، والحياة هي أحد هذه الأشكال، وهي تملك خصائص تميزها عن العالم اللاعضوي انها تخضع لقوانين بيولوجية لا ترد كليا الى قوانين فيزيائية أو كيميائية. فالمادة الحية قد تشكلت انطلاقا من المادة غير الحية وعندما ظهرت الخلية، أصبحت تمثل الشكل الأساسي لتطور الحياة اللاحق.

فقد ولدت معها خصائص للحياة جديدة كيفيا، خصائص لها أهمية حاسمة بالنسبة لتطورها اللاحق. وقبل كل شيء الوراثة وتحولها..

وتبدلات الوراثة التي تلعب دورا حاسما في تطور الحياة، هي ردود فعل على تبدلات الوسط المحيط. ويقرر جارودي أن لداروين يعود الفضل الخالد في أنه نقل الى المجال التجريبي هذه الفكرة العظيمة، انه انطلاقا من أبسط الحيوانات، وحيدة الخلية، نمت بفعل التباين المستمر ما لا يحصى من طبقات الحيوانات، وفصائلها وأجناسها وأنواعها، لتصل الى أشكال تبلغ فيها الجملة العصبية نموها الأكمل: أشكال الحيوانات الفقرية، ومن الحيوانات الفقرية الى ذلك الذي تصل به الطبيعة الى وعي ذاتها: الانسان.

وكما يصرح جارودي، فانه بفضل قوانين تطور الطبيعة الحية: وحدة الجهاز العضوي الحي، وحدة الجهاز العصوي الحي ووسطه، التناقض الديالكتيكي بين الجهاز العضوي الحي ووسطه وبين الوراثة والتآلف في الجهاز العضوي الحي استطاع جارودي أن يرسم انطلاقا من حركة المادة الجامدة، مختلف درجات تنمية المادة الحية، دون بنية خلوية، والخلية الحية عبر الأنواع الحيوانية. وهكذا يكتمل ما قبل تاريخ الوعي.¹

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص ص 22 - 23.

• الدرجة الحسية للمعرفة:

يتناول جارودي في هذا الموضوع نظرية الانعكاس، التي تمثل نقطة انطلاق النظرية المادية في المعرفة: فاحساسات الانسان ومفاهيمه كما يقرر جارودي هي انعكاسات تزيد أو تقل صحة لمواضيع الطبيعة وتسلسلاتها.

والانعكاس لا يعني التأمل السلبي، بل بالعكس، على قاعدة التحويل العملي للطبيعة، يتعلم الانسان اكتشاف قوانين العالم الموضوعية، والنفوذ الى جوهر الأشياء.¹

ان الدراسة البافلوفية للفاعلية العصبية العليا -التي يستشهد بها جارودي - تظهر كيف يتم انتقال من أشكال دنيا للانعكاس الى أشكال أعلى بفعل الدفع الديالكتيكي وحده لتناقضات الحركة في مستوياتها المختلفة -تشكل مجلوبا هاما وحاسما للنظرية المادية في المعرفة باظهار أسسها العلمية.

والخلاصة أن صور الأشياء تبدو من جهة كمادة يشاد منها الفكر الملموس، الحسي الذي يكون الانعكاس المباشر للطبيعة. وهذه الدرجة من الانعكاس من الانعكاس تتناسب مع النظام الثاني للتنبيه بالإشارة. ومن جهة أخرى فإن الصور الملموسة للأشياء، هي القاعدة ونقطة الانطلاق للفكر المجرد، مستخلصة من الواقع ما هو جوهري وما لا تستطيع بلوغه أعضاء الحواس.

وهذا فالإحساس مصدر كل معرفة، فهو يشكل الصلة المباشرة بين الوعي والعالم الخارجي.

والنظام الأول للتنبيه بالإشارة هو الحامل للفكر المجرد اللفظي.

وان ما يميز جذريا دماغ الانسان عن دماغ القرد، هو قدرته على الفاعلية اللفظية، على الفكر المجرد.

الفكر تابع لدماغ الانسان، وخاصيته المميزة هي عكس العالم الموضوعي الموجود خاجا عنا، هذه الخاصية من خصائص الدماغ - حامل الفكر - قد ولدت ونمت في تسلسل العمل، في فاعلية الانسان الاجتماعية والدور الأساسي للفكر عكس قوانين الطبيعة والمجتمع بشكل مفاهيم، وأحكام ومحاكمات عقلية، وأن يستخدمه الانسان كأداة لمعرفة العالم، وكوسيلة لتحويل العالم تحويلا فاعلا.

لقد عرّف " انجلز " بقوة هذا الانتقال من الحيوان الى الانسان: « كلما ابتعد الناس عن الحيوان، اتخذ فعلهم في الطبيعة صفة فاعلة متبصرة منظمة، هادفة الى غايات محددة، معروفا سابقا».

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص24.

فالحيوان يستعمل الطبيعة الخارجية وحدها ويجلي إليها تعديلات بمجرد حضوره، أما الإنسان، فإنه بالتغيرات التي يحدثها في الطبيعة يقودها إلى خدمة أغراضه، ويسيطر عليها.¹

والصفات الأساسية للمعرفة التي يمكن استخلاصها حتى الآن من تحليلات جارودي هي أن:

- المعرفة انعكاس ذاتي للواقع الموضوعي.
- المعرفة تسلسل تاريخي متنام بلا انقطاع.
- المعرفة مكثفة بالممارسة العملية، ويعمل الإنسان.
- المعرفة هي ثمرة فاعلية الإنتاج العملية.
- المعرفة ولدت وتتمو مع النطق.

• الدرجة العقلية للمعرفة:

هنا نبلغ درجة جديدة من المعرفة: ما بعد الدرجة الحسية، الدرجة العقلانية.

فكيف نستطيع الانتقال إلى شكل أعمق من المعرفة، إلى شكل المعرفة الذي يعطينا إياه العلم مع

مفاهيمه؟

ذلك أن الصلات الواقعية للأشياء، وعلاقات ارتباطها وقوانين تنميتها لم تتكشف لنا بواسطة الحواس.

يقول جارودي: يأخذ المفهوم مصدره من الإحساس. ومصدر الإحساس هو العالم الخارجي، فمصدر

المفهوم هو في نهاية الأمر، العالم الخارجي.

بيد أن الانتقال من الإحساس إلى المفهوم، ومن الدرجة الحسية إلى الدرجة العقلانية للمعرفة، يتضمن

توسط العمل، والممارسة العملية، الاجتماعية والنطق.

والممارسة العملية وحدها تسمح لنا في الحقيقة أن نميز ما " يتبع " بكل بساطة واقعة ما وما هو "

محدّد " بهذه الواقعة.²

إن الإنسان، بسعيه إلى سد حاجياته الحيوية، قد اكتشف الصلة السببية، لأن سد هذه الحاجات كان

يتطلب منه أن يسيطر على ظهور هذه الظاهرة أو تلك.

ولما كان المفهوم شكلا من انعكاس الواقع، فإن مشكلة الحقيقة تطرح على مستوى المفهوم، الذي

يكون أو قد لا يكون انعكاسا صحيحا للواقع.

فهل هذا المفهوم يعكس أو لا يعكس، واقعا موجودا؟

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص25.

² المصدر نفسه، ص26.

يجيب بقوله: إذا كان الجواب بنعم فهو صحيح، وإذا كان الجواب لا فهو خطأ.

ثم يطرح جارودي مشكلة ذاتية المفهوم: وموضوعيته، وينتهي مع " لينين " الى أن المفاهيم المنطقية ذاتية ما بقيت مجردة، لكنها في الوقت نفسه، تعبر عن الأشياء بذاتها، والمفاهيم الإنسانية ذاتية في تجريدها، في انفصالها لكنها موضوعية في جملتها، في تتميتها في مجموعها، في ميلها وفي مصدرها كذلك.

ولكن هل تتوقف المسيرة نحو الفكر المجرد عند المفهوم؟

يعتبر جارودي، إننا لا نستطيع أن نفكر ولا أن ننقل أفكارنا، باستعمالنا ببساطة مفاهيم بلا صلات، والمفاهيم يجب أن تكون متصلة في أحكام. فالمفاهيم لا تنمو اذن الا في أحكام، وليست مفاهيم بلا أحكام، كما لا يمكن أن توجد أحكام بلا مفاهيم.

وبعد ذلك يتناول جارودي الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة، وينتهي الى أن معرفتنا هي بلا انقسام: مؤقتة، نسبية ومطلقة.¹

والخلاصة اذن:

- نسبية: هي حدود تقريب معرفتنا من الحقيقة الموضوعية، لكن المطلق هو وجود هذه الحقيقة وواقعة أننا نقرب منها،
- نسبية هي تقاطيع اللوحة، لكن المطلق هو صفتها الموضوعية،
- نسبية هي الشروط التي يتقدم فيها العلم، ولكن المطلق هو واقعة أن العلم يتقدم.

إن فكر الانسان مطلق بطبيعته، أي أنه قادر على اعطائنا وهو يعطينا بالفعل، حقيقة مطلقة.

وينجم عن ذلك كما يقول عن أصله ذاته وعن تتميته: فهو ليس شيئاً آخر، سوى الطبيعة اذ تعي ذاتها.

والذات العارفة ليست اذن غريبة بطبيعتها عن الموضوع المطلوب معرفته: فهي صادرة عنه، وهي جزء منه وكيف يمكن اذن أن يكون الموضوع كثيفاً بالنسبة اليها ولا نستطيع النفاذ اليه ؟ لكن هذا الشرط ذاتاته الذي يجعل من الذات جزءاً من كل متحرك وفي حالة تنمية، يتضمن كذلك أن تكون في كل مرحلة، إمكانية معرفة الطبيعة معرفة تامة، محدودة بالتنمية التاريخية.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 27.

والحقيقة النسبية هي مرحلة ولحظة من الحقيقة المطلقة. الحقيقة النسبية هي بالنسبة الى الحقيقة المطلقة كالجزء بالنسبة الى الكل. بيد أن الكل ليس المجموع الحسابي للأجزاء، لأن الكل هو شيء ما جديد كفيًا. كما أن كل نظرية هي جديدة كفيًا بالنسبة الى النظرية التي تسبقها.

فالحقيقة المطلقة تنتج من الحقائق النسبية، وكل مرحلة من تنمية العلوم تضيف حبات جديدة الى هذا المجموع من الحقائق النسبية.¹

وأخيرا، يقرر جارودي أنه إذا كانت المعرفة في كل لحظة هي محدودة بالنسبة للشروط التاريخية والاجتماعية، فإنها غير محدودة بمعنى مزدوج:

- **المعرفة غير محدودة**، بمعنى أنها مسيطرة، وان لها سلطة غير محدودة للنفاذ الى أعماق اسرار العالم، فليس ثمة شيء في العالم لا يمكن اكتشافه ومعرفته من قبل قوى العلم والممارسة العملية.
- **المعرفة غير محدودة**، بمعنى أن حركتها لا متناهية. وذلك أولا لأن موضوع المعرفة ذاته، العالم المادي الموضوعي، ليس له نهاية، لا في الزمان، ولا في المكان، وأنه يتحول وينمو بلا نهاية.

في الممارسة العملية: هنا يبرز جارودي دور الممارسة العملية التاريخية للإنسانية في تحديد نظرية المعرفة، هذه الممارسة التي تشمل بالإضافة الى الفاعلية المنتجة، الصراع الطبقي والعمل السياسي والتجربة العلمية والعمل الفني. ويوضح محاولة الطبقة التي أدانها التاريخ بـتزيير الواقع وطمس الحقيقة لتخليد سيطرتها. يشير جارودي الى أن "ماركس" و"أنجلز" إذا قاما بتوسيع المادية لتشمل التاريخ الإنساني، قد قضيا نهائيا على مفهوم الانسان المعتبر جوهرًا مجردًا، بتأمل العالم تأملًا سلبيًا، وليس له علاقات إيجابية مع الوسط. وقضيا نهائيا على مفهوم الانسان يعتبر الانسان مركزًا ثابتًا للطبيعة، منفصلا عن التاريخ. ولأول مرة، ارتبطت نظرية المعرفة بالممارسات الإنسانية العملية التاريخية كلها، وهذه الممارسة العملية كانت تفهم في آن واحد كإنتاج اجتماعي ونضال ثوري.

ويقول جارودي ان الممارسة العملية تتعقد فيها جميع أوجه مشكلة المعرفة: مشكلة الأصول، مشكلة الانتقال من الدرجة الحسية الى الدرجة العقلية، مشكلة علاقات الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة، مشكلة معيار الحقيقة.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص28.

بقد خلق العمل الانسان، بذلك عرفنا الصفة المميزة الأساسية للانتقال من الحيوان الى الانسان، ومنذ أن ندرس مختلف أشكال المعرفة والانعكاس في رأس الانسان، نلاحظ أن الممارسة العملية ليست درجة من المعرفة، بل ترتبط بلا انفصام بجميع درجات المعرفة.¹

وكل معرفة حقيقية ترتبط بالممارسة العملية، وتنمو في العمل المتبادل للنظرية والممارسة العملية، للفكر والعمل.

فالممارسة العملية هي أساس المعرفة بجميع درجاتها..

ذلك هو الامر الذي يميز جذريا النظرية المادية الديالكتيكية للمعرفة عن جميع العقائد التي سبقتها: فقد كبر فكر الانسان بمقدار ما حول الطبيعة.

وهذا يقود جارودي الى تعريف الممارسة العملية، الممارسة هي جوهر الإنتاج وصراع الطبقات، وهي تبتدى في جميع مجالات الحياة الاجتماعية: من التجربة العلمية الى النضال السياسي، ومن التكنولوجيا الصناعي الى الابداع الفني.

والممارسة العملية كما تعرفها الديالكتيكية تسمح بتحديد المكان الصحيح:

- للنظرية المادية في الانعكاس.

- للنظرية الديالكتيكية في قوانين الانعكاس.

فالممارسة وحدها تثبت موضوعية الانعكاس، وحتى في مستوى الإحساس، لا تستطيع المعرفة أن تكون بيولوجيا نافعة في حفظ الحياة الا اذا عكست الواقع الموضوعي.

وكذلك الأمر في جميع درجات تكور المعرفة، أي الانعكاس. فالممارسة هي مصدر جميع التسلسلات القابلة للمعرفة: انها تطرح المسائل وتساعد على إيجاد الأجوبة، انها أرفع محكمة تفصل في معرفة الانسان، وهذه الممارسة اجتماعية انها ممارسة طبقة ن وان أي معرفة متولدة منها لا تغفل من هذه الصفة الطبقية. ويوضح جارودي ذلك بمثال ملموس، مثال نظرية المعرفة ل: " ميرلوبونتي " كيف أن الفلسفة ترتبط بالممارسة الاجتماعية لطبقة من الطبقات، فميرلوبونتي ينمي نظريته كلها في المعرفة ليفسح المجال واسعا لمفهوم في الانسان وحيثه وتاريخه يتيح التخلص من المفهوم العلمي والثوري، من المفهوم الماركس اللينيني للتاريخ، وعلم الظاهرات لميرلوبونتي، هو نموذج يستجيب استجابة رائعة لجميع " متطلبات " الفكر البرجوازي.²

¹ روجيه جارودي، المصدر نفسه، ص 29، 30.

² روجيه جارودي، المصدر نفسه، ص 31.

ان مهمة الفلسفة هي مساعدة الأحياء على حل المشكلات التي تطرحها الحياة، هي مساعدة الانسان على أن يصنع بوعي تاريخه هو.

وعندما تهتم الفلسفة بـ " اثبات " عجز الفكر البشري، وعدم قدرته على معرفة العالم الواقعي واستحالة تبديل الواقع ن فتلك أبلغ دلالة على انحطاطها، فذلك لأنها صارت خادمة طبقة لم تعد تقبل الواقع حكماً لأفكارها، مثل هذه الطبقة التي حكم عليها التاريخ بالموت، لا نستطيع أن نحاول تخليد النظام، القائم الا بمنعها الفكر من أن يعي فوضى الواقع العميقة والتناقضات الداخلية التي تقودها الى حتفها.¹

4 - مرحلة مراجعة الماركسية:

في حين توصف المرحلة السابقة بالمرحلة " الماركسية " توصف المرحلة الحالية: بمرحلة " مراجعة الماركسية " وقد جاءت هذه المرحلة نتيجة صدمته الشديدة في " ستالين " بناء على ما جاء به البيان السري الذي ألقاه " خروتشوف " عام 1956 م في المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي السوفييتي. ويعتبر " سيرج بيروتينو " في كتابه عن جارودي أن هذه الصدمة كانت مأساة انعطافية حادة بالنسبة اليه، فيعبر قائلاً: «تشكل هذه المأساة أعمق مأساة في حياة جارودي، وهي أساس ومبدا كل نتاجه اللاحق، وركن الازدهار الجديد لبحثه».

وما فتئ جارودي منذ عام 1956 م يجري حواراً فكرياً مع الماركسية الجامدة التي تحجرت في قوالب بعينها منعها من الاستجابة لروح العصر. ولهذا نجده في ذلك العام نفسه يمتنع عن إعادة نشر رسالته للدكتوراه العنونة بالنظرية المادية للمعرفة، ويتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع انساني، ومن ثم نجده ينقد الماركسية المتقلبة، ويؤكد على الطابع الجدلي فيها فقط، بل ويحاول أن يبرز عدم اغفالها لدور الذات والوعي.²

وفي عام 1959 م أصدر جارودي كتابه الهام " نظرات حول الانسان " الذي يقدم فيه نماذج متعددة للإنسان: الانسان كما قدمته الفلسفة الوجودية الملحدة - الانسان في الفلسفة الكاثوليكية - الانسان في الفلسفة الوجودية المؤمنة أو في السقاطية الجديدة المسيحية - الانسان في الفلسفة الشخصية - الانسان في فينومينولوجيا الطبيعية عند الأب تيار دي شاردان - الانسان في الفلسفة البنيوية - الانسان في الماركسية .

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق ص32.

² المصدر نفسه ، ص ص35، 36.

وكان هدفه من هذا الكتاب أن يقترح: « أن الماركسية، من خلال نقد باطني وشامل للتيارات السائدة في الفكر المعاصر تستطيع أن تستوعب في داخلها، دون أن يكون هذا نتيجة تلفيق ما، أكثر ما قدمه عصرنا من إضافات حية حول تصور الانسان وذلك لأنه اذا كان ثمة صراع بين الحلول فإن المشكلات التي تضعها الحياة مشتركة بين الجميع. واذا كانت الماركسية تعبر عن حركة التاريخ في تطوره، فإن من واجبها أن تتغذى من ضروب النتائج المختلفة للفكر ومن التجربة النابعة من الصراعات القائمة بين البشر. وفي عام 1960م أسس جارودي " مركز الدراسات والبحوث الماركسية " الذي أداره لمدة عشر سنوات تالية حتى 1970 م وخلال ذلك كان جارودي هو المسؤول عن الترجمة الفرنسية لجميع مؤلفات " لينين " وفي نفس السنة من 1960م أصدر في معرض تصديده للوجوديه كتابا بعنوان: " أسئلة موجهة الى سارتر " وفي ديسمبر 1961 أجرى حوار علني في قاعة الموتوياليتيه بين جارودي وسارتر حول الديالكتيكية، وقد هاجم جارودي تأويل سارتر لها.

وفي 14 جوان 1962 م كان هو أول من قدم في فرنسا تقريرا حول: " مهام الفلاسفة الشيوعيين، ونقدا لأخطاء "ستالين الفلسفية"، وذلك الى جمعية من الفلاسفة الشيوعيين.

في عام 1964 م شهر جارودي بتقرير القائد السوفييتي " ايلنشف " كأمر مناقض للماركسية أساسا، اذ يعلن فيه أنه لم يكن في وسع الشيوعية أن تبني طالما بقيت المسيحية، الامر الذي كان في رأيه يعكس حدود النظرية الماركسية في الاستلاب.¹

وبهذا الاحتجاج الأول من نوعه من طرف شيوعي بقائد سوفييتي - تكرر الشرخ الذي سبق حدوثه بين جارودي والنموذج السوفييتي للماركسية منذ اطلاعه على جرائم ستالين في المؤتمر العشرين. في إبان هذه الفترة كان جارودي قد أصدر كتابا هاما في النقد الأدبي والفني، تحت عنوان: " واقعية بلا ضفاف " حيث انتقد فيه بشده نظرية الواقعية الاشاراكية الكلاسيكية، واعترض على فلسفتها التي تجمد الفنون والآداب، وتجعل من الالتزام بالنظرية أو المجتمع الزاما حديديا صارما يخنق الخلق الفني ويخمد أنفاسه.

وقد اعتبر جلال العشري هذا الكتاب " صرخة في وجه العصر " عندما كتب في جريدة الاخبار 23 مارس 1983 م قائلا: « ما شدني إليه - يقصد جارودي - كتابه الخطير في فلسفة النقد الأدبي " واقعية بلا ضفاف "، فكان لقائي به لقاء بناقد رحب الأفق ومفكر عميق المدة استطاع أن يجعل من النقد الأدبي لا مجرد أصول ثابتة وقواعد جامدة، بل نظرية ديناميكية قادرة على إدارة الحوار بين الواقع والانسان، بين

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص37.

العمل الفني والفنان، بين الفرد ومعطيات العصر من حوله، وقد وضع جارودي مبدأ خطير عندما قال: «ان النظرية الواقعية تعرف بالأعمال لا قبل الاعمال».

في عام 1966 أصدر جارودي كتابه "ماركسية القرن العشرين، حيث بدأ بيني موقفا نقديا متميزا للكثير من المسلمات الماركسية الثابتة، متعرضا لعدم الرضى المتزايد من جانب زملائه في الأحزاب الشيوعية الا قليلا.

وفي هذا الكتاب يتهم جارودي الماركسية بالتحول الى دين رسمي ذي طقوس وأباع، ويبين أن هذا مخالف لقول "انجلز": «نظريتنا ليست ناموسا الهيا، ناموسا يجب حفظه عن ظهر قلب وترديده بصورة آلية، بل هي دليل عمل»

وانتقد فيه الفهم الجزافي لمقولة: «الدين أفيون الشعوب»، «فالقول بأن الدين في كل زمان ومكان يصرف الانسان عن العمل والكفاح متناقض تناقضا صارخا مع الواقع التاريخي».¹

ولكن ينبغي ملاحظة أن نقد جارودي كان متوجها الى الماركسية الجامدة التي تحجرت في قوالب بعينها منعته من الاستجابة لروح العصر، غير أنه في ذات الوقت كان يتجه نحو البحث عن ماركسية حية متفتحة ذات طابع انساني، فهو مازال يعتقد أن الماركسية على خلاف كل أشكال الالحاد السابقة، قادرة على أن تستوعب وأن تحتضن كل التطلعات الإنسانية.²

وفي عام 1968 م نشر جارودي كتابه: "في سبيل نموذج وطني للاشتراكية" متأثرا بشدة بالتأثر بتسلسل الأحداث في تشيكوسلوفاكيا، حيث انتهى الامر الى احتلالها من قبل قوات حلف وارسو ولقد عارض هذا الاجراء ماركسيون كثيرون، على رأسهم جارودي الذي كان يفكر باقتناع في إمكانية تعدد نماذج الاشتراكية، وزادته الأحداث التشيكوسلوفاكية حدة في هجومه هجومه على هيمنة النموذج السوفييتي الطاغية.

ويراجع جارودي في هذا الكتاب الكثير من المقولات الماركسية التي تعتبرها غالبية الماركسيين ثوابت مقدسة لا تمس، كمفهوم الطبقة العاملة الذي يستبدله جارودي بـ "الكتلة التاريخية الجديدة" ذلك المفهوم الذي يتسع للمثقفين الأجراء، مادام العلم قد أصبح رديفا للإنتاج، لأن «عددا متزايدا من التقنيين والمهندسين والباحثين يصبحون جزءا لا يتجزأ من الشغل الجماعي».³

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص38.

² روجيه جارودي، ماركسية القرن العشرين، تر: نزيه الحكيم، دار الأداب، لبنان، 1983، ص 152.

³ روجيه جارودي، في سبيل نموذج وطني للاشتراكية، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق، سوريا، د ت، ص 14.

وعندما يرى أن: مفهوم الطبقة العاملة ينسحب في زماننا الحاضر على قوى حية جديدة في الأمة، فإن البعض يتوهمونه بالارتداد، ويتجاهل " الدور القيادي للطبقة العاملة " حسب المفهوم التقليدي لهذه الطبقة يقول " بيوترفيدوسيف " في كتابه: " جارودي والتحريفية المعاصرة ": «يبدل جارودي جهده، مله مثل العديد من مزوري الماركسية المتقدمين عليه، كي يشوه من خلال مضارباته النظرية، الأطروحات الماركسية عن توسع حدود الطبقة العاملة، بنتيجة تقدم القوى المنتجة»¹

وعندما يدعو الى خلق نموذج جديد للاشتراكية بالنسبة الى كل بلد يرد عليه فيدوسيف قائلاً: ان ماركسية جارودي "المفتوحة" أو "التعددية"، " المخصصة " اخصاباً ميكانيكياً عن طريق زرقها بموارد مذهبية متباينة ولا سيما بعناصر من المسيحية، لا تعدو أن تكون في الواقع مزيجاً متنافراً من آراء معادية للطبقة العاملة وللروح الحزبية البوليتارية، وللماركسية اللينينية. ان أنصار الماركسية التعددية أو المتعددة يهاجمون علناً وبأساليب ملتوية الاطروحة القائلة ان الماركسية اللينينية مذهب كوني أممي.²

ويلاحظ أن فيدوسيف يشير بقوله «ولا سيما بعناصر مسيحية» الى ما جاء في كتاب جارودي من مباركة انضمام مسيحيين - ولو كانوا كهنة - الى الحزب الشيوعي الفرنسي:

لأنه سيكون من الصعب في بلد مثل فرنسا بدون المشاركة الجماهيرية من جانب المسيحيين - خلق ديمقراطية حقيقية وخلق الاشتراكية.³

وهذا ما يؤكد وعي جارودي بأن الدين له دور لا بد أن يقوم به في بناء الاشتراكية في أي بلد. في عام 1969 م أصدر جارودي كتابه: " منعطف الاشتراكية الكبير " الذي طالب فيه بصراحة - بضرورة تعديل وتصحيح الماركسية: « إن مراجعة مؤلمة هي اليوم ضرورية».

ويصرح بعد سلسلة الأوضاع السياسية والاقتصادية التي مرت بها المجتمعات في دول المنظومة الشيوعية - أن «الصمت لم يعد ممكناً. ان الحركة الشيوعية الأممية في أزمة ... ووعي هذه المشكلة، وشعور المرء بأنه مسؤول شخصياً عن حلها، هما أمر واحد ... انها ليست قضية الشيوعيين وحدهم: اذ ليس من شخص في العالم الا وله شأن في حلها».⁴

معتمداً في ذلك على ثلاثة أسس بالدرجة الأولى - نشأ عنها متحولات عالمية خطيرة:

أولها: أن الطاقة الذرية تستخدم - أساساً - لتجميع وسائل التدمير وليس للإنتاج.

¹ بيوتر فيدوسيف، جارودي والتحريفية المعاصرة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974، ص 13.

² الرجع نفسه ، ص 94.

³ روجيه غارودي، في سبيل نموذج وطني للاشتراكية، تر: فؤاد أيوب، دار دمشق، سوريا، د ت، ص 362.

⁴ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 41.

ثانيها: أن ارتياد الفضاء الخارجي أصبح تنافسا على الهيبة بين الدول، إضافة الى أهدافه العسكرية المستترة .

ثالثهما: أن التحول العلمي ماتزال آثاره الإيجابية في رفاهية الانسان شيئا موضع شك، فهل سيؤدي الى سيطرة جديدة للنظام الكنوقراطي " سيطرة المتخصصين " أم الى تحرير جديد للقدرات الإنسانية الإبداعية في كافة الأقطار؟

وقد رأى في هذا الكتاب أن أسلوب الحوار يفتح المجال أمام توسيع النقاط الإيجابية في التطبيق الاشتراكي، انطلاقا من قناعته بأن: من الخطأ توقع فقر شامل للطبقة العاملة تجعل منها طبقة متطرفة ويدفع بها الى العمل الثوري، كما كان ذلك ممكنا تصويره في القرن التاسع عشر .

ويتساءل متشككا: « من يستطيع في الشروط الراهنة لتطور الاقتصاد الأمريكي أن يفكر على نحو مقبول من العقل بان الاشتراكية ستقوم في هذا البلد كنتيجة لوضع رئيوي يضطر فيه البؤس المدقع الطبقة العاملة في جملتها الى القيام بتمرد مماثل ؟ » .

ورغم أن إمكانية حدوث أزمات اقتصادية جديدة وعميقة ليست مستبعدة اطلاقا، فمن الخطأ أيضا أن يظن أن الرأسمالية تتجه بالضرورة الى تقييد سوقها الخاصة، فتضييق المنافذ الداخلية بحكم افقار الطبقة العاملة ذاته، وذلك لأن ذلك الفقر نسبي، إضافة الى أن منافذ جديدة يمكن ايجادها عن طريق النفقات العامة، التي فتحت مجالا واسعا جدا للمشروعات، ولا سيما في التسليح وارتياح الفضاء ¹.

وقد افسح في هذا الكتاب مجالا أوسع للمثقفين اذ رأى أن أهميتهم العددية والاستراتيجية تتزايد باطراد، بينما تتناقض أهمية الطبقات الوسطى باستمرار. ورأى أن عددا كبيرا من هؤلاء المثقفين " يبيع " قوة عمله الفكرية، وهذا يعني أنهم " ينتجون " كما أشار " ماركس " الى ذلك من قبل - على سبيل التنبؤ - رغم أنهم لا يملكون وسائل للإنتاج، كما أن لهم مصالح موضوعية ليست مختلفة - مبدئيا - عن مصالح الطبقة العاملة.

لذا لابد من إقامة تحالف استراتيجي معهم، بل وانصهار تدريجي مستمر حتى بناء الاشتراكية وتحقيقها الكلي، الامر الذي يعني أن النضال الثوري ينبغي أن يجري على مستويات ثلاثة في آن واحد، مستويات: السياسة، والاقتصاد، والثقافة .

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق ، ص42.

ويحدد جارودي وجهة نظره في الحل المنشود لأزمته التي تشهدها على المستوى الاقتصادي فيقول: ان ما هو ممكن على الفور هو الضغط اتجاه رأسمالية ذات غائية في الولايات المتحدة، وباتجاه اشتراكية مُدْقَرطَة في الاتحاد السوفييتي، والبحث عن معايير جديدة، وعن طرائق جديدة للتنمية في العالم الثالث . وفي عام 1970م ازدادت حدة التوتر بينه وبين حزبه، حيث دخل في مجادلات فلسفية مع زملائه تتعلق بصميم الأيديولوجية الماركسية، وانتهت هذه المناقشة بفصله عن الحزب الشيوعي.¹ ويعبر جارودي عن هذه الأحداث محلا إياها بقوله: « كنت في هذه الفترة أعمل أستاذا بالجامعة، ولكنني تعلمت من طلبتنا وعملنا درسا كبيرا، مفاده ان بعض الأنظمة قد يشكل خطورة كبيرة بنجاحه ابعد من الخطورة التي تنتج عن فشله، ويتمثل هذا النظام في النمط الغربي في التقدم والنماء سواء تعبر عنه رأسمالية تفرز الاستعمار والحروب والأزمات الداخلية المميتة، أو اشتراكية سوفياتية تضطهد شعبها، وتستغل العالم الثالث وتتسابق الى التسليح الرهيب والسيطرة، ذلك لأنهم في الاتحاد السوفييتي يتبنون النمط ذاته ولنتذكر شعارات ستالين، ومن بعده خروتشوف التي تركز على حتمية اللحاق بالرأسمالية وسباقها وفي الحقيقة لا ادري أي نوع من الاشتراكية هذه ؟ هل تهدف الى اثبات ان الرأسمالية أفضل من الرأسماليين القائمين عليها؟ ولأنني عبرت عن اعتقادي بانه في ظل ها النمط من التوسع والنماء يستحيل إقامة بناء اشتراكي، وأن الاتحاد السوفييتي ليس اشتراكيا بحال من الأحوال، وان الاشتراكية ليس لها وجود في أي مكان في العالم طردت من الحزب الشيوعي، وكان ذلك عام 1970 م » .

5 - مرحلة اشتراكية التسيير الذاتي:

بعد عامين ن خروج جارودي من الحزب الشيوعي الفرنسي، أصدر كتابا هاما هو " البديل "، الذي اعتبره نداء وحافزا لكل من يحب المستقبل، لكل من يجد معنى حياته وفرحها في نقل المساهمة في الخلق: الخلق بالعمل الفني، بالايمان الديني، بالحب، بالفكر، أو بالثورة . للشبيبة أولا، لأن الشباب هو أن نكون قادرين على أن نتصور وعلى أن نحيا حياة مختلفة جذري الاختلاف عن تلك التي نعيشها اليوم.

أن نعاني من مصير، أو ان نشيد تاريخا.

إن هذا الكتاب مبني على هذا الاختيار، ليس هو ببرنامج، وانما هو مشروع حضارة لا يرمي الى انشاء حزب، وانما الى خلق روح لا يقترح يوتوبيا، بل مسار عينيا لفكر ولعمل على مستوى مشكلات عصرنا.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق ، ص ص43،44.

ان كتاب جارودي موجه الى الشباب: «مادام قد استوحى من مشاعر الغضب والرجاء لدى الشبيبة، فإنه انما الى الشبيبة يتوجه أولا. الى الشبيبة حسب تقويم الزمن، ولكن أيضا الى الشبيبة بالفكر أو القلب الى أولئك الذين يؤمنون بأن حياة الانسان لم توجد لكي يقتل أو يلعن فحسب، وانما لكي يبدأ ويخلق. إن الجيل الشبابي الذي يوجه جارودي خطابه اليه، قد ولد في منعطف رهيب للتاريخ، حيث جعل الانقلاب الحضاري ما حدث في السبعين عاما الأخيرة موازيا لكل إنجازات البشر الحضارية منذ ستة آلاف عام من التاريخ المكتوب، مما تسبب في مواجهة جيل الشباب الراهن بمشكلات مختلفة أشد الاختلاف عن مشكلات أي جيل سابق، يقول جارودي: «ولا حتى بمشكلات يوم كنا في العشرين من العمر».¹

• تحدي الشبيبة:

يحلل جارودي مشاعر الشباب الغاضب، والذي كشف عن غضبه في فرنسا عام 1968 م وأوروبا وأمريكا والصين.

ويشير الى أن المؤسسات الأقدم عهدا هي الموضوعات اليوم موضوع الاستجواب الأكثر جذرية: الأسرة، الكنيسة، الدولة، المدرسة، مفاهيم العمل والملكية والسياسة والأخلاق والثقافة والفنون. هذا وعندما يتناول جارودي المشكلة الدينية عند الشباب ينتهي الى: «أن الاله الأريستوطاليسي المسن، المحرك الثابت، الرب البارد قد مات». وهو يشك كل الشك في أن «الشبيبة يحلو لها أن تمثل دورالنادبة في جنازته، فالاله الوحيد الممكن تصوره بالنسبة لها والقابل للحياة «بعد "ماركس" و"نيتشه" و"فرويد"، في عصر الجوهر فيه صيرورة، والكتلة طاقة، والكينونة علاقة». هو القوة الخلاقة الكامنة في قلب كل شيء، فالله موجود حيث وجد شيء جديد في سبيله الى الولادة، في ابداع الفنون، او اكتشاف علمي، أو في حب، أو في ثورة، ان الله هو نقيض القصور».

• تغييرات ينبغي تحقيقها:

هنا يتحدث جارودي عن " حتمية " حدوث تغييرات ثلاثة:

- تغيير للبنى: لا رأسمالية، ولا بيروقراطية تقنية ستالينية ز
- تغيير للضمائر: لا دين أفيون الشعوب، ولا الحاد وضعي.
- تغيير مشروع الحضارة: ثورة ثقافية.²

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص47،48.

² روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص49.

وفي إطار الحديث عن التغيير الأول يكشف جارودي الحجاب عن خطوة مقولة النمو للنمو التي تتخذها الحضارة الغربية شعاراً، دون إعطائه أي هدف انساني حقيقي. فرفع هذا الشعار يقود البشرية الى مزالق قاتلة، يؤدي الى تحقق نبوءة كالتى أشار اليها " جيراردان " في معرض حديثه عن مستقبل علم البيئة: «ان اليوم الذي تتحول فيه الأنهار الى مجار، والبحيرات والبحور الى مستنقعات آسنة، وتغرق فيه الأرض تحت تلك النفايات، قد بات قريباً اذا لم نضع حداً للتجاه الفاجع السائد اليوم».

وبنفس الأسلوب الذي تتعامل به الحضارة الأوروبية مع الطبيعة - وهو أسلوب همجي - تتعامل مع دول العالم الثالث، مما أسفر عن أزمة خطيرة، حيث لم يحدث قط أن جاع هذا العدد الكبير من البشر من حيث مطلق القيمة: فثلثا الإنسانية، أي مليار ونصف مليار من الكائنات البشرية يعانون من سوء التغذية ونقص التغذية وعبثاً نبحت عن تفسير ديموغرافي لذلك، فمنذ عام 1965 م يزداد الإنتاج الغذائي في العالم بمعدل 3 % سنوياً، بينما يزداد السكان بمعدل 1.5 % فقط.

والحق أن العلة الرئيسية لهذا الوضع ترجع الى الاستعمار الجديد، توأم الرأسمالية الجديدة، الذي يفرض على بلدان العالم الثالث أسعاراً بالغة التدني للمواد الأولية التي يبتاعها منها واسعاراً بالغة الارتفاع للتجهيزات التي يبيعها اليها.

ان العلم والتقنية اللذين يستخدمهما الغرب للسيطرة على الطبيعة والحضارات اللاغربية، لم يحررا الانسان الغربي منذ عصر النهضة، لأنه يضل يعاني بدوره من استلاب مزدوج كمنتج وكمستهلك وينتهي جارودي من هذا التحليل الى أنه لا مهرب لنا من ضرورة وضع أسس هذا النظام موضع الاتهام أي تحرير العمل والأرض والمال من ربقة قوانين السوق والربح.¹

وهذا التحرر يصفه جارودي بالاشتراكية: التسيير الذاتي التي هي مختلفة عن الاشتراكية المألوفة « فان الاشتراكية - اشتراكية التسيير الذاتي - لا يمكن أن تتصور على أنها محض نظام اقتصادي»، لان النظام الاقتصادي هو مجرد " وسيلة " لتحقيق " غاية " الاشتراكية في خدمة الانسان بكل ابعاده وهذا ما غاب عن " ستالين " وأخلافه، اذ أن الخلط بين الوسائل والغايات قد قادهم على الاعلام عن أن الاشتراكية قد تحققت مع أنه لم يمكن أن تتحقق منها الا واحدة في شروطها الاقتصادية، ولم يتحقق البتة أي من شروطها على صعيد الديمقراطية الاشتراكية والتفتح الحر للإبداع الثقافي .

وجارودي اذ يدعو لتغيير البنى: لا راس مالية، ولا بيروقراطية تقنية ستالينية، فذلك لأنه تغيير الوضع الحقوقي للملكية لا يضع نهاية لاستلاب الشغيلة اذا اقتصر الانتقال على الانتقال من الملكية الخاصة الى

¹ المصدر نفسه، ص50.

الملكية الجماعات "التعاونية" أو الى ملكية الدولة "التأميمات"، لأن القائمين على الملكية الجديدة يستطيعون ممارسة الاستلاب السياسي ضد الشغيلة..

وهذا الاضلال نفسه يمكن تحقيقه بسهولة من خلال النظام البرلماني الذي يحقق تلك الخدعة النبيلة: «خدعة السماع لارادة العدد الأكبر بالتعبير عن نفسها مع أن هذا العدد الأكبر، المسمم بالإعلام والموجه، الجاهل بالعوامل الاقتصادية والسياسة الأساسية، واللاوعي لحتمية أحكامه التقييمية، والجاهل واللاوعي معا باللعبة التي هو موضوعها يكتفي بان يطيع».

اذن فهذان النمطان خداعيان، لابد من الثورة عليهما، ولكن جارودي لا يستطيع أن يحدد نموذجا لتلك الثورة لأن الشيء الأساسي هو أن الثورة اليوم لا يمكن أن تتشبه بثورات الماضي فنموذجها ما يزال ينتظر من يبدعه.

ولكن جارودي يحاول العثور عليه من خلال دعوته الى اشتراكية التسيير الذاتي، التي لا يمكن أن تصنع من أجل الشعب، والتي ليست هي اشتراكية لا لأن الشعب - على العكس - هو الذي يصنعها، لا من الخارج، ولا من فوق، وانما من الداخل، ومن تحت.¹

أما التغيير الثاني: فهو تغيير الضمائر: لا دين أفيون الشعوب، ولا الحاد وضعي، لا دين أفيون الشعوب: يؤكد أن الحياة الأبدية - فيما رواء التاريخ وفيما وراء هذه الحياة الدنيا - هي الأساسية فيحط بذلك من قيمة مشكلات هذه الحياة الدنيا، ومن قيمة معارك هذا التاريخ. لا دين أفيون: يجري فيه تصور العلاقة بين الانسان والله على نحو لا ينادي معه الانسان الله ولا يلاقيه الا في "التخوم" لا في "المركز". لا دين أفيون للشعوب: يلتبس شكل أيديولوجية، شكل ميتافيزياء، لا شكل فعل وقرار وطريقة خلاقة للحياة.

ولكن البديل الحقيقي عن دين أفيون الشعوب ليس الحادا وضعي النزعة، لان الوضعية ليس هي العالم بدون الله فحسب، بل أيضا العالم بدون انسان.

ان البديل الحقيقي هو ايمان مناضل لا يقصر الواقع على ماهو كائن فحسب، بل يضمه أيضا جميع إمكانات مستقبل يبدو على الدوام مستحيلا في نظر من لا يملك قوة التأمل.

ان وراء كل عمل ثوري فعل ايمان، اليقين بأن العالم قابل للتحويل، وبأن الانسان يملك القدرة على الخلق من جديد، وبأننا مسؤولون شخصا عن هذا التغيير.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 51.

والإيمان يعني الأمل، يعني أن نستشف الإمكانيات فيما وراء الواقع المباشر.

ويبقى التغيير الثالث الذي يسميه "تغيير مشروع الحضارة: ثورة ثقافية"

ويرشح مقومات ثلاثة للثقافة الجديدة كالآتي:

- **الاعلام الآلي:** كوسيلة احتفاظ بالمعلومات كي يتفرغ الانسان فقط لطرح الأسئلة وتقرير الغايات بدل إضاعة الجهد في الحفظ.
- **الجمالية:** كوسيلة إنسانية للنفلات من حدود الانسان بالذات والماضي والاكراه والاستلاب، ليتمرس على فن اختراع الجديد.
- **التحسبية:** كوسيلة لسبر غور المستقبل واستشراف آفاق بغايات إنسانية كامتداد لمعطيات الحاضر.
- ماذا يمكن أن تكون هذه الثورة اليوم؟
- من سيصنع هذه الثورة المرجوة؟

يجيب عن هذا السؤال بأن الذي سيصنعها هو الكتلة التاريخية الجديدة - كتلة الأغلبية الحقيقية.

ويسأل: كيف يصنعها؟

ويجيب باقتراح النهج الممكن لادراك هدف التسيير الذاتي في مجتمع مثل فرنسا، محددا ما يعنيه هذا الهدف: «مجتمع يكون فيه التطور الحر للفرد شرط التطور الحر للمجموع»، و«ان التسيير الذاتي هو نقيض الثنائية وغياب الغائية الإنسانية:

- أنه يوجه إصبع الاتهام الى الرأسمالية ويعيد النظر في مبدئها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج وفي جميع نتائجها: السلطات الناجمة عن شكل الملكية هذا، ولن يكون هنالك تسيير ذاتي ما دامت الملكية الخاصة لوسائل الانتاد قائمة.

- انه يوجه إصبع الاتهام الى جميع اشكال البيروقراطية والتسلسل الهرمي، ويعيد النظر فيها، سواء منها الاشكال المنبثقة عن الرأسمالية أو الاشكال المنبثقة عن تصور استبدادي ومركز للاشتراكية لا يتميز عن الرأسمالية الا من حيث أن فائض القيمة يقطع على الصعيد القومي ومن قبل الدولة الا على صعيد المنشآت من دون أن يلغي نظام الأجر واستلاب الشغيلة.¹

¹ المصدر نفسه، ص54.

- انه يوجه إصبع الاتهام ويعيد النظر في مبدأ تفويض السلطة المميز للديمقراطية البرجوازية الشكلية، البرلمانية النمط، والميز كذلك ل " اشتراكية " البيروقراطية التي يستلزم فيها المناضل سلطته ويفوضها الى قيادي يتولى اتخاذ القرارات بالنيابة عنه.
- ان التسيير الذاتي هو شعار النضال ضد جميع أشكال الاندماج والدمج بنظام مفروض من الخارج، ولهذا فإنه في آن واحد كابوس الرأسمالية في الغرب والبيروقراطيات التقنية في الشرق.¹

أما في كتاب: " روجيه جارودي وموقفه من الإسلام " لـ أحمد بن عبد الرحمان القاضي " فيذكر أنه: انضم الى الحزب الشيوعي الفرنسي في سنة واحدة 1933م دون أن يرى في ذلك تناقضا. يقول واصفا تلك المرحلة: « لم أكن في يوم من الأيام ملحدا حتى عندما كنت عضوا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في عام 1933 م، لقد كنت في الوقت نفسه رئيس الشبان المسيحيين، هذا اتفاق مع النظرية التي تقول: ان الشيوعية إنجاز نصراني لمعالجة القضية الاقتصادية، وفي الحقيقة لم أكن مسيحيا بالميلاد، لأن أبوي لم يكونا كذلك، لقد كانا ملحددين، ليس بسبب ارتباطهما بالشيوعية او أي مذهب اخر، ولكنهما كانا من الأجيال التقليدية.

في عام 1933 م عانت أوروبا من أزمة كبيرة استمرت حتى عام 1939 م، وهي الفترة نفسها شهدت صعود " هتلر " الى السلطة، وشهدت اختياري الأول - وكنت في هذه المرحلة لا أزال طالبا - ويرجع السبب اختياري النصارانية الى رغبتني في أن أعطي لحياتي معنى في وقت كنا نعتقد - لشدة الازمة - أننا نعيش نهاية العالم.

أما الشيوعية، فقد كانت الاختيار الوحيد الذي يطرح بديلا للخروج من أزمة الرأسمالية كما أنه أفضل جبهة تقاوم "هتلر " والنازية في هذه الفترة».

وفي عام 1936 م حصل على إجازة الفلسفة بعد دراسة في كلية الآداب بأكس، ثم ستراسبورغ، فعُيِّن مدرسا للفلسفة في مدرسة " إلبى ".²

وفي عام 1937 م أُنتخب عضوا في فيدرالية تارن الشيوعية.

أما المرحلة التالية:

فقد امتدت من عام 1944 م الى عام 1970 م، وهي الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، وشهدت سباقا محموما بين المعسكرين الشرقي، بقيادة الاتحاد السوفييتي ودول أوروبا الشرقية، " حلف

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص54.

² أحمد بن عبد الرحمان القاضي، المرجع السابق، ص 15، 16.

وارسو"، والمعسكر الغربي بقيادة الولايات المتحدة الأمريكية ودول غرب أوروبا " حلف الأطلسي"، أو ما عرف بالحرب الباردة، وعلى الصعيد الفكري: الصراع بين الفكر الشيوعي والفكر الرأسمالي، فكان روجيه جارودي من أقطاب الفكر الشيوعي ومنظريه خلال هذه الفترة، فتفرغ لخدمة الحزب الشيوعي الفرنسي بعد عودته من الجزائر، على مستويين:

فعلى مستوى العمل الحزبي:

انتخب نائبا في البرلمان عن منطقة تارن للفترة 1945 م - 1962 م وعضوا في مجلس الشيوخ كممثل لمنطقة السين عام 1959 م لمدة ثلاث سنوات

كما طاف معظم دول أمريكا اللاتينية عام 1949 م واتصل بالحركات الثورية هناك، وأمضى عاما في الاتحاد السوفييتي كمراسل لجريدة " L'Humanité 1959 م، وزار كوبا الشيوعية عام 1954 م ثم الولايات المتحدة عام 1955 م، كما أسس في مطلع الستينات " مركز الدراسات والبحوث الماركسية " التابع للحزب الشيوعي الفرنسي وأداره عشر سنين.

وعلى المستوى الفكري:

أعد رسالتَي دكتوراه، احدهما في جامعة السوربون الفرنسية بعنوان: " النظرية المادية في المعرفة " Theorie matrialiste de la connaissance عام 1953م، والثانية في معهد الفلسفة في أكاديمية العلوم بالاتحاد السوفييتي بعنوان: " الحرية " La liberté، عام 1954 م.¹

كما أصدر أكثر من عشرين كتابا في الفكر الماركسي، والاشتراكية الفرنسية، على مدى عشرين سنة، ينافح فيها عن الشيوعية ويمجد رموزها، الا أن بيان الأمين العام للحزب الشيوعي السوفييتي الرئيس " خروتشوف " في المؤتمر العشرين للحزب عام 1956 م سبب له صدمة عنيفة بسبب ما كشف من جرائم " ستالين"، وممارسات الحزب الوحشية فاتسمت مؤلفاته الأخيرة بروح النقد والاحتجاج مثل: « هل يمكن للمرء أن يكون شيوعيا في يومنا هذا؟» عام 1968 م " منعطف الاشتراكية الكبير " عام 1969 م² فيما عرف بتجديد الفكر الماركسي، مما أدى الى تقاوم خلافاته مع الحزب الشيوعي الفرنسي، فوضع حدا لذلك بتأليف كتابه: " الحقيقة كلها " Toute la vérité عام 1970 م وتم فصله عن الحزب، وقد كان وقع ذلك شديدا عليه الى الحد الذي جعله يفكر في الانتحار.³

¹ أحمد بن عبد الرحمان القاضي، روجيه غارودي وموقفه من الإسلام، المرجع السابق، ص 20-21.

² المرجع نفسه، ص 21.

³ محسن الملي، روجيه غارودي، والمشكلة الدينية، دار قتيبة، ط 1، دمشق، 1993، 32.

6 - مرحلة الانفتاح والحوار الحضاريين:

في عام 1974 م أصدر جارودي مجلة سياسية أسماها: " البدائل الاشتراكية ". وقد ركز في افتتاحيتها على مضمون موقفه من الحضارة الغربية والمستقبل البشري ظن فالعلم لا يجعلنا اسيادا، وما نسميه العلم، ليس سوى العلم الغربي أي جزء فقط من العلم الحقيقي الشامل، العلم الغربي يتلاعب بالإنسان حتى في العلوم المسماة بالعلوم الإنسانية كعلم النفس وعلم الاجتماع، كما يتلاعب الطبيعة التي تحولت علاقتنا بها الى علاقة " غزو " لا علاقة " حب " .

وللتصدي لهذا الوضع يجب إعادة الغرب الى حجمه الحقيقي، من خلال " حوار حقيقي بين الحضارات".

وهنا يكون قد انتقل الى مرحلة جديدة من مراحل تطوره الفكري، هي مرحلة " حوار الحضارات " . ففي عام 1976 م قام بالتعاون مع مسؤول منظمة اليونسكو بتأسيس: " المعهد الدولي لحوار الحضارات " بهدف ابراز دور البلاد غير الغربية واسهامها في الثقافة العالمية، حتى يتوقف الحوار ذو البعد الواحد من جانب الغرب أو " المونولوج " الذي يقوم على وهم وعقدة التفوق عند الانسان الغربي .. وقام بنشر عدة كتب في هذا المجال تبرهن أن الحضارة الغربية التي تمجد الفردية وتبتر من الانسان أبعاده الإنسانية، وتفصله عن السمو الروحي، وتغتال الفكرة الجماعية، وتضع حاجزا بين العلم والتقنية من ناحية وبين الحكمة من ناحية أخرى.. هذه الحضارة قد استنفذت أغراضها ولم تعد لها ضرورة.

ومن أهم كتبه في هذه المرحلة كتاب: " حوار الحضارات " والذي انطلق جارودي فيه من خلال شعوره القوي بأن " الغرب عرض طارئ " و«أن عصر النهضة قد هدم حضارات أسمى من حضارة الغرب باعتبار علاقات الانسان فيها بالطبيعة وبالمجتمع وبالالهي، بدل أن يكون ذروة " النزعة الإنسانية»»¹.

فالحضارة الغربية في توجهها الرئيسي تتبع ثلاث موضوعات:

- موضوعة رجحان الفعل والعمل باعتبار ذلك قيمة أساسية.
- موضوعة رجحان جانب العقل، ومن الجائز أن نصيغها على النحو الآتي: ان العقل قتادر على حل جميع المشكلات ولا توجد مشكلات حقيقية الا تلك التي يستطيع العلم أن يحلها.. ومثل هذا التصور الوحيد البعد ينحل الفكر الى نكاء وحده. ولا يجحد فيه الحب ولا الايمان، ولا الشعر، مجالا.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 57-58.

- والموضوعة الثالثة هي موضوعة رجحان " اللانهائي السيء " : أعني اللانهائي الكمي وحسب، وباسم هذه الموضوعة أمكننا الاعتقاد بإمكان لا نهائي في النمو، وأن نعرف النمو باعتباره نموا كميا صرفا في الإنتاج والاستهلاك.

ويميز جارودي بين مراحل أساسية ثلاث في تاريخ البشرية:

- مرحلة تتجاوز فيها قدرة الطبيعة قدرة الانسان، ومن ثم ينبغي على الانسان أن يقتل وينافح لمجرد البقاء.

- مرحلة تتجاوز قدرة الانسان قدرة الطبيعة.

- مرحلة تتجاوز قدرة الانسان طاقة الانسان: التي نعيشها منذ منتصف القرن العشرين: ونحن في هذه المرحلة التي لا تكاد تبدأ، مازلنا لا نعرف أن نحدد لأنفسنا غايات حقيقية، ولا أن نسيطر على وسائلنا.

يرى أنها حضارة مؤهلة للانتحار: انتحار لفقدان الهدف¹ انتحار لافراط الوسائل، يبرهن على ذلك مثلا المنظور الجائر لنضوب المصادر الطبيعية والتلوث، وذلك نتيجة لأزمة لتصور لا يرى في الطبيعة شيئا آخر سوى أنها مستودع ومعمل لمعالجة القمامة، والمنظور يتصرف بوسائل هدم الحضارة، بهذين الاعتبارين.

وإذا اردنا نجاة للحضارة فلا سبيل الى ذلك الا بتنمية الانسان، لا بتنمية المادة، وتنمية الانسان تستلزم احياء التراث الروحي لكل الحضارات الإنسانية السابقة على الحضارة الأوروبية، والممهدة لها، مما يعني حتمية حوار الحضارات، فحوار الحضارات هو الكفيل أن يعطي الانسان المعاصر بعده الروحي المفقود، وبهذا الحوار يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل.

ويوضح مقصوده من هذا الحوار قائلا: «علينا أن نتعلم الشيء الكثير من الحكمة الشرقية، وبالمقابل، قد يتفق لسكان افريقيا وآسيا، وأمريكا اللاتينية، الاستفادة من دمج بعض الجوانب الإيجابية، من علمنا وتقنيتنا، وليس بمحال اطلاقا، حدوث مبادلة تتيح حوارا بين الحضارات، ولكن الحوار يفترض، أن يكون كل طرف مقتنعا بأن ثمة شيئا يتعلمه من الطرف الآخر، لقد استمر حديث الغرب مع ذاته زمنا كافيا، وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره الخاص».

ويؤكد أن حضارة الغرب قد استفادت استفادة لا حد لها من حضارات الانسان الكبرى غير الاغريقية والرومانية، وان الغرب المتقدم، ذاته سبب في تخلف الآخرين. بحيث يقول: «ان شرط نمو الغرب انما كان

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق ، ص 59.

بالضرورة ولید نهب ثروات القارات الثلاث، ونقلها الى أوروبا، والى أمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن الغرب هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً¹

وبناء على ذلك يرى أن المشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي أن نقضي على التصور التسلطي في الثقافة الغربية، وأن نستعيز عنه بتصوير "سمفوني" إذا نتطلع بأسئلتنا الى حكمة اللاغربي. وقد أصبحت المشكلات تطرح النذر الآن على المستوى العالمي، ولا يمكن أن تحل الا على هذا المستوى العالمي، وذلك بالنخراط في حوار حضارات حقيقي، مع الثقافات اللاغربية .

• الفرص المفقودة:

وفي هذا الصدد يلقي نظرة سريعة على الحضارات المنفية بالتعاقب والتي هدمها الاستعمار الغربي منذ مطلع القرن السادس عشر، وذلك بحثاً عن الفرص المفقودة وفي طلب حوار حقيقي لبن الحضارات كتن بوسعه أن يعود بالنفع على الجميع.

ويتناول " التراث الهندي الأمريكي " و" إعصار الإسلام الخصب " و"الحكمة الصينية" و"هند الهمالايا المزدوجة".

وهو يعرض لهذه الحضارات ابتغاء طرح مشكلة: هي مشكلة ضرورة وضع التاريخ كله في افق رؤية لا تشوهها أحكام الغرب المسبقة، رؤية تنقل عن اتخاذ النظرة الأوروبية مركزها.

وقد قال جارودي في هذا السياق: عندما رحل الراهب الفرنسي "جربير" للدراسة في جامعة قرطبة، قفل راجعا وقد بلغ من العلم مبلغا صار يتهم من أجله بأنه قد تاجر مع الشيطان! وبعدئذ أصبح البابا باسم "سيلفستر الثاني". اننا ندين كذلك للعلم العربي بكليات الطب الفرنسية الأساسية. وقد كانت مونبلييه في طليعتها. وقد ظلت كتب الطب العربية، مثل كتب " الرازي " الشهيرة تنشر وتدرس حتى القرن السادس عشر في فرنسا، وحتى منتصف القرن التاسع عشر في " إنجلترا "، وقد عرفوا الجبر بأكثر مما نعترف لهم به .. كما تحدث عن تكوين المراصد العربية، وعن الخرائط، واكتشاف الأرقام العربية والصفر، وعن المواد الكيميائية، والصيدلة العربية، وعن التفوق الاقتصادي والصناعي².

وعن ابن خلدون يقول: «انه شخصية عالمية في مجال العلوم الإنسانية، الى جانب اتصافه بأنه: ديبلوماسي، ومحارب ومؤرخ وعالم اجتماع وفيلسوف وفنان» .

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة المصدر السابق ، ص 60.

² المصدر نفسه ، ص 62.

« وهو مخترع مفهوم علمي عن التاريخ، وعن علم الاجتماع ». « ان شخصا من رتبة ابن خلدون لا يمكن أن يظهر في الفراغ. ونحن نتخيل عند قرائته مدى نمو الفكر العربي في عصره في مجال العلوم الاجتماعية ». .

لهذا يرى جارودي ضرورة اعلان: « أن الغرب مدين بعصر النهضة للغزو العربي الذي عرف كيف يخلق الشروط الفكرية اللازمة لتفتحه، فهذا الغزو قد جعل من الممكن انبثاق الثقافات القديمة بدءا من الثقافة الهيلينية .. بيد أن العرب لم يقتصروا على احياء الثقافة القديمة، وإنما أسهموا إسهام إبداع ضخم في الثقافة العالمية.

• الأبعاد المطلوبة مجددا:

في هذا الموضوع يتناول جارودي مسار الفن الأوروبي خلال القرون السبعة الأخيرة، ويعرض لعلاقات الثقافات اللاغربية بالرؤية الأوروبية الجديدة عن الانسان، ويختار مثل الفنون لأن الوعي بالابعاد المفقودة إنما بدأ في أوروبا في هذا المجال وفيه بدأت محاولة العثور مجددا عليها.

وقد عرض جارودي لفنون الصين واليابان وإفريقيا والإسلام، وانتهى بصدد فنون الإسلام الى أن كل الفنون تؤدي الى المسجد، والمسجد الى الصلاة.

أما النتيجة العامة التي يخلص اليها فهي: «ان تأثير الثقافات اللاغربية في الفن الغربي تأثير ثابت لا مرأ فيه منذ عصر النهضة».

وأنه لم يبق من الجائز، في عصر التحول العظيم المشترك بين جميع الشعوب، قصر الإجابة بالاستناد الى " المذهب الإنساني " الأوروبي وحده وقد غدا مذهب إقليم بين أقاليم أخرى، وإنما يجب بناء الإجابة على جملة التراث الثقافي والروحي للبشرية.¹

• المشروع الكوني:

لقد حدثت في التاريخ لقاءات مختلفة بين الحضارات. وتأمل هذه اللقاءات سيتيح لجارودي أن يعرف تعريفا أفضل شروط امكان لقاء جديد ووسائل تيسيره، والاغناء الإنساني المرتقب منه.

وتأمل الالتقاءات بالحضارات الكبرى سينتج عنه وضع تاريخ الغرب، في المنظور الالفي: ان تاريخ الغرب، وقد نظر الباحثون الى مسيرته بوجه عام نظرتهم الى أنموذج التاريخ الإنساني كله وهيكله يبدو عندئذ على أنه حلقة متوسطة قصيرة وبذا يصطبغ بالصبغة النسبية.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص63.

ويرى أن حوار الحضارات حقيقيا ليس بجائز الا اذا اعتبرت الانسان الآخر والثقافة الأخرى، جزءا من ذاتي، يعمر كياني، ويكشف لي عما يعوزني.

ونحن لا نحل المشكلات التي نضطلع بمسؤوليتها الا بقاء جديد، وحوار مع ضروب الحكمة والتمرد القائمة في آسيا وأفريقيا والبلدان الإسلامية وأمريكا اللاتينية، على هذا المنوال وحده يمكننا التوصل الى أن نتصور ونحيا علاقات جديدة أغنى بين البشر والطبيعة وهي علاقات تباين علاقات التقنية والغزو.

هكذا ينادي جارودي بقيام ثورة ثقافية عارمة لتسيير الحوار بين الحضارات، وتنفيذ هذه الثورة يستلزم بالضرورة:

- أن تحتل دراسة الحضارات اللاغربية في مجال الدراسات منزلة تعادل بأهمية على الأقل أهمية الثقافة الغربية.
- أن يشغل مبحث الجمال منزلة تعادل بأهميتها على الأقل أهمية تعليم العلوم والتقنيات.
- أن تعادل أهمية النظرة الأمامية - فن تخيل المستقبل.

والتفكير في الغايات والأهداف أهمية التاريخ على الأقل، تلكم هي رأي جارودي التغييرات الأساسية الثلاثة التي يستطيع أن يضطلع بها حوار حقيقي بين الحضارات في مضمار المنظومة التربوية.¹

• الحلف الثالث:

يقول غاندي: «إذا جاءني مسيحي وقال لي أنه تحمس عند قرائته " بغافاد- جيتا " وأنه يريد أن يعتنق الهندوسية، واجبت ان التوراة تستطيع أن تمدك تماما بما يمدك به " بغافاد-جيتا "، ولكنك لم تكتشف ذلك حقا، قم بذلك الجهد وكن مسيحيا حقا».

ذاكم كما يقول جارودي هو روح " حوار الحضارات " الحقيقي الذي أسعى الى المضي به قدما في كتابي وفي مشروعي.

إنه سيكون إغناء إنسانيا عميقا لكل واحد منا، لأنه يطلب من كل واحد اهتماما عميقا داخل ثقافته الخاصة.

وعلى هذا النحو يبدأ " الحلف الثالث " .

لقد كان الحلف الأول ميثاق " يهوه " مع الشعب اليهودي.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق ، ص64.

والحلف الثاني بدأ عندما أظهر يسوع أنه يجب إذا أردنا الذهاب الى الله أن نقلع عن دعوى الانتماء الى الشعب المختار، ولكن الكنيسة ولدت من ذلك، وعندما تسلمت السلطة، كما يقول أيضا الاب " جيراردي " بدأت تشبه شبها غريبا الديانة التي حاربها المسيح، والتي صلبته، وقد اعتمدت من أجل فرض الايمان بالمصلوب على حقيقة السلطة بأكثر جدا من اعتمادها على سلطة الحقيقة، وقد رجعوا، حتى بالرغم من أفضل النوايا التبشيرية الممكنة، وعن طريق الانتفاف، الى الزعم بأنهم يؤلفون مرة أخرى الشعب المختار، والشعب المختار هذه المرة كان هو الغرب وهو المؤتمر الوحيد على الحضور الإلهي، ويريد أن يكون " كاثوليكيًا "، كليا وزن أن يقدر على تحقيق ذلك أبدا.

وقد ازفت ساعة الحلف الثالث، الحلف الذي سيستأنف في مرحلة جديدة، مسعى يسوع في تجاوز تخوم " شعب مختار " ليذهب الى الجميع، ولا يذهب من أجل هديهم، الى عقيدة بل من أجل ايقاظهم على حياة أفضل .

ان ما يميز " الحلف الثالث " هو الحوار الذي يعرف فيه كل طرف كيف يفتح على حقيقة الآخر دون أن ينحل اليها، اخصاب متبادل بين حكمة، وكذلك ثورات آسيا والإسلام وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وبين ما يماثلها في الغرب.

في الحلف الثالث هو الوعي بأن كل انسان قد لقي لقاح الإلهي في ماوراء جميع تخوم الطبقة والعرق والثقافة، وأنه - بهذا الاعتبار - مسؤول مسؤولية تامة عن مصيره الخاص.

ان " الحلف الثالث " هو الايمان الذي يعثر من جديد على جذوره في صميم الشعوب، والشعوب تمنح من ايمانها القوة والأمل بتغيير العالم والحياة.¹

أما في كتاب " روجيه غارودي وموقفه من الإسلام ل: " أحمد بن عبد الرحمان القاضي " يذكر: أما المرحلة التالية: التي أعقبت تحرره من الإرسار الحزبي، فكانت بداية مشروعه الوجودي العالمي لتوحيد الأديان والثقافات والفلسفات المختلفة، فأكب على دراسة الكتب المقدسة لدى مختلف الطوائف، وعمل إحياء التراث الروحي للثقافات غير الأوروبية من كونفوشيوسية وطاوية وهندوسية وبوذية بالإضافة الى اليهودية والإسلام، واصدر في تلك الفترة التي شغلت عقد السبعينات عدة كتب في هذا الاتجاه، " البديل " L'Alternative عام 1972 م، ويتضمن تحليلا لدور الدين في التغيير، كما يحتوي بعض ارهاصات مشروعه المستقبلي المتمثل في: " حوار الحضارات " و " مشروع الأمل " عام 1976 م

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص ص 65 - 66.

و" في سبيل حوار بين الحضارات " Pour un dialogue des civilisation عام 1977 م، و" نداء الى الأحياء " Appel aux vivants عام 1979 م .

وخلال هذه الفترة أسس جارودي " المعهد الدولي للحوار بين الحضارات " في "جنيف" عام 1974 م ويصف فكرته قائلا: « قمت بالتعاون مع مسؤول منظمة اليونسكو بتأسيس المعهد الدولي للحضارات بهدف إبراز دور البلاد غير العربية واسهامها في الثقافة العالمية، حتى يتوقف الحوار ذو البعد الواحد من جانب الغرب، أو المونولوج الذي يقوم على وهم عقدة تفوق الانسان الغربي، وقمت بنشر عدة كتب في هذا المجال تبرهن أن الحضارة الغربية تمجد الفردية وتبتر من الانسان ابعاده الإنسانية، وتفصله عن السمو الروحي، وتغتال الفكرة الجماعية، وتضع حاجزا بين العلم والتقنية من ناحية، وبين الحكمة من ناحية أخرى هذه الحضارة قد استنفذت أغراضها، ولم تعد لها ضرورة »¹

وقد ظل جارودي يردد هذه المعاني دون انقطاع، ووجد في الحضارة الإسلامية التي ألقت بين العلم والعقيدة ضالته، فطفق يشيد بها ودخل من بوابة الأندلس الى عالم الإسلام الرحيب، معجبا بمآثره الحضارية الثقافية والاجتماعية والمعمارية والروحية، وقدرة هذا الدين على استيعاب الآخرين وادماجهم في مجتمعه، ورأى بصورة انتقائية في بعض اصوله، وتراث بعض اتباعه والمنتسبين اليه ما يمثل اطارا للحلم الذي ظل يداعب مخيلته الشمولية في وحدة العالم.²

وبذلك يكون جارودي قد تهيأ لولوج مرحلة جديدة في نظر الآخرين وهي المرحلة الإسلامية وان كان لا يراها هو نفسه بنفس المنظار كما سيتبين في المرحلة القادمة.

7 - مرحلة الإسلام:

في عام 1981 م أصدر جارودي كتابه " وعود الإسلام " أو "مايعد الإسلام" الذي أبر فيه العناصر الإيجابية في الإسلام التي تجعل منه الاختيار الوحيد امام البشرية للخروج من المأزق، والنجاة من الهلاك المحقق، حيث تأكد لجارودي « قوة الإسلام في حل المشاكل التي يعيش فيها عالمنا اليوم ».

بهذا الكتاب تهيأ لجارودي للإسلام، حيث أعلن إسلامه في عام 1982 م بجنيف.

ولا يعتبر تحوله للإسلام نقله مفاجئة من الالحاد الى الايمان، لانه حتى عندما كان عضوا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في عام 1933 م كان الوقت نغسه، رئيس الشبان المسيحيين البروتستانت، وانتسب للحزب الشيوعي كمسيحي .

¹ أنظر مجلة الامة (العدد 29) فيفري 1983 م .

² أحمد بن عبد الرحمان القاضي، روجيه غارودي وموقفه من الإسلام، مركز الفكر الغربي، الرياض، ط1، 2016، ص 24 .

لقد وعى جارودي عند دراسته للثقافات غير الغربية الإمكانيات الخاصة للإسلام، فهو لم يسلم بمحض الصدفة، بل جاء اسلامه بعد بحث طويل في حضارات وديانات العالم كله، بحيث يقول: « أحب أن أقول إن إنتمائي للإسلام لم يأت بمحض الصدفة، بل جاء بعد رحلة عناء بحث، ورحلة طويلة تخللتها منعطفات كثيرة ظن حتى وصلت الى مرحلة اليقين الكامل، والخلود الى العقيدة أو الديانة التي تمثل الاستقرار، والإسلام هو في نظري الاستقرار »¹.

يقول جارودي بدا لي الإسلام مثل حامل إجابة على أسئلة حياتي، لا سيما على ثلاث نقاط أساسية بالنسبة للوعي النقدي لهذا العصر:

- لم يزعم النبي محمد صلى الله عليه وسلم أبداً انه اختلق ديانة جديدة، لكنه يدعونا الى العقيدة الجوهرية لإبراهيم عليه السلام، في القرآن موسى والمسيح - عليه السلام - نبيان للإسلام .
- الإسلام لا يفصل بين علم الحكمة وحكمة الوحي. العلم الإسلامي في ذروته - في جامعة قرطبة - لم يفصل البحث في الأسباب عن البحث في الغايات، بعبارة أخرى يجيب على السؤال " كيف " والسؤال " لماذا "

بهذه الكيفية يصبح العلم والأسلوب في خدمة تألق الانسان، وليس تحطيمه باثارة رغباته وإرادة تسلط مجموعات أو قوميات. وفيما يتعلق بالوحي فإنه لا يتعارض لا مع العلم، ولا مع الحكمة، لكنه يعينهما على الوعي بحدودهما وبمسلماتهما. ويعبر عن ذلك بكلمته البليغة: " الايمان عقل بلا حدود " وبذلك يضع العلاقة بين العقل والدين في اطارها الصحيح .

- يسمح الإسلام بوشع مشكلة العلاقات بين العقيدة والسياسة " علاقات بين بعدين للإنسان " دون أن يخلطهما مع العلاقات بين الكنيسة والدولة " علاقات بين مؤسسين " مثلما حدث كثيرا في أوروبا وبخاصة في فرنسا.

ويختتم مقاله " لماذا أنا مسلم؟ في مجلة " لوموند " الفرنسية الذي ترجم الى العربية ولم يذكر المترجم اسمه ونشر في جريدة الأخبار في 1983/8/9م قائلا: «هذا هو معنى اختيار عقيدة التوحيد، وهي في نفس الوقت علم أخلاق العمل، لأن الإسلام لا يعني الطاعة بمعنى الاستسلام، والجبرية والخضوع، فهذا هو استسلام، لكنه الاستجابة لنداء الله سبحانه وتعالى استجابة نشطة، حرة، مسؤولة، وبعيدا عن التهكم،

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة المصدر السابق، ص 69، 70.

والتهديدات والوصول، مثلما كتبت، الى الفرح العظيم: أن أظل بعد سبعين عاما، مخلصا لحلم سنواتي العشرين.»

• وعود الإسلام

يقرر في كتابه " وعود الإسلام " أن الغرب لديه منذ مطلع الرأسمالية والاستعمار - إصرار متصاعد على تجاهل حضارة ذات أصل غير أوروبي .

وقد استمرت أوروبا في تجهلها لحضارة الإسلام عبر قرون عديدة ولم تر فيه سوى عدو لدود، في حين أنه: « ليس من الانصاف في شيء أن يعتبر الإسلام كفرا كما كان الحال في عصر الحروب الصليبية أو إرهابا مثلما كان يوصف به ابان حرب التحرير الجزائرية، فلم يعد هذا الدين قطعة من متحف يقوم بفحصه مستشرق يبيدي حوله أحكاما مسبقة وتعسفية »¹

وقد كشف جارودي الحجاب عن دور الحضارة الإسلامية باعتبارها منهلا ثالثا للحضارة الغربية، وريثة حضارتي اليونان والرومان، اذ من الانصاف الاعتراف بوجود مصدر ثالث لها قد يكون أخصب وأهم من المصدرين اللذين يعترف بهما الغربيون.

ويستنتق جارودي في هذا الشأن الوثائق التاريخية والمراجع الموثوق بها ليفند مزاعم خصوم الإسلام، ومن جملة ما ينكره ادعاء مناوئي هذا الدين القائل: « ان شبه الجزيرة العربية ومكة والمدينة تقع عند ملتقى الطرق التجارية الكبرى والقوافل القادمة من الشرق الى الغرب، من أوروبا، ومن الشرق الأدنى الى الهند والصين، ومن البحر الأبيض المتوسط الى المحيط الهندي.. انه في هذا الملتقى من الحضارات أمكن فحسب حدوث تمازج بين الأديان والثقافات، وليس الإسلام في ذلك الا المحصلة والمبلغ» .

وفي الواقع كانت تلك الأديان والمعتقدات عصر ذلك في حالة تفسخ وتميع بدرجة يستحيل معها الاستفادة منها، بله أن تكون منطلقا لحركة عالمية واسعة مثل الحركة الإسلامية.²

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق ، ص ص 71، 72 .

² المصدر نفسه ، ص 73.

• **حيثيات انتشار الإسلام:**

ان انتشار الحضارة المنبثقة من مكة والمدينة في ثلاث قارات من اسبانيا الى آسيا الوسطى ومن الشرق الأوسط الى افريقيا لم يماثله ما سبقه من الفتوحات ولم يضاهه ما أتى بعده .

ولا يكتثر جارودي بتحليل بعض " المتمركسين " الذين يزعمون ان الحركة الإسلامية استفادت من ظروف الصراع الطبقي في المجتمع العربي التي واكبت ظهورها، فلا بد أن يكون هناك عوامل أخرى ساهمت في انتصار المسلمين على ملوك فارس وبيزنطة والقوط.

وينكر جارودي من هذه العوامل:

• **جوهر الإسلام وروحه:**

فلم يشأ الإسلام أن يفصل الحكمة عن العلم، ولم يقبل معالجة أي فرع من فروع العلم بمعزل عن العقيدة التي هي هدف في ذاتها ومعنى للوجود نفسه، فكل ما في الطبيعة مظهر من مظاهر وجوب الله، فليست معرفة الطبيعة شان العمل الإنتاجي، الا شكلا من أشكال العبادة المقربة الى الله، لهذا ساهم المسلمون بعلمهم في اندماج ميراث شتى الثقافات العالمية الكبرى.

• **انفتاح الإسلام وتسامحه:**

وتتجلى هتان الخصلتان في قبوله وحمايته أفرادا وجماعات ومجتمعات غير إسلامية، فقد تقلد يهود ونصارى أعضاء طوائف أخرى وظائف هامة في حكومات إسلامية عديدة، وحظيت أديان مختلفة بكامل الحقوق والرعاية، وسمحت السلطات لغير المسلمين بممارسة شعائر دينهم دونما تضيق .

ومن هذا المنطلق يتدرج ليؤكد أن الإسلام لم ينتشر بقوة السلاح، ولم يسّـل النبي عليه الصلاة والسلام السيف الى في حالة الدفاع عن النفس.

ويشير الى الحديث النبوي القائل: « رجعناى من الجهاد الأصغر الى الجهاد الأكبر ». ويعني بالجهاد الأكبر محاربة هوى النفس «انما الجهاد الأكبر هو كفاح ضد الذات، ضد الميول التي تجذب الانسان بعيدا عن مركزه.

وما زلنا نجد في هذا درسا عظيما لكثير من الثوريين الذين يحاولون تغيير كل شيء ما عدا أنفسهم كما كان فيما مضى شان الكثير من الصليبيين الذين كانوا في القدس، وفي أسبانيا " المراد استردادها " أو ضد هنود أمريكا، يريدون أن يفرضوا على الآخرين مسيحية يهزؤون منها بكل عمل من أعمالهم.¹

• **وحدانية الاله وتعالیه:**

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق ، ص74.

وهذا المبدأ يفضي الى تساوي جميع البشر دون أي استثناء، الأمر الذي جعل الإسلام دعوة لتحرير الشعوب المقهورة سياسيا واقتصاديا ودينيا.

وفضلا عما سبق فإن الفتح الإسلامي لم يشكل استعمارا، فقد استقبل، مثلا شعب اسبانيا الفاتحين المسلمين الذين أنقذوهم من طغيان وغطرسة سلطات بلادهم الروحية والزمنية، فلم يقاوموهم، ولعل أصدق صورة تعكس هذه الحقيقة هي أن العرب فتحوا الأندلس في بحر سنتين فقط، في حين تطلبت استعادتها منهم سبعة قرون .

• ملحمة الايمان: الصوفية

ينظر الى التصوف على أنه بعد من أبعاد العقيدة الإسلامية - على أنه بعدها الجواني، وكل محاولة لجعل الصوفية " تيارا " تلقائيا أو وظيفة منفصلة، تحط من قيمتها حتما.

والصوفية وهي شكل من اشكال الروحية الإسلامية بنوع خاص، هي توازن بصفة أساسية بين الجهاد الأكبر - أعني الكفاح الداخلي ضد كل رغبة من الرغبات التي تجعل الانسان ينحرف عن مركزه - والجهاز الأصغر، أي العنمل من أجل وحدة انسجام الجماعة الإسلامية ضد جميع أشكال الوثنية من سلطات وثروات وضلالات تبعده عن طريق الله. ويرى أنه بالرغم من وجود نقاط التقاء وصلات توافق بين النسخ المسيحي والتصوف الإسلامي، إلا أن هنالك فارقا جوهريا بينهما، أيا كانت عظمة هذا أو ذاك، في الهدف وفي الطريقة

والتصوف في الإسلام - كما يذهب جارودي - لا يمكن أن يكون خصوصية تفصل بين التأمل عن العمل، فإن هدفه هو - على العكس - الوعي بصورة أعمق بالتوحيد وتحقيق المزيد من التوافق بايقاعية بين الإرادة البشرية والإرادة الإلهية. فلا الاقتصاد ولا السياسة ولا العلم ولا الفنون تستطيع الانفصال عن العقيدة التي تعين لها غاياتها الإلهية والإنسانية. فالحياة بجميع أبعادها تجد في الله وحدتها.¹

وعندما يتطرق الى العقيدة يقول ينبغي أن تكون رؤيتنا للإسلام عبر القرآن والسنة النبوية، فهذا الدين ينبذ الازدواجية المزيفة في شؤون السياسة والعقيدة والمسجد والدولة. ولا شك أن في مقدرة الإسلام السيطرة على الأزمة الحضارية والانحلال في المجتمع الغربي بفضل تشبته بوحداية الخالق وبوحدة العقيدة والعمل، فهو حامل لعوامل الجهاد ضد الاستلاب الاستعماري، وقد نجح فعلا في بث روح الجهاد في نفوس الجزائريين بالأمس، ويدفه اليوم المجاهدين من الأفغان الى التضحية بكل نفيس .

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص75.

أما الإنسان الغربي، فقد أفرط علاقته مع الطبيعة والمجتمع والاله، فيعتقد أنه سيد الطبيعة ومالكها ويعتبرها مجرد دمستوع للمواد الخام يتلاعب به حسب هواه. وبهذا يؤكد ان النصرانية لم تساعد الانسان على الحفاظ على البعد العالمي الذي دعا اليه الانسان، خصوصا بعدا انضمت النصرانية في القرن الرابع الميلادي الى الثنوية اليونانية.

ظل الانسان في المجتمع العربي، منذ النهضة الأوروبية، منعزلا عن أمثاله من البشر، حتى اعلان حقوق المواطن الذي ينص على أنه " تقف حريتي حيث تبدأ حرية غيري " لم يقنع أحدا اذ يعني أن حرية الآخرين ليست شرطا لحرיתי أنا، انما هي حد لها لهذا تأرجحت مجتمعات الغرب وكذا تلك التي تقفني أثرها في العالم الثالث بين فردية متوحشة وطغيان ممقوت .

• عقيدة وسياسة:

ركز جارودي حديثه في هذا الصدد على ثلاث مقولات هامة هي: الاقتصاد، والحقوق، والسياسة. وينطلق في كل أولئك من مبدأ إسلامي مسلم به هو: نفي كل فصل بين مشاكل الحياة الدنيوية وبين مبادئ العقيدة، فالله هو المالك والمشرع والقائد.

ففي شأن المقولة الأولى يقول: « يناقض مفهوم الإسلام للاقتصاد المفهوم السائد في الغرب حيث لا يعني الاقتصاد سوى الإنتاج والاستهلاك كهدفين لذاتهما: انتاج واستهلاك أكثر فأكثر وأسرع ما يكون لأي شيء، تافها كان أم نافعا، دون أدنى رعاية للغايات الإنسانية، بينما لا يهدف الاقتصاد في ظل النظام الإسلامي الى النمو لذاته، ولكن الى التوازن، ما يستبعد أقل تشابه بين الرأسمالية والنظام الجماعي وبين النظام الاقتصادي في الإسلام، فهذا الأخير يتمتع بخصوصية أساسية، تتمثل في رفضه الخضوع الأعمى للآلة، بل هو يحمي غاية في ذاته باعتباره تنظيما لأهداف عقائدية وإنسانية سامية .

لم يكن الاقتصاد في ظل النظام الإسلامي محايدا تاركا الحبل على الغارب حيال القوى الحية، فالسوق التي هي احدى دعائم الاقتصاد توجه من أجل إرضاء الحاجات الحقيقية، وتتجاوب مع أسس وقواعد الإسلام، ويستشف من خلال ذلك التوازن في توزيع الدخل والحيولة دون الاحتكار، فهي من هذه الناحية تراقب مراقبة صارمة، ويقوم بهذه الوظيفة المحتسب المكلف بتنظيفها السهر على الأسعار فيها.¹

وبعبارة موجزة: ليست السوق غاية، انما هي احدى الوسائط: ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِبُهُمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ﴾².

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة ، المصدر السابق، ص 76.

² سورة النور الآية 37 .

وتعكس الزكاة التي لا تعتبر مجرد صدقة تعطي كيفما اتفق، إنما هي اقتطاع رأس المال - صورة من صور التأمين الاجتماعي الذي لم تعرفه أوروبا إلى في القرن العشرين وبعد صراع مرير، في حين أن مثل هذا التنظيم مطبق في الإسلام منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً، كأحد قواعد العقيدة نفسه، وبعبارة أخرى يركز الاقتصاد في الإسلام على أساس تغيير أسس نظام الاقتصاد في الغرب وفي الشرق على السواء فهو نسيج وحدة.

أما الحقوق، فيقول في شأنها جارودي أن الإسلام يعتبر أن الإنسان جزءاً من كل إلا أن مفهوم هذه الكلية يغير ما يعني به لدى الغربيين، فهو يقابل الفردية عندهم، ولا تمت الشمولية الإسلامية بأي صلة للاستبداد ولا الفاشية التي تدعي أن الإنسان غير ذي قيمة ولا حقيقة له إلا من خلال الدولة، فالعلاقة بين الإنسان وهذا الكل في الإسلام ليس علاقة بيولوجية ولا وظيفية أو اجتماعية، مثل تلك العلاقات لا تتواجد إلا في مجتمع لا غاية له سوى ذاته، أي لا يحمل أي مشروع عدا نموه وقوته، بالعكس يرمي المجتمع الإسلامي إلى أهداف تتجاوز ذاته وينبني على أساس المساواة والحرية .

وبحكم تلك القيم السامية يتسائل جارودي عما ستكون مساهمة الشريعة اليوم في تقدم عجلة الحضارة؟ لقد وضع المسلمون قواعد التجارة البحرية حتى في فترة الحرب، ولم يدون الغرب شيئاً من ذلك إلا في سنة 1340 م في برشلونة بالاندلس بعد اقتباس الكثير من القواعد الإسلامية اثر عودة الصليبيين من فلسطين، ومدونة " الفونس العاشر " التي تشتمل في قسمها العاشر حول تشريع حول الحرب، لم تكن انتحالا لكتاب ألف بالاندلس، في الموضوع ذاته وكان النص العربي يعالج كيفية حماية الأطفال والنساء والعجزة وكيفية الالتزام بالعهود والمواثيق وقت الحرب.

ومن نبل المسلمين بهذا الصدد أن أبائهم بفلسطين كانوا يتعهدون معسكر النصارى إثر المعارك قصد معالجة جراحهم، بل تهذبت الفروسية في أوروبا بفضل الاحتكاك الذي حدث بين العرب المسلمين والاوربيين.

ويتعجب جارودي من تعصب الغرب الأعمى في موضوع حقوق المرأة في الإسلام، ثم يقول: ان القرآن منح المرأة حق امتلاك الأموال دون قيد ولا شرط، بينما لم تتل هذا الحق في أغلب تشريعات الغرب إلا في القرن التاسع عشر والعشرين. ولم يقل القرآن بنشأة المرأة من أحد ضلوع الرجل، كما لم يعتبرها مسؤولة عن الخطأ الأول، وإنما كان الخطاب موجهاً إلى آدم.¹

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 78، 79 .

وفي دنيا السياسة يؤكد المؤلف أن محور الأمة هو عقيدة أساسها ان يتجاوز كل فرد مصالحه واغراضه الشخصية لمصالح الأمة التي تشمل الإنسانية جمعاء، فالسلطة الزمنية شأن الملكية مؤسسة تتعدى نفسها، اذ لا تعترف العقيدة الإسلامية، بسلطة أخرى سوى سلطان الله تبارك وتعالى لهذا تظل السلطة السياسية نسبية. وإذا كان الأمر كذلك، فلا تجوز مقارنة النظام السياسي في الإسلام بالثيوقراطية ولا بالملكية باعتبارهما حقين الهيئتين لدى الغرب، ولا حتى بالديمقراطية من النوع البرلماني. وإنما تقع على عاتق الإسلام مسؤولية فهم وتطبيق قواعد الإسلام، في مجال السياسة، في كل بلد وفي كل عصر، بشكل يتلائم مع روح وظروف تلك البلاد في ذلك العصر.

• العلوم والحكمة:

يؤكد أن تاريخ العلوم والتقنيات في الغرب يرتكز في فرضية ضمنية، حيث يقاس تقدم العلوم بمدى فعاليتها، لضمان دوام السيطرة على الطبيعة وعلى الانسان، دون أن يكون هناك هدف آخر. أما الإسلام -دين التوحيد - فينفي التفريق بين العلم والعقيدة، اذ أن كل ما هو موجود في الطبيعة دليل على وجود الله سبحانه وتعالى، حيث تصبح معرفة الطبيعة نوعاً من العبادة، فلا غرو أن يعمل المسلمون على اندماج الثقافات العالمية لتستفيد منها البشرية جمعاء، على حين تجمدت العلوم في أوروبا النصرانية.، لأن الكنيسة أبدت رغبة تجاه الطبيعة زاعمة أنها تبعد عن الاله، وهكذا استمرت النصرانية تحارب العلوم عبر تاريخها، بينما انطلق العلم ف الإسلام من مبدأ الوحدانية، حيث لا مجال للتفريق بين الطبيعة وبين علم الكلام والفنون المختلفة.¹

وقد أشار أيضا الى قلة النبوغ في القرون الوسطى في الغرب في الوقت الذي برز عدد هائل من المسلمين في مختلف مجالات المعرفة، أمثال: " ابن سينا"، " الرازي" .. ولاحظ أن رسالة المسجد والمدرسة واحدة نشر وحدانية الله ووحدة الطبيعة.

كانت جامعة القرويين بفاس، والزيتونة بتونس، والأزهر بالقاهرة، وجامعات سمرقند وقرطبة، محطة لطلبة العلم من جميع اصقاع الأرض، ولم ينحصر اشعاع تلك الجامعات على العالم الإسلامي فحسب بل سطع على أوروبا أيضا، حيث تأسست كليات الطب، في سالونيا، بايطاليا، ومومباليه بفرنسا، على غرار كليات الطب الإسلامية.

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 80.

وفي مجال الرياضيات كانت مساهمة المسلمين عظيمة في نهضة أوروبا وساعدت على تطوير الحساب والجبر ولا أدل على ذلك من الاعداد التالية ٤٤٤٤ تكتب على هذا النحو: ف ا ك س س م م م م، وكان من الصعوبة بمكان اجراء عملية حسابية أو جبرية مع هذه الرموز.

على أن حظ المسلمين في علم الاجتماع لم يكن أقل من نصيبهم في دنيا الرياضيات وتفوقوا على علماء الفلك اليونانيين سواء في مجال الملاحظة او مجال القياسات، كما عمل المسلمون كذلك على تطوير الجغرافيا والرياضيات، والطب، وكانت كلها في خدمة العقيدة: فكان يستعد علم الفلك مثلا على معرفة القبلة في الفيافي ومجاهل البحار .

ويكشف حقيقة: ه أن النهضة الاربوية لم ترث من تعاليم الحضارة اليونانية مباشرة، كما لم تكن النصرانية امتدادا للعبرية الهلينية، فدور اليونان في تلك النهضة ليس الا خيالا كاذبا فقد أخصبت الحضارة الإسلامية في الماضي وهيات، عبر اسبانيا وصقلية، المستقبل ونقلت الى أوروبا ثقافة ظلت تغذيها، ولم يستغن الغرب من العطاء الإسلامي الت ابتداء من ديكارت .

ومن مميزات العلم في العقيدة الإسلامية ان العالم في نظره لا يتطور في اتجاه افقي مستقيم، وانما ينمو بشكل تصاعدي، ولا يتواجد الماضي من وراء، بل هو تحت الاقدام، اذ العلم والتقنيات مسخرات لأهداف عليا.

• الفلسفة التنبؤية:

يعتقد جارودي ان المشكلة المركزية في الفلسفة الغربية أصبحت: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ وأصبحت المشكلة المركزية في الفلسفة الإسلامية هي: كيف تكون النبوءة ممكنة؟¹

وينتهي جارودي الى حتمية أن تتربط من جديد فلسفاتنا - الغربية - والتي غدت فلسفات موت الانسان والله، وتستأنف مسيرة تاريخها الحقيقي انطلاقا من " ابن عربي " ضد جميع التماميين، المتمسكين بالحرفية وجميع التكنوقراطيين المتضامنين بسهولة قصوى من شبه الجزيرة العربية الى شبه الجزيرة الالوربية، فإن بعض هذه الفلسفات لهو على هذا المستوى من القيمة والتقدير ولسوف يكون بعثها على هذا النحو ثروة عظيمة من أعظم ثروات التراث الإسلامي، فإما أن تكون تنبؤية أو لا تكون ابداء.

• جميع الفنون تصب في المسجد:

وعن الفن الإسلامي يذكر غارودي أن جميع الفنون في الإسلام مؤدية الى المسجد، ويعود المسجد بدوره الى عبادة الله، ولا يقف عند ربط الفن الإسلامي بالعقيدة وابداء تحمس له، وانما يفنّد المزاعم القائلة

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 81.

بأن الفن الإسلامي ليس سوى تنوع للفن البيزنطي «كل وسيلة لاختفاء دور الحضارة الإسلامية وبالأخص الفن المعماري». فالفن في الإسلام هو فن عبادة، فهو لا يختلق حاجزا بين ما هو دنيوي وما هو مقدس، ومن ميزة هذا الفن أن يتشابه أنى كان منشؤه: مسجد ابن طولون بالقاهرة ومساجد سمرقند وقصر الحمراء بالاندلس، تبدو كلها وكأنها من صنع يد واحدة.

• الشعر البشير او شعر الاستشراق:

كذلك يذهب الى أن الادب الإسلامي - الذي كان أساسا شعرا حتى القرن العشرين - هو في مبدئه نفسه شعر تنبؤي قرآني.

وجارودي لا يهتم بتاريخ هذا هذا الادب، بل بمعناه، وما لم يكف عن الاسهام به منذ أكثر من عشرة قرون وما سوف يقدمه، في ازهاراته الجديدة في القرن العشرين لابتكار المستقبل.

ويرى أن الإسلام الذي يحمل بذور تغيير جذري على مستوى الإنسانية، قد أعطى لما سوف يكون التيار السائد على نطاق واسع جدا في هذا الشعر، العقيدة التنبؤية التي لا تكف أبدا عن الهامه ¹. وفي تحليله للشعر العربي المعاصر، يذهب الى أن هذا الشعر يساعدنا على الوعي بأن الشرق والغرب ما هما الا شطران من موجود واحد، وأن مهمتنا الأساسية هي أعداد نفسيهما لسكنى المستقبل والعيش فيه.

لقد حاول دراسة الإسلام باعتباره قوة حية ليس لتقديرات ماضية، ولكن ما يحمله اليوم من ابتكارات المستقبل.

على أن العائق الأساسي لرؤية الحقيقة هو ما تكنه أوروبا للإسلام من كراهية حتى اليوم، لقد اختلقت الحروب الصليبية صورة مبغضة لهذا الدين في الغرب، مثلما سعى رجال الدين النصارى والمستشرقون للتشهير به.

وعن الاستشراق يقول جارودي: انه لم يكن حركة نزيهة مذبذبة، اذ كان الهدف منه تنفيذ مشروع يرمي الى ادخال المسلمين في النصرانية .

ولم يقف دور الاستشراق عند حد مساعدة الهيئات التنصيرية للاستعمار والامبريالية، على الهيمنة على أراض واسعة واجناس متعددة، إنما ساهم كذلك في بناء أسس لمشروعية الأحكام التعسفية، التي جعلها الغرب ذريعة لاستغلال الشعوب الأخرى. لهذه العلة لم تتم دراسة الإسلام في أوروبا من أجل الوقوف على حقيقته، بل اهتم به المستشرقون لأغراض الصراعات الأيديولوجية .

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 82، 83.

ويلمح جارودي الى أن غزو نابليون بونابرت لمصر فتح صفحة جديدة في العالم الإسلامي، وكان من أهم نتائجه ظهور تيارين متنافرين:

• تيار الحداثة:

الذي كان يدعو أنصاره الى محاكاة الغرب ويستعد لاستيراد أمراضه، وعلى رأسها الوطنية، بعد أن اصطنعت أوروبا المستعرة الحدود المزيفة المفتعلة .

وفي المجال السياسي تعني " الحداثة " قيام النظام البرلماني، وهو نظام نشأ في ظروف تاريخية واقتصادية خاصة في كل من إنجلترا، وفرنسا، وقد لا يكون مناخ العالم الإسلامي صالحا له بالضرورة . وفي الميدان الاقتصادي، كانت " الحداثة عبارة عن اندماج الدول الإسلامية في السوق الغربية، دون إعطائها أدنى فرصة لمنافسة الغرب، بل تبقى هي الى الأبد زبونة وعالة عليه ¹.

وفي دنيا الثقافة، تهدف " الحداثة " الى تبني فلسفة الغرب الهادفة الى تكييف القبض على الطبيعة والانسان .

ولا تعني " الحداثة " سوى تثبيت نمط من الحياة مقتبس من شعوب أخرى خيرا كان أو شرا، وذلك استجابة لحاجات الأجانب .

ولقد أدى هذا التيار المسلم الى أن اصبح جسما غريبا عن نفسه وأهله وتاريخه وثقافته، ومصيره الخاص، فما يطلبه أنصار هذا التيار من العالم الإسلامي هو نقل منوال التطور في الغرب بحذافيره، أي العودة الى الوراء نحو قرن ونصف القرن .

• تيار المحافظة:

الذي قام اتباعه انطلاقا من موقفهم المتعصب بسجن الإسلام في قلعة حصينة لا نوافذ لها ولا أبواب بل ولا فتحة في السقف، وراحوا يدافعون على " التراث " جملة على علته دون ان يميزوا ما علق بالتعاليم القرآنية من طمى ورواسب اغرقت تلك التعاليم تحت وطأة ما حملته المجتمعات المختلفة التي دانت الإسلام. بحيث يرى جارودي أن التعصب ظاهرة عرفت الأديان جميعا، وهي تخط بين العقيدة وبين الصيغ الثقافية والبنى التنظيمية التي مارست تلك العقيدة عبر تاريخها الطويل، وراح كل فريق من المتعصبين يختار من الماضي مرحلة تاريخية يتكئ عليها لتسويغ مواقفه وممارساته في العصر الحاضر .

ويعقب جارودي على ذلك مبينا ان الإسلام لا يعرف ابدا هذا التعصب المتحجر، فالقرآن يعيد ويبدئ أن الله أرسل لكل شعب أبنائه لكي يتاح لكل أمة أن تستوعب الرسالة الإلهية على طريقته .

¹ روجيه جارودي، روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص84.

ومن الواضح ان الاجتهادات الولى التي قام بها الخلفاء الراشدون الذين عايشوا النبي عليه السلام، والمذاهب الفقهية، المتعددة التي جاءت فيما بعد، إن كل هذه الآراء والاجتهادات تقول بأنه على الرغم من أن الوحي الذي نزل على النبي هو الوحي الأخير، فهذا لا يمنع أن يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً، وذلك انطلاقاً من العقيدة الأساسية، وهذا الاجتهاد ضرورة ملحة لمواجهة المشكلات الجديدة الطارئة التي جذت بعد انتشار الإسلام في المجتمعات التي تختلف عن مجتمع " المدينة المنورة " ومما لا شك فيه أن اغلاق باب الاجتهاد يتناقض مع روح تعاليم القرآن نصوصها ¹.

وعندما يتطرق لمشكلة الحوار بين الشرق والغرب يقول: ان الحوار سيكون عبثاً لا طائل منه، بل سيمنى بالاخفاق، اذا ظلت عقيدة أحد أطرافه غير مصقولة من صدأ قرون السيطرة والاضطهاد وأن ما يسمى بالنمو لم يكن قط الا نماء للتأخر، فانه لا يتأتى نمو عدد قليل من الدول دون أن يتم ذلك على حساب دول أخرى فقد تم نهب المصادر الطبيعية والبشرية لثلاثة أرباع العالم، وان أكبر افتراء يجب تفنيده وفضحه هو الزعم القائل: انه لا بد من اقتفاء أثر الغرب اذا ما أراد العالم الثالث تحقيق تقدم اقتصادي، ومن المسلم به أن تطور أوروبا الغربية ولّد التخلف وضاعف من اتساع رقعته في الدول النامية، لهذا يكمن الحل في انتهاج أسلوب في التنمية يعمل على تثبيت قواعد نظام عالمي للاقتصاد.

وفي هذا الموضوع بالذات ينكر جارودي الدول الإسلامية المنتجة للبترول ويدعوها الى التخلص من كونها مجرد ممولة للموارد الأولية وزبونة للمؤسسات الاقتصادية الأوروبية لتصبح منشئة لسوق مشتركة بين الدول الإسلامية والعالم الثالث، وبهذه الوسيلة يعود الإسلام مصدراً هاماً يقتبس منه العالم بأسره ما يحتاج اليه في مجالات الاقتصاد والثقافة والعلم .

ولدى المسلم الاستعداد الطبيعي لحمل هذه المسؤولية، اذ معارضة النصراني للإسلام لا تقابل بالمثل في الديانة الإسلامية، حيث يتحدث القرآن باحترام بالغ عن المسيح وأمه مريم .

على أن هذا التسامح لا يعني ان المسلم يقبل بفكرة الصليب والتجسيد والتثليث، اذ ينبذ سمو الاله، كل حديث عن ابن أو ام للخالق، فوحدانية الله تعالى هي محور الإسلام وهي مبدأ يحول دون عبادة الطواغيت المنتشرة في المجتمع الأوروبي: " طاغوت النمو والتقدم "، " طاغوت العلمانية والتقنيات "، طاغوت الفردية "، و" طاغوت الوطنية "، فيجيب الإسلام عن كل أولئك بـ: " لا اله الا الله " ².

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 85، 86 .

² المصدر نفسه، ص 87.

ويتطلع جارودي في الختام الى اليوم الذي يرى فيه دول الغرب تنشى في الأمكنة نفسها التي تم فيها سابقا لقاء الحضارات - قرطبة باريس - مراكز للقاء والبحث والتكوين والتوزيع لما يحمله الينا الإسلام اليوم وما يقوله لنا وما نقوله له نحن الغربيين، لتحقيق هذه الأمنية، لا مندوحة من تغيير طبيعة العلاقة بينهما - منذ النهضة الأوروبية - علاقة حرب واحتلال ومالك ومملوك وسيد ومسود، في حين تخالف تعاليم الإسلام هذه المبادئ الخاطئة فهي تعاليم من شأنها أن تساعد على اكتشاف بعد عالمي للإنسان الذي يحمل في ذاته مسؤولية على مستوى الوجود: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾¹

لكل ذلك، اذا لم يسجن المسلمون أنفسهم في ماضيهم وعرفوا كيف يحلون مشاكل العصر الحاضر في اطار المجتمع، الذي أسسه محمد صلى الله عليه وسلم، وأدركوا ان استمرار الوفاء لذلك الماضي يكمن في نقل مقر الأسلاف لا على شكل رماد ولكن على هيئة لهيب، عندئذ يتأتى الانفتاح ليس للمسلمين فحسب ولكن على نطاق عالمي .

من آخر المؤلفات التي قدمها لنا جارودي عن الإسلام كتاب " الإسلام وأزمة الغرب " الذي لا يتحدث فيه عموما عن الإسلام، بل على الإمكانيات الجديدة لانتشاره في العالم الغربي، وعن الأسباب التي ترجع الى جوهر العقيدة الإسلامية، وتشكل مثل هذه الإمكانيات .

ويقرر جارودي حقيقة تاريخية وإنسانية مستمرة عندما يعلن أن الإسلام أنقذ العالم من الانحطاط والفوضى، وأن القرآن الكريم أعاد الى ملايين البشر وعي بعدهم الإنساني وروحا جماعية جديدة². ويقدم جارودي مثالا رقميا لما وصل اليه العالم من استعباد الرح الإنسانية، وتحكيم كل شيء واتباع أنموذج جنوني للنمو، ويعبر عن انحطاط الحضارة الغربية وأثر هذا كله على الكون قائلا:

« بعد خمسة قرون من هيمنة الغرب، هيمنة لا يشاركه فيها أحد يمكننا تلخيص ميزانيته بثلاث أرقام في عام 1982 م مع حوالي 600 مليار دولار من الانفاق على التسلح وضع مايعادل أربعة أطنان من المتفجرات على رأس كل ساكن من سكان الكوكب .

ووزعت الموارد والثروات بحيث مات في السنة نفسها 50 مليون نسمة في العالم بالمجاعة وسوء التغذية، فمن الصعب أن يسمى " تقدما " بلا تردد ذلك الشوط التاريخي الذي قطعتة الحضارة الغربية التي

¹ سورة الأحزاب الآية 72.

² روجيه جارودي، روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 88 .

جعلت من الممكن فنيا لأول مرة خلال مليوني سنة أو ثلاثة ملايين سنة من الملحمة البشرية تحطيم كل أثر من آثار الحياة على الأرض» .

• أسباب إفساد الأرض:

يكشف جارودي عن الأسباب - التي هي مؤشرات للقضاء على البشرية - فيقول:

- الاقتصاد يسيطر على النمو المتمثل في الغربية الجنونية في زيادة وسرعة الإنتاج: انتاج أي شيء نافع أو غير نافع، ضار أو مميت، لا يهم .
- السياسة تحكمها علاقات اجتماعية داخلية وخارجية يسودها العنف المعبر عن صدام المصالح والنزوع الى السيطرة بين الأفراد والطبقات والأمم .
- الثقافة عارية من المعنى والغاية، فالتقنية للتقنية، والعلم للعلم، والفن للفن، والحياة لغير هدف .
- العقيدة خاوية من التعالي الذي يمثل البعد الإنساني للإنسان¹.

كيف شوهوا الإسلام ؟

يبين جارودي في هذا الصدد الوسائل التي استخدمها أعداء الإسلام لتشويه الإسلام، قائلا: « لقد انتقص حق التراث العربي الإسلامي نتيجة خداع مضاعف:

- بحيث أرادوا أعداء الإسلام أن يروا فيه مجرد أداة نقل للثقافات أو الأديان الماضية، مترجما للفكر اليوناني ومعلقا عليه .
- أرادوا الا يروا فيه الا تاريخا سابقا على تاريخ ثقافتنا مما أدى الى ترك دراسته لمختصين مكلفين بدراسة ما يرجع الى الماضي .
- وعلى هذا في نظرهم فالاسلام لا يأتي بشيء فيه جديد، ولا يشمل اليوم على شيء من الحياة، ولا يسكن الا ماضينا، ولا يبشر بشيء ولا يعد بخير .

ويرد على ماتقدم، فيقول مقررا الحقائق التي أثبتتها التاريخ:

- ليس صحيحا أن الفكر الإسلامي لم يكن الا أداة نقل وترجمة للفكر الاغريقي، فالرياضيات الاغريقية كانت تقوم على مفهوم النهائي والرياضيات العربية على مفهوم اللانهائي .
- والمنطق الاغريقي كان نظريا، والعلم العربي كان تجريبيًا الى حد كبير .

¹ روجيه جارودي، روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص89.

- والهندسة المعمارية الاغريقية كانت مبنية على " الخط المستقيم "، أما المسجد فكان خلافا للمعبد الاغريقي مجموعة متناغمة من المنحنيات بأقواسه وقبابه .
- والفلسفة الاغريقية كانت من برمنيدس الى أرسطو فلسفة وجود، والفلسفة العربية كانت فلسفة عمل، فلسفة عملية لا نظرية في الجوهر والمعرفة .
- وليس صحيحا ان العلم العربي مجرد تاريخ انتهى قبل أن يبدأ تاريخ علمنا، فالعلم لم ينته لأنه لا يفصل العلم عن الحكمة، كما أنه نهضة الغرب لم تبدأ في إيطاليا، بل بدأت في اسبانيا مع اشاعات علوم العرب وثقافتهم.¹

• ماذا يقدم الإسلام؟

في أزمة الغايات أو بالأحرى في هذا الغياب غياب الغايات الإنسانية والالهية - يمكن للإسلام أن يقدم الى العالم ما ينقص هذا العالم وهو نقص مميت، نعم: يمكن أن يقدم له معنى الحياة، والإسلام دين التوحيد، ففي حين أن عالمنا، عالم المنافسة والنمو الكمي والعنف تبدو فيه الاحداث حصيلة القوى العمياء المتصارعة، يعلمنا الله تعالى أن نرى في كل شيء وفي كل حدث آية من آيات الله رمزا لحقيقة أسمى من حقيقة النظام الواحد للطبيعة والمجتمع ولأنفسنا، فكل شيء في العالم خاضع لارادة الله، فالحجر في سقوطه، والنبات في نموه والحيوان في غرائزه، كلها خاضعة، غير أن هذا الخضوع لا ينبع من ارادتها، فهي لا تستطيع الإفلات من القوانين التي تحكمها .

ويبين جارودي تكريم الله تعالى للإنسان باعطائه العقل مع الايمان لتمييز الخير والشر فيقول: ان الانسان مسؤول مسؤولية كاملة عن مصيره، اذ في مقدوره أن يعطى شريعة الله وان يستسلم لها.

ويربط جارودي بين عقيدة المسلم ودينه فيقول عن الصلاة:

انها نعمة من الله تعالى على الانسان كي تستجيب حركته لله تبارك وتعالى، فحركات الصلاة المتلائمة مع طلوع الكواكب وغروبها انما تتدخل الانسان في النظام الكوني ، حتى ان إشارات الصلاة تجمع في الانسان الحركات بالنسبة لجميع مستويات الوجود، فالذي يصلي ينتصب واقفا كالجبال، ويركع ويرفع كالنجوم، ويسجد وينهض وينحني كالنخلة أو كالكائنات الحية تنحني الى الأرض وتخضع رأسها لمصدر حياتها.

¹ روجيه جارودي، روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص90.

والصلاة تربط بالخالق سبحانه وتعالى ثم تربطه كذلك بالبشر جميعا، فإن قبلات جميع المساجد في العالم تشكل حول الأرض دوائر متحدة المركز ترمي الى الواحدانية العليا، وتتغير مواقيت الصلاة بتغير خطوط الطول ليكون هناك في كل لحظة جبهة تسجد وأخرى ترفع من السجود في موجة عظيمة من العبادة تتدفق بلا انقطاع في أرجاء الأرض.¹

وينتقل جارودي الى نقطة أخرى يتميز بها الإسلام فيشير الى أن الإسلام لا يفصل بين الايمان والعلم والتقنية، بل يجمع بينها في كل لا يتجزأ، لا يفصل بين البحث عن القوانين والأسباب وبين البحث عن الغايات والمعاني، فالاسلام لا يفصل الدين عن الاقتصاد والسياسة فالملكية في الإسلام ليست محددة، كما في القانون الروماني، وليست رأسمالية من حيث حق الاستعمال، واساءة الاستعمال، ذلك أن الله هو المالك الأوحد، وإدارة أموال الأرض انما هي وظيفة اجماعية، واستعمال الملكية مقيد دائما بأهداف أسمى من الفرد ومصلحته الخاصة، وصيحة الديانة الإسلامية: الله أكبر، تحد من كل مقدرة ومن كل مال ومن كل علم ومن كل سلطان الا سلطان الله.

والإسلام ينفي ما يسمى بنظرية " الحق الإلهي " التي تجعل من الأمير وكيلا عن الله في الأرض كما ينفي الإسلام الديمقراطية القائمة على التفويض والتنازل عن السلطة الى منتخب أو حزب .

وينتقل جارودي الى تأكيد أن مجاء به رسول الله إنما جاءه من عند ربه، وأن الوحي الإلهي لا ينبغي علينا أن نضغذه في اطار زمني من التاريخ، أو من ثقافة، او من حياة شعب، ومن الخطا الفادح أن نفصل الشريعة الله عن الحياة لأن الإسلام بقرآنه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم حركة وحياة الى يوم القيامة .

• دور الصهيونية ضد الإسلام:

يتحدث جارودي هنا عن الجهود التي بذلها من أجل انشاء " المعهد الدولي للحوار بين الحضارات " في كل من باريس وجينيف، ثم يتحدث عن الدعاية الصهيونية بفاعليتها، وتنظيمها في الغرب الى حد مخيف باعتبارها تشكل أحد العوائق الخطيرة، أمام فهم الغرب للعالم العربي لاسلامي، ويذكر الوسائل المتعددة التي تستخدمها الصهيونية في هذا الصدد.

¹ روجيه جارودي، روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 91.

• مهمتنا نحو الغرب:

يؤكد جارودي على أهمية دور المسلمين في تفهيم الغرب أن التوسع الصهيوني لا يهدد الفلسطينيين واللبنانيين فحسب، بل يهدد مستقبل العالم، وأن القضية العربية هي قضية الجميع. ويرى أن شرح أهداف الصهيونية ووسائلها ومغزاها لا يجب أن يقف عند العمل السياسي وحده، بل يجب إبراز السياسة العنصرية للصهيونية في كل مقام. ويشير إلى ضرورة تفهم الغرب أن الإسلام يمكنه أن ينقذ العالم كله من شفا الحرب النووية بتقديم الأنموذج الأمثل للحياة النظيفة الكاملة.

ويقدم جارودي في هذا الصدد بعض المقترحات التي يرى وجوب تنفيذها وينتهي إلى: الإسلام كتنويع لذرية إبراهيم عليه السلام وقد دعا الإنسان من خلال اليهودية والنصرانية والإسلام إلى البحث عن غايته العليا وإلى تحقيقه - يمكنه مرة ثانية أن يبعث الأمل في مجتمعاتنا الغربية التي خربتها الفردية وخربها أنموذج النمو الذي يسوق العالم كله إلى الانتحار، ولن تستطيع القيام بهذه المهمة إلا بشرط هو أن لا ننسى أبدا أن القيام بهذه المهمة لا بشرط هو أن ننسى أبدا أن الوفاء لدار الأجداد لا يكون بالحفاظ على رفاتهم وإنما بتثاقل المشعل من يد إلى يد.¹

أما في كتاب: "روجيه غارودي وموقفه من الإسلام" ل: "أحمد بن عبد الرحمان القاضي" فيقول: وحين عصفت رياح الحرب العالمية الثانية عام 1939 م، واحتلت ألمانيا الهتلرية فرنسا، واقامت حكومة موالية لها، كان جارودي جنديا في الجزائر التي كانت مستعمرة فرنسية، فاعتقل بسبب نشاطه الثوري المعادي للهتلرية، ونُفي إلى معتقل في منطقة " الجلفة " في الصحراء الجزائرية ، وذلك عام 1940، فكان أول اتصال له بالإسلام، ويصف جارودي حدثا رسخ في ذاكرته تلك الفترة وظل يردده في كتبه ومقابلاته، فيقول: « بقيت رهن الاعتقال حتى نهاية الحرب العالمية الثانية في معسكر بمنطقة الجلفة بالصحراء الجزائرية، وهناك وقع حادث عجيب فعلاً ، فقد تزعمت تمردا في معسكر الاعتقال، وأجرى الكومندار الفرنسي قائد المعسكر، محاكمة سريعة وأصدر حكما باعدامي، رمياً بالرصاص، أصدر أوامره بتنفيذ ذلك إلى الجنود الجزائريين المسلمين، وكانت المفاجأة عندما رفض هؤلاء تنفيذ اطلاق النار، ولم أفهم السبب لأول وهلة، لأنني لا أعرف اللغة العربية، وبعد ذلك علمت من مساعد جزائري بالجيش الفرنسي كان يعمل في المعسكر أن شرف المحارب المسلم يمنعه من أن يطلق النار على إنسان أعزل ...

¹ روجيه جارودي، روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص93.

وكانت هذه أول مرة أتعرف فيها على الإسلام من خلال الحدث الهام في حياتي، وقد علمني أكثر من دراسة عشر سنوات في السوربون.

وعندما أُطلق سراحني، بقيت في الجزائر مدة عام وخلالها التقيت برجل عظيم، كان له أكبر الأثر في نفسي، هو الزعيم الإسلامي " الشيخ الأبراهيمي " رئيس رابطة العلماء المسلمين الجزائريين.

وفي مقر الشيخ الأبراهيمي لاحظت صورة كبيرة لرجل مهيب، ولأول مرة أتعرف على صاحبها عندما شرح لي الشيخ البشير جوانب من حياة " الأمير عبد القادر الجزائري " عدو فرنسا - كبطل محارب - وعابد ناسك بل واحد من أعظم أبطال القرن التاسع عشر.¹

وقد اختتم جارودي هذا اللقاء بالإسلام بتأليف كتاب، لعله أقدم كتبه على الإطلاق عنوانه: " الإسهام التاريخي للحضارة العربية الإسلامية " Contribution historique de la civilisation arabe، بعد اطلاق سراحه عام 1943 م، وأثناء عمله في مدرسة " دولاكروا " وإدارته لمجلة " الحرية " في الجزائر، وقد طبع لاحقا عام 1946 م، ثم طوى ذكر الإسلام وعاد الى موطنه عام 1944 م.

في مطلع الثمانينات وبعد اطلاع واسع على التراث الروحي والحضاري لمختلف الأمم والشعوب التي تقطن أركان الأرض من خلال مشروع الحوار بين الحضارات أصدر جارودي كتابين عن الإسلام:

أحدهما: " ما يعد الإسلام " أو " وعود الإسلام " Promesses de l'islam عام 1981 م والثاني " الإسلام دين المستقبل " أو " الإسلام يسكن مستقبلنا " L' Islam habite notre avenir عام 1982 م ينتقد فيهما النظرة الاقصائية الغربية الاقصائية والتشويهية للإسلام، ويكشف عن قدرته على حل مشاكل العالم الراهنة، ولكنهما حملا أيضا انحرافات فكرية خطيرة ظلت تصاحب جارودي في كتاباته التالية.²

وإثر صدور هذين الكتابين أعلن نبا اعتناق روجيه جارودي للإسلام عام 1982 م ولكنه دأب على انكار أن يكون قد وقع له تحول بالمعنى المعهود، بل يدفع هذه الفكرة في العديد من كتبه ومقابلاته الصحفية، فعلى سبيل المثال: «يقول البعض عني اليوم بأنني اكتشفت الدين مؤخرا، ليس صحيحا الدين كان حاضرا في عيي منذ البداية، الدين كإيمان جوهري لا كنصوص حرفية وطقوس محددة، لقد لازمني هذا الايمان في أشد مراحل التزامي بالماركسية»³

¹ أحمد بن عبد الرحمان القاضي، روجيه غارودي وموقفه من الإسلام، مركز الفكر الغربي، الرياض، ط1، 2016، ص 17، 18.

² المرجع نفسه، ص 25.

³ محسن الملي، روجيه غارودي، والمشكلة الدينية، دار قتيبة، ط1، دمشق، 1993، ص 122.

ويقول: «ان تحولي نحو الإسلام لم يكن محطة في طريق، بل كان الطريق كله» وأثر اعلان نبأ اسلامه قام ببعض الخطوات الإسلامية: تزوج " السيدة سلمى بنت نور الدين التاجي الفاروقي"، في نهاية شهر رمضان من العام التالي لإسلامه 1983 م وهي فلسطينية مقيمة في " آجينييف " التقت به في ندوة عامة، وحاورته في الكثير من آرائه حول الحضارة الغربية والدين الإسلامي.¹

وكان لها دور في اشهار اسلامه مع الدكتور " مدحت شيخ الأرض " في المؤسسة الثقافية الإسلامية في جينييف " وقد رافقته في العديد من رحلاته الى البلدان العربية، وقامت بدور المترجم في المؤتمرات والمقابلات واللقاءات التي أجراها يقول عنها جارودي: « رايت فيها صورة حية للإسلام وسط محيط أوروبي، صحيح انني زرت عدة بلاد إسلامية، ولكنني لم أكن اقرب كثيرا من العلاقات الحياتية للإنسان المسلم» أدى مناسك العمرة عام 1983 برفقة زوجته.

زار كلا من لبنان وسوريا في مارس 1984 م والتقى الشيخ " أحمد كفارو " مفتي سوريا، والقي بعض المحاضرات.

شارك في " المؤتمر الأول للمسلمين الأوروبيين " في مدينة " إشبيلية " في الفترة 19-21 جويلية 1985م وأصدر "ميثاق إشبيلية " .

زار عدد من دول الخليج العربي والمملكة العربية السعودية، حيث حضر:

المؤتمر السادس للندوة العالمية للشباب الإسلامي حول الأقليات المسلمة في العالم المنعقد في الرياض الفترة 22-27 جانفي 1986 م وشارك فيه بإلقاء محاضرة بعنوان: دور الاستراتيجية الصهيونية في الصراع العقائدي وكيفية مواجهته"

احتفالات مؤسسة الملك فيصل الخيرية بمناسبة عشرة أعوام على انشائها وتسليمه جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام في 9 مارس 1986 م.²

مناصفة مع الشيخ "أحمد حسين ديدات "من جنوب افريقيا،

وقد جاء في قرار الأمانة العامة للجائزة مسوغا إياها بثلاث أسباب:

- إصدار الكتب التي تبرز صورة أمانة للإسلام مثل: " الإسلام يسكن مستقبلنا " و " وعود الإسلام "
- دفاعه عن فلسطين وأهلها دفاعا مجيدا في مواقفه المختلفة .

¹ رامي الكلاوي، روجيه جارودي من الالحاد الى الايمان، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، 1994، ص 39، 40

² أحمد بن عبد الرحمان القاضي، المرجع السابق، ص 26.

- مشاركته في العديد من المؤتمرات العالمية التي يوازن فيها بين الحضارات وينوّه بالمبادئ والأصول الإسلامية، ويؤكد أن التزامها كفيل بالوصول الى الخلاص من الويلات التي تهدد العالم.¹
- زار مصر في اوت عام 1986 وحاور علماء الازهر .
- شارك في "الملتقى الإسلامي العشرون المنعقد في مدينة " سطيف " بالجزائر حول الإسلام والعلوم الإنسانية "، في اوت عام 1986 م وطرح بعض أفكاره:
- مهاجمة العصر الأموي والعباسي
- الإشادة ب: سارتر والفكر الوجودي والدعوة للأخذ منه في بناء منهج إسلامي للعلوم الإنسانية وكذلك ماركس وأفكاره.
- تحسين التصوف وتمجيد القائلين بالحلول ووحدّة الوجود.²
- دعوته الى الموسيقى .

وقد هزّت هذه المحاضرة دوائر الملتقى، وطلب الرد عليه سبعة وثلاثون باحثا ونُصِحَ بعد الخوض فيما لا يعرف، وأن يقتصر على فضح الحضارة الغربية.³

أسس مركزا للبحوث والدراسات الإسلامية ومتحفا في القلعة الحرة، الواقعة قريبا من جامع قرطبة، عام 1986 م.

وخلال هذه الفترة ألّف عددا من الكتب التي تحمل فهمه وتصوره عن الإسلام ومستقبله منها: المسجد مرآة الإسلام Mosque miroir de l'islam عام 1984 م، الإسلام وأزمة الغريب عام 1985 م، من اجل اسلام القرن العشرين Pour un islam du xxe siecle أو ميثاق اشيلية عام 1985 م، الاصوليات المعاصرة عام 1190 م، هل نحن بحاجة الى الله ? Avons- nous besoin de Dieu عام 1993 م، الإسلام L'Islam عام 1996 م، نحو حرب دينية. جدل العصر Vers une guerre de religion ?Débat du siècle عام 1996 موالى جانب هذه الكتب أصدر في مرحلته الإسلامية هذه جملة من الكتب المناهضة للصهيونية واسرائيل أهمها:

كتاب " ملف إسرائيل " أو " قضية إسرائيل والصهيونية السياسية " L'affaire Israël: le sionisme politique عام 1982 موقد امتنعت كثيرا من دور النشر الكبرى التي دأبت على التنافس على طبع كتبه

¹ مجلة الفيصل العدد 107 ص140

² أحمد بن عبد الرحمان القاضي، روجيه غارودي وموقفه من الإسلام، مركز الفكر الغربي، الرياض، ط1، 2016، ص 29.

³ أنور الجندي، موسوعة العلوم الإسلامية، تأصيل البقطة وترشيد الصحوّة، دار العلوم للطباعة، القاهرة، 1987، ص 175، 176 .

من نشره، وأتبعه بالتوقيع على بيان مشترك مع الأب " ميشال لو لون" ، والقس " إيتان ماتيو "، نشر في جريدة لوموند الفرنسية بعنوان: " معنى العدوان الإسرائيلي بعد مجازر لبنان " فقامت منظمة صهيونية برفع دعوى ضد موقعي البيان ومدير الجريدة بتهمة معاداة السامية، والتحريض على العنصرية ودامت المحاكمة أشهراً، وحسنت لصالح جارودي ورفاقه بالحكم بأن: " انتقاد الصهيونية شيء لا علاقة له باللامسامية ولا بمعاداة اليهود لأن اليهود دين سماوي، أما الصهيونية فهي حركة سياسية " ¹

كتاب " فلسطين مهد الرسالات السماوية " Pelestine Terre des messages divins عام 1986 م، وهو يمثل دراسة تاريخية موثقة لفلسطين تبطل المزاعم الصهيونية ب الحق التاريخي لليهود موثقة في فلسطين.

كما يحمل فكرة الابراهيمية التي ظل يعمل من أجلها .

كتاب " الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية Les Mythes fondateurs de la politiques Israélienne عام 1996م يحتوي على ثلاث فصول: الأساطير اللاهوتية، أساطير القرن العشرين، الاستخدام السياسي للأسطورة، هاجم فيه الأسس الدينية والتاريخية والمعاصرة التي قامت على أساسها إسرائيل وخرافات الإبادة الجماعية لليهود على يد النازية .

وكان اللوبي اليهودي في فرنسا قد نجح عام 1990 م في استصدار قانون عرف بقانون "قابيوس - جيسو " loi Fabiys -Gayssot يعتبر أن إعادة النظر في تاريخ اليهود جريمة ضد الإنسانية. ² وبالتالي قدم جارودي للقضاء اثر صدور هذا الكتاب، وقضت محكمة الجزاء الفرنسية في باريس يوم 27 فيفري عام 1998 م بتغريمه مبلغ 120 ألف فرنك فرنسي (30 ألف دولار) بموجب ذلك القانون. توفي روجيه جارودي عام 2012 م، وهذه معالم بارزة في شخصية هذا الفيلسوف المفكر الذي يصدق عليه الوصف " مالى الدنيا وشاغل الناس " . ³

• دوافع اسلامه:

ظل على هذا الازدواج الفكري طوال ثلث قرن، يعاني من التمزق الفكري، اذ يتحدث عن نفسه واصفا هذه المرحلة الحرجة من عمره فيقول: « حاولت بأن أمسك بطرفي السلسلة: ماركسية لم تمثل لي اتجاها عقدياً أو نظرة في الكون، بل منهجية للمبادرة التاريخية، أي طريقة في الوقت ذاته فنية وعلمية في تحليل

¹ رامي الكلاوي، روجيه جارودي من الاحاد الى الايمان، المرجع السابق، ص 105-113.

² روجيه جارودي، الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية، تر: حمدان جعفر، دار الغد العربي، القاهرة، 1996، ص 6.

³ سيرج بيروتينو، غارودي: سلسلة أعلام الفكر العالمي، تر: منى النجار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981، ص 5، 14 .

التناقضات الرئيسية لفترة ما أو مجتمع ما، ووضع المشروع القادر على تخطيها انطلاقاً من الوعي بها. وبين عقيدة تهب معنى لحياتي، وطريقة تمنح الفعالية لعملتي.»

بعد هذا التحليق في ميادين الفكر، ما الذي انتشلته منها الى افاق الإسلام الرحبة ؟

لقد كان شغله الشاغل منذ كان يافعاً - البحث عن نقطة التي يلتقي فيها الوجدان بالعقل، أو الابداع الفني والشعري بالعمل السياسي والعقدي.

فما الذي دفعه الى اعتناق الإسلام ؟

• الدوافع التي دفعته الى اعتناق الإسلام هي:

- احترام الإسلام للديانات السابقة، وتوقيره لأنبيائها ورسُلها .
- إنَّ الإسلام لا يفصل بين العلم والوحي .
- شمول الإسلام لكافة الجوانب الحياتية العقدية والتشريعية، والسياسية .
- لأنَّ الإسلام هو دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والى هذا أشار في مقابلته مع مجلة الفيصل لما سئل عن الدوافع التي كونت لديه القناعة في اعتناق الإسلام حيث يقول: « دعني أقول لك: ان اعتناقي الإسلام لم يكن شيئاً كالانجازات الكبرى في حياة الانسان، وعندما شرح الله صديري للإسلام تكونت لدي قناعة بأن الإسلام ليس مجرد دين يختلف عن بقية الأديان فحسب، بل انه دين الله ... دين الفطرة التي خلق الله الناس عليها » .
- اطلاعه على القرآن الكريم حيث وجد أنه يتضمن ديناً عظيماً هو أساس الأديان .

وقد استخلص مؤلف كتاب: " لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة " أسباب اسلامه فيما يأتي:

- أسباب عقائدية وتشريعية، لأن الإسلام يقدم تصوراً للكون والانسان كما يقدم تشريعاً يتلائم مع طبيعة الانسان.
- أسباب حضارية ثقافية: وهي التي تتعلق بالإبداع والابتكار في الحضارة الإسلامية والمدنية الإسلامية بجوانبها المتعددة، وهذه الأسباب الحضارية نتاج لأسباب العقائدية والتشريعية¹.

والأسباب العقائدية تتمثل في كون الإسلام يقدم تصوراً معقولاً ومتكاملاً للكون والإنسانية والحياة والله تعالى، وللعلاقات القائمة بين هذه المستويات المختلفة.

¹ محمد عبد الله السحيم، المرجع السابق، ص 349-353 .

أما الأسباب التشريعية، تتمثل في كون تشريعات السلام وقوانينه تلائم طبيعة الانسان والحياة ملائمة تامة، فضلا عن أنها تحوي من أسباب التقدم، ومقوماته مالا تحويه أي تشريعات أي قوانين أخرى .
ونقصد بالأسباب الحضارية الثقافية أنها تلك التي تتعلق بجوانب الابداع والابتكار في الحضارة والمدنية الإسلامية بجوانبها المتعددة من علم وفن وفلسفة وأدب ... إلخ .
على أنه ينبغي لنا أن نسارع بالقول بأن الابداعات في هذه المجالات المختلفة قد جاءت أساسا نتيجة للتصور الإسلامي للكون والحياة، فلولا ذلك التصور العقائدي، الذي يقدمه الإسلام لما ظهرت حضارتنا على الوجه الذي ظهرت عليه .¹

إذن فإننا اذا تحدثنا عن أسباب حضارية لإسلام جارودي، نضع في اعتبارنا أن هذه الأسباب هي في الأصل نتائج للأسباب العقائدية التشريعية المتعلقة بصميم هذا الدين، لأننا نؤمن تماما بأن التصور العقائدي التشريعي الذي يقدمه الإسلام، إنما هو الأساس لكل نشاط ابداعي في الحضارة الإسلامية، وبالتالي يمثل الأساس لإسلامه، وهذا ما يؤيده جارودي نفسه عندما يقول: « إن الإسلام .. بث في امبراطوريات متفسخة وحضارات متحضرة روحا لحياة جماعية جديدة، وأعاد الى الناس ومجتمعاتهم أبعاداً إنسانية وإلهية نوعية تأخذ بالتسامي والروح الجماعية انطلاقا من عقيدة بسيطة متينة أدت الى تجديد العلوم والفنون والشرائع والفلسفة النبوية ».

ويقول أيضا في نص آخر: « إن الإسلام قد انطلق من مكة والمدينة وشبه الجزيرة العربية بصحاريها وواحاتها، وراح يشع على مدى قرون، عقيدة واحدة وروحا جماعية مشتركة سينجم عنها ثقافة نوعية أغنت وجددت الثقافات الأخرى، وذلك عبر ثلاث قارات من الهند الى اسبانيا ومن آسيا الوسطى الى قلب افريقيا ».²

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص (أ)

² المرجع نفسه، ص (ب)

الفصل الثاني:

الفلسفات الفرنسية المعاصرة وأبعادها الأخلاقية:

قراءة ماركسية لروجيه جارودي

تمهيد:

يمثل الفكر الفرنسي المعاصر، منذ أواخر القرن التاسع عشر وحتى منتصف القرن العشرين، فضاءً خصباً للتفكير الفلسفي والاجتماعي، حيث واجه الإنسان تحديات حضارية واجتماعية وسياسية جديدة، إلى جانب التطورات العلمية والتكنولوجية التي أعادت تشكيل تصوراتهِ عن الحرية، المسؤولية، والأخلاق. وقد برزت خلال هذه المرحلة تيارات فلسفية متعددة حاولت معالجة هذه القضايا، من أبرزها الفينومينولوجيا، التي ركزت على العودة إلى الأشياء ذاتها ومسؤولية الوعي الفردي؛ الوجودية الفرنسية، التي تطرقت إلى الحرية المطلقة والفردية والالتزام الأخلاقي؛ الفلسفة الكاثوليكية والشخصانية الإنسانية، التي اهتمت بالذات الأخلاقية وكرامة الإنسان ضمن المجتمع؛ وأخيراً البنيوية، التي ركزت على تحليل الهياكل الاجتماعية والثقافية مع مخاطر إلغاء الفاعل الإنساني.

تأثر روجيه جارودي بهذه التيارات بشكل واضح، لكنه لم يقتصر على تقبل أفكارها، بل قرأها قراءة نقدية من منظور ماركسي-أخلاقي، مؤكداً أن أي تصور للأخلاق يبقى ناقصاً إذا لم يربط بين الفرد والمجتمع، ولم يأخذ بعين الاعتبار الظروف التاريخية والاجتماعية للإنسان. فالإنسان عند جارودي ليس مجرد ذات أنطولوجية أو عنصر اجتماعي، بل كائن خلاق يصوغ وجوده بالفعل، يحول الحرية إلى مسؤولية، والإبداع إلى التزام، والالتزام إلى أفق للعدالة. ومن هذا المنظور تتجسد فكرة "الإنسان الكلي"، صياغة فلسفية تهدف إلى تجاوز التباينات بين التيارات المختلفة وتوجيهها نحو وحدة إنسانية مشتركة، حيث تصبح الأخلاق التعبير الأعمق عن ماهية الإنسان.

يتأسس هذا الفصل على اعتبار الفلسفة فعلاً أخلاقياً قبل أن تكون مجرد بناء نظري، فهي استجابة للتحديات التي تفرضها الحياة على الإنسان، أكانت أزمت حضارية واجتماعية أم قدرات علمية وتقنية غير مسبوقة. ويهدف الفصل إلى دراسة تأثير هذه التيارات على فكر جارودي، واستعراض نقده الماركسي-الأخلاقي لها، مع إبراز كيفية مساهمتها في بلورة تصوراتهِ عن الإنسان والأخلاق، وتحليل العلاقة بين الفرد والمجتمع في البناء الأخلاقي.

وعليه، تنبثق الإشكالية المحورية لهذا الفصل في السؤال التالي:

كيف أسهمت التيارات الفلسفية الفرنسية المعاصرة في تشكيل وعي روجيه جارودي الأخلاقي، وكيف مكّنه نقده الماركسي لهذه التيارات من الكشف عن محدوديتها، وفي الوقت نفسه في بلورة مشروع يجعل من سؤال الإنسان محوراً للفكر الفلسفي؟

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي

1 - الأخلاق:

في اللغة جمع خُلُق وهو العادة والسجية، والطبع، والمروءة والدين، وعند القدماء ملكة تصدر عنها الأفعال عن النفس من غير تقدم وروية وفكر وتكلف، فغير الراسخ من صفات النفس لا يكون خُلُقًا كغضب الحكيم وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسر وتأمل كالبخيل إذا حاول الكرم.

وهناك فرق بين الأدب والأخلاق، فالأدب لا يطلق الا على المحمود من الخصال، وفي كتابي الادب الكبير والأدب الصغير لابن المقفع أمثلة كثيرة تفسر هذا المعنى ¹.

وهذا ما قرره الجرجاني في تعريفاته حيث يضيف: انما قلنا انه هيئة راسخة لأن من يصدر عنه بذل المال على النذور بحالة عارضة لا يقال خلقه السخاء ما لم يثبت ذلك في نفسه وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب جهد وروية لا يقال خلقه الحلم، وليس الخلق عبارة عن الفعل فرب شخص خلقه السخاء ولا يبذل اما لفقد المال او لمانع واما ليكون خلقه البخل وهو يبذل لباعث او رياء ²

ووبوجه عام الأخلاقي كل ما له صلة بالاخلاق كالضمير او العمل او الحكم الأخلاقي ويقابله اللاخلاقي ³.

2 - التمييز بين علم الاخلاق وفلسفة الاخلاق:

فما يمكن استخلاصه من مفهوم الأخلاق انه يستخدم للدلالة على صفات في الشخص محمودة او مذمومة ولكنها لا تستعمل للدلالة على مجموع قواعد السلوك الذي يتمظهر في تلك الصفات القواعد التي تكون موضوع تدريب وتعليم بإضافة كلمة تفيد ذلك كعلم الأخلاق، فن الاخلاق، صناعة الاخلاق، وهذا ما يقصد به الاتيقا التي استوحيات من الموروث اليوناني هو ترجمة لكلمة Ethic وقد ترجمت الى اللاتينية Moral فهناك من وحدوا بينهما، لكن نرى ان هناك حدودا دقيقة وفرق جوهري بين الاصطلاحين تظهر حين نحدد الاتجاه الرئيسي في دراسة الاخلاق كما يلي ⁴:

¹ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج1، بيروت، 1982، ص 49.

² الجرجاني علي بن محمد الشريف، تعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1975، ص 106.

³ ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، 1983، ص 5.

⁴ فايزة انور شكري، القيم الاخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2005، ص 88.

فلسفة الأخلاق:

أخلاقي أو morale من الكلمة اللاتينية Mores، mouers، Moralis، جمع Mos ابتكرها شيشرون من خلال ترجمتها للكلمة اليونانية ta ethica بمعنى كل ما يتعلق اما بالاداب ، اما بالقواعد السلوكية المسلم بها في عصر ، او مجتمع ما تكون واقعة اجتماعية سوية بالنسبة الى نمط اجتماعي معين،¹

ويعرفه لالاند بقوله: علم الأخلاق Morale اخلاقيات: مجموعة القواعد السلوكية المقبولة في عصر او من قبل جماعة بشرية أخلاقية صارمة، أخلاقية ذميمة مترخية، لكل شعب أخلاقيات، التي تحدد بالشروط او الظروف التي يعيش فيها وتاليا ما يمكن ان تنتسخ عنها أخلاقية أخرى مهما بلغ ارتفاعها من دون تفكيكها. وتاريخيا جرى تطبيق كلمة علم الاخلاق على الاخلاق في كل اشكالها كعلم كفن لتوجيه السلوك، ولعلم الاخلاق السياسية موضوعان رئيسان: ثقافة الطبيعة العاقلة، وتهذيب العامة.²

علم الأخلاق:

اختلفت وجهات النظر في تعريفه تبعا لاختلاف الغاية منه في نظر معرفه فكلمة Ethique هو مبحث من مباحث الفلسفة، التي تدرس الغايات التطبيقية للإنسان او شروط الخاصة (الشخصية) او الاجتماعية العامة للحياة السعيدة ففي الفلسفة اليونانية والهلنستينية الاتيقا جزء من الفلسفة الى جانب الطبيعة Physis، والاتيقا تهتم بسلوكات الحياة الإنسانية التي تتجه الى البحث عن الخير.³

فالاتيكا هي علم الاخلاق او الحكمة العملية وهو علم فلسفي يدرس الأخلاق⁴ وقد ادخل مصطلح الاتيقا ارسطو هذا التعريف: في كتابه " الاخلاق الى نيقوماخوس " اذ يقول «في الشؤون العملية ليس الغرض الحقيقي هو العلم نظريا بالقواعد بل هو تطبيق القواعد ففيما يتعلق بالقضية لا يكفي ان يعرف ماهي بل يلزم زيادة عن ذلك رياضة النفس على حيازتها واستعمالها»⁵

¹ Encyclopaedia Universalis, vol. 15, Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1994, p. 743.

² اندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ط 2، 2001، ص 370 .

³ Blay, Michel, Grand dictionnaire de la philosophie, Paris: Larousse ;CNRS Éditions, 2003, p. 387.

⁴ محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2001 ص 41 .

⁵ ارسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924 مقدمة المترجم بارتمى سانتهيلر

وفي كتاب: " تهذيب الاخلاق لمسكويه " تلخيص لما اختتم به ارسطو كتابه « علم بالفضائل وكيفية اقتنائها ليتحلى بها الانسان وبالرذائل وكيفية توقيها ليتخلى عنها » ويعتبرها هذه الصناعة أفضل الصناعات كلها أعني صناعة الاخلاق التي تعنى بتجويد أفعال الانسان بما هو انسان¹

لكن في الوقت الحالي بفضل علم الاخلاق تعيين المظاهر جماعة او مجتمع ما وصلتها المادية بالقيم خاصة اذا كان الامر يتطلب مجال عمل جد خاص اذ تعلق الأمر بحادثة المشكلات التي يطردها علم الأخلاق² الذي تفرضه ذاتية الاكراه سواء بالدين او بالدولة، فالعرب بهذا المعنى لم يترجموا سوى جزء من مفهوم الاتيقا الارسطي تلقوا لفظ الاخلاق جمع خلق وفي هذا الصدد يقيم بول ريكور تفرقة معينة بين المصطلحين الاخلاق والاتيقا من خلال العودة الى اتيولوجيا الكلمتين على ان الأولى لاتينية الأصل اما الثانية اغريقية وبشكل اخر فان كل واحدة منها مبدان مشترك هو العادات والسلوكات لكن هنالك اجماع العلاقة حول وجود المصكلحين ويقترح ان نأخذ مصطلح الاخلاق على انه المنطلق الثابت والمرجعي ويكتسب وظيفة مزدوجة الأولى بصفته المنظم من جهة المعايير ماهو مسموح او محظور والثانية من جهة الإحساس بالوجوب والجبرية كدليل على الذاتية فالعلاقة وانطلاقا من هذا فان الاتيقا ما يسمى مجموع القواعد او الضوابط أي الاتيقا القديمة اما الشرط الثاني فيخص شيئا ما مثل قبول او قابلية هذه الضوابط او القواعد ويقصد الاتيقا الحديثة، أما جاكين روس فترى ان كلمة La éthe باللغة الاغريقية تعني العادات الأخلاقية اما Mors باللغة اللاتينية تعني الأعراف، وهما تتجليان في الواقع بدلالات قريبة من بعضهما البعض ادن ان كلمة ETHIQUE الاخلاق النظرية اغريقية الأصل وكلمة MORALE اللاتينية وكلتاهما تجليان لمضامين متقاربة على فكرة العادات الأخلاقية، الأعراف، وسبل العمل التي يحددها الاستعمال وعلى الرغم من ذلك فالقربة التي يبرزها امامنا التحليل الاشتقاقي فثمة مجال لتمييز الاخلاق النظرية عن الاخلاق التي تبدو الثانية من الناحية النظرية وهي تود ان تتجه اتجاه اكبر شطر التفكير في أسس الاخلاق النظرية تجهد لتفكيك قواعد السلوك التي تشكل الاخلاق واحكام الخير والشر التي تتجهم داخل الاخلاق، الاخلاق النظرية هي جملة القواعد الخاصة بثقافة بل ما وراء الاخلاق، أي مذهب يقع خلف الاخلاق، نظرية معقلنة عن الخير والشر، عن القيم والاحكام الأخلاقية، ان الاخلاق النظرية تفكك بوجه الاجمال قواعد السلوك، وهي تحلل البنى وتفرق اواصرها سعيًا وراء الهبوط الى أسس الالزام الخفية وعلى خلاف

¹ ابي عي احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تهذيب الاخلاق، منشورات الجمل، بيروت، 2011، ص ص 267، 270.

²Noëlla Baraquin et al., Dictionnaire de philosophie (Paris: Armand Colin, 2000),p 36.

الاخلاق من حيث بعدها المتسم بأنه نظري على نحو اكبر، والواقع كله ان الاخلاق ان كانت تدل على وثبة مبدعة فانها تتجمد في أوامر تتسائل الاخلاق النظرية بصددتها وترتاب ويحتمل ان تقف على منأى منها.¹

في مفهوم الحوار:

أ- لغة:

جاء في " لسان العرب " " لابن منظور ": « المجاورة والتحاو والتجاوب، وتقول كلمته فما أحر الي جوابا، وما رجع الي حويرا، ولا حويرة ولا محورة ولا حوارا، أي ما ردّ جوابا، واستحاره أي استنطقه، وفي حديث علي كرم الله وجهه: يرجع اليكما ابناكما يحور ما بعثما به، أي بجواب ذلك، يقال كلمته فما ردّ الي حوارا، أي جوابا »²

ب- اصطلاحا:

يعرّف " طه عبد الرحمان " الحوار في مقدمة كتابه: " حوارات من أجل المستقبل ": « الحوار يسهم في توسيع العقل وتعميق مداركه بما لا يوسعه ولا يعمقه النظر الذي لا حوار معه، اذ ان الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين اثنين فمعلوم ان العقل يتقلب بتقلب النظر في الأشياء وعلى قدر تقلبه يكون توسعه وتعمقه، والعقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي »³.

في مفهوم الحضارة:

الحضارة: ان المصطلحات والمفاهيم خصوصية، وأشرنا إلى أن كل حضارة تعتبر وليدة فكرة أو عقيدة لها تصوراتها وتساؤلاتها عن الإنسان والإله والعالم والتفاعلات الناشئة عن علاقات الإنسان بما حوله، وتلك التساؤلات والتصورات والإجابة عنها هي ما تشكل رؤية كلية للعالم أو نموذجاً معرفياً، فإذا كانت الفكرة تتحكم في نشأة الحضارة ابتداء فإنها تتحكم كذلك في تطورها وسيورتها. وعلى هذا الأساس، فإن دراسة الحضارات لا تتم بمعزل عن حقيقة الوجود وغاية الحياة، «ولا يمكن بحال من الأحوال بناء حضارة أو إقامة ثقافة وبناء عالم أفكار على أصول ثقافية وحضارية الثقافة وحضارة

¹ جاكين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ص ص 10، 12.

² ابن منظور، لسان العرب، دار صادرة، ط 1، بيروت، 1955، ص 1043 .

³ طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011، ص 10 .

أخرى، وإن كان هذا لا يعني الانغلاق والحيلولة دون التبادل المعرفي والمثاقفة والتلاقح وإنما ينفي الارتواء وإلغاء الذات وفقدان المعايير»¹.

وقد طرح المنهج الغربي الوافد في أفق الفكر الإسلامي تفسيراً للحضارة استمد من مفاهيم وقيم النموذج الغربي، الذي «يطرح عالمياً باعتباره النموذج الأرقى في مسار وحيد ممكن للتطور البشري ينبغي على كافة الحضارات تكراره واحتذاؤه»².

ولقد ساد اضطراب واضح في استخدام مفهوم الحضارة واختلاطه بمفاهيم الثقافة والمدنية نتيجة لتداخل المعنى الأوربي مع المعنى العربي لها. فاللغة العربية بها المفاهيم الثلاثة، أما اللغات الأوربية فلم تعرف سوى مفهوم «Civilization» ومفهوم «Culture» ومن ثم حدث تداخل شديد، وبدأ كل كاتب يحاول اختلاق تعريف أو ترتيب علاقات من نوع معين»³.

لغة: جاء في معجم "جميل صليبا" الفلسفي: «الحضارة في اللغة هي الإقامة في الحضر، بخلاف البداوة وهو الإقامة في البوادي»⁴.

1 - مفهوم الحضارة في الرؤية الغربية:

هناك استخدامان في الرؤية الغربية للفظ (حضارة)، فقد عبر عنها الفرنسيون بـ «Culture» بينما عبر عنها آخرون بمصطلح «Civilization» ؛ لذلك فمن المفيد تقديم مختصر المعاني الـ «Culture» والـ «Civilization» حتى تتضح الرؤية، ومن ثم يتم توضيح مفهوم الحضارة.

أ - مفهوم الـ «Culture» في الفكر الغربي:

إن الـ «Culture» مشتقة من اللفظ اللاتيني «Cultura» بمعنى حرث ونمي، وقد «كانت دلالة الأصل اللاتيني في العصور القديمة والوسطية مقصورة على تنمية الأرض ومحصولاتها»⁵، غير أن «هناك من استعملها بالمعنى المجازي داعياً الفلسفة بالـ «Mentis Culture»، أي زراعة العقل وتنميته»⁶. وفي أوائل

¹ عمر عبيد حسنه (تقديم) في نعمان عبد الرازق السامرائي، نحن والحضارة، ج 1، سلسلة كتاب الأمة، ع 80، (قطر: ذو القعدة 1421هـ) ص 14.

² فؤاد السعيد، التحيزات المعرفية في الرؤية الغربية الحديثة للعالم، مصدر سابق، ص 257.

³ نصر محمد عارف الحضارة - الثقافة - المدنية، دراسة السيرة المصطلح ودلالة المفهوم، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (1) (أمريكا: هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م) ص 45.

⁴ جميل صليبا، المرجع السابق، ص 476.

⁵ Winer, Philip (ed) (1973): Dictionary of the History of Ideas, New York, Charles Scribners Sons, P. 613

⁶ معن زيادة معالم على طريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، عدد رقم 110 (الكويت: المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، 1987م) ص 29.

العصور الحديثة بدأت تستعمل في الإنجليزية والفرنسية بمدلوليها المادي والعقلي مع إضافة الشيء المقصود تتميته. فلما كان القرنان الثامن عشر والتاسع عشر «أخذ الكتاب الفرنسيون كفولتير وأقرانه يطلقون هذه اللفظة إجمالاً دون إضافة شيء معين، وغدت «Culture» بهذا المعنى المطلق تدل على تنمية العقل والذوق ثم انتقلت إلى حصيلة هذه العملية، أي المكاسب العقلية والأدبية والذوقية، على أن إطلاق هذه اللفظة على عملية إنماء الأشياء المادية لم ينقطع كل الانقطاع إذ أنه يشيع الآن بنمو العلوم الطبية والصناعية»¹.

ويعرف علماء الأنثروبولوجيا الـ «Culture» بأنها «الوراثة المجتمعية، أي المعتقدات والعادات والمهارات التي لدى أعضاء المجتمع، وهي نتائج تاريخ محدد ومتفرد، أي أنها طريقة الحياة المميزة لمجموعة من الناس، أو هي التصميم الكامل لمعيشتهم»². ومن هؤلاء العلماء «تيلور» الذي يذهب إلى أن «(ثقافة) أو (حضارة) موضوع في معناها الأثنولوجي الأكثر اتساعاً هي ذلك الكل المركب، الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع»³.

ويرى «رالف لنتون» أن «مصطلح ثقافة Culture» يدل على النمط المميز للحياة التي يعيشها المجتمع، أو أنها شكل متكامل من السلوك المكتسب ونتائجه، أي مجموعة الأفكار والعادات التي يتعلمونها ويشترون فيها وينقلونها من جيل إلى جيل آخر، بما فيها العنصر المادي»⁴.

ويذهب «كلايد كلوكهون» إلى أنها «مجموعة طرائق الحياة لدى شعب معين، أي الميراث الاجتماعي الذي يحصل عليه الفرد من مجموعته التي يعيش فيها، أو هي الجزء الذي خلقه الإنسان في محيطه أو في المواد والأدوات»⁵.

- نصر عارف مرجع سابق، ص 19.

- سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، ط 1 (القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986م) ص 24.

- أحمد محمود صبحي، فلسفة الحضارة، سلسلة كتابك (القاهرة: 1977م) صه.

¹ قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، ص 33.

² Brown, Leonard and Other: Sociology, Harpers and Row Publishers, New York, 1968, P.5.

³ Tylor. E.B., Primitive Culture Brentanos, New York 1924, P.1

⁴ رالف لنتون: الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، ترجمة عبد الملك الناشف (بيروت: المكتبة العصرية، 1967م) ص 144، 148، 149؛ وكذلك كتابه الأصول الحضارية للشخصية، ترجمة عبد الحميد اللبان (بيروت: دار اليقظة العربية 1964م) ص 58-60.

⁵ كلوكهون كلايد الإنسان في المرأة علاقة الأنثروبولوجي بالحياة المعاصرة، ترجمة د. شاكر مصطفى بغداد: المكتبة الأهلية (1964م)

ص 24، 37، 49.

إن من العسير الإحاطة بمفهوم الـ «Culture» الأوربي، فلقد أحصى «كروبير» و«كلوكهون» سنة 1952م ما يزيد عن «164» تعريفاً للثقافة، ابتداء من كونها سلوكاً متعلماً وحتى كونها أفكاراً في العقل أو تشييداً منطقياً أو ديناً بديلاً، من حيث دورها في تحسين الحياة، أو طوباوية تعد بتحقيق الذات وإقامة التقاهم بين الجماعات¹.

وقد أطلق «أزوالد شبنجلر» لفظة «Culture» على الحضارة بمعنى الوحدة الأساسية أو الحدث الأولي في الاجتماع والتاريخ. وأطلق الـ «Great Cultures or High Cultures» على الحضارات الكبرى كالحضارة اليونانية والعربية والأوروبية الحديثة، ولكنه استعملها أيضاً كما استعمل قرينتها «Civilization» للدلالة على دورين مختلفين من الأدوار التي تمر بها كل حضارة، أما الأول «Culture» فهو دور الفتوة والازدهار والإنتاج الروحي، وأما الثاني فهو «Civilization» دور الهرم والركود والإنتاج المادي، وهذا الدور الذي يسبق انحلال الحضارة وزوالها²، ويتسق هذا مع فهم الفرنسيين حيث عمدوا إلى استخدام «Culture» باعتبارها حضارة.

ويرى «تيري إيجلتون» في تتبعه لتحولات العلاقة بين الثقافة والحضارة في رؤية الفرنسيين والألمان أن «الحضارة فكرة فرنسية إلى حد بعيد، حيث كانت تشير في آن معاً إلى كل من التهذيب الاجتماعي في سيرورته التدريجية والغاية الطوباوية التي تمتد نحوها هذه السيرورة، وفي حين كانت الحضارة الفرنسية تشمل بصورة نمطية على الحياة السياسية والاقتصادية والتقنية فإن الثقافة الألمانية «Culture» كانت ذات مرجعية دينية وفكرية فنية، كما كانت تشير إلى التهذيب الفكري الجماعة من الجماعات أو فرد من الأفراد وليس للمجتمع ككل، وفي حين أن الحضارة تقلل من أهمية الفوارق القومية فإن الثقافة كانت تسلط عليها الضوء، والحال أن التوتر بين الثقافة والحضارة قد كان أمراً وثيق الصلة بالتنافس بين فرنسا وألمانيا»³.

وهذه المعاني المفهوم «Culture» الأوروبي جرى تسويقها في العالم لتطور وسائل الاتصال - فيما يعرف بعملية الانتشار الثقافي والتثاقف والمثاقفة - «Acculturation»⁴. وهذا الاتصال «يترتب عليه حدوث

¹ Kroeber and Kluckhohn G.: Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions, Harvard, 1952.

² Oswald Spengler: The Decline of the West, Translated by Charles F. Atkinson, Vol: I, New York 1946. 31-34, 104.

³ تيري إيجلتون، فكرة الثقافة، ترجمة ثائر ديب اللاذقية: دار الحوار، (2000م) ص 29، نقلاً عن زكي الميلاد المسألة الثقافية : من أجل بناء نظرية في الثقافة، ط1 الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، (2005م) ص 128.

⁴ (*) حول الانتشار الثقافي والتثاقف والمثاقفة انظر:

Linton, Ralph, The Study of Man: An Introduction. D. Appleton Century Company, New York, 1963, PP. 324-345.

تغييرات في الأنماط الثقافية الأصلية في إحدى الجماعتين. وفي الغالب تكون الثقافة الأوروبية هي المفروضة باعتبارها المركز، وغيرها الأطراف والهامش»¹.

هذا هو مفهوم حضارة أو ثقافة من خلال لفظ «Culture» الأوروبي.

ب - مفهوم الـ «Civilization» في الفكر الغربي:

يعود أصل الـ «Civilization» إلى الجذر اللاتيني «Civitas» بمعنى مدينة؛ و «Civis» بمعنى ساكن المدينة؛ أو «Civitis» بمعنى مدني أو ما يتعلق بساكن المدينة؛ أو «Citizen» وهو ما يعرف به المواطن الروماني المتعالي على البربري». ثم «أخذت تستعمل مجازاً وعنت في بادئ الأمر عملية اكتساب الصفات المحمودة وبخاصة الألفاظ الفردية والاجتماعية. وكانت ترد في الأغلب بصيغة الفعل «Civilize» لا بصيغة المصدر دلالة على العملية ذاتها لا على النتيجة الحاصلة منها. ثم تطورت لتعبر عن هذه النتيجة، أي عن حالة الرقي والتقدم في الأفراد وفي المجتمعات. وتستعمل اليوم في اللغات الأوروبية بمعنى الحضارة بصورة مطلقة أو الوحدات الحضارية التي ظهرت على مسرح التاريخ»².

لقد عرف «وول ديورانت» الـ «Civilization» بأنها «نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة في إنتاجه الثقافي، وتتألف الـ «Civilization» من عناصر أربعة الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون. وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق؛ لأنه إذا أمن الإنسان من الخوف تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستهضه للمضي في طريقه لفهم الحياة وازدهارها»³.

فإذا كان هذا المصطلح قد ارتبط بالمدينة والتمدن فإن ذلك يعود إلى أن الأوروبيين عمدوا لأسباب استعمارية، أن يجعلوا غير الأوروبيين ينظرون للحضارة كأنها المدنية، فالتحضر معناه التحضر في الاستهلاك فالمتحضر هو الإنسان الذي أصبح ذوقه يتطلب أصنافاً حضرية لسد رغباته... البلاد غير الأوروبية تحضرت من أجل الاستهلاك... وقد تم التعريف بالحضارة على أنها المدنية»⁴.

- نصر عارف، مصدر سابق، ص 24 - 25.

- عرفان عبد الحميد فتاح، إسلامية المعرفة ومنهجية الثقافت الحضاري مع الغرب، مجلة إسلامية المعرفة، العدد الخامس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ماليزيا، يوليو 1996م، ص 9 - 32.

¹ أنور عبد الملك، تاريخ الشرق، ط 1 (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1983م) ص 34-41.

² قسطنطين زريق، المرجع السابق، ص 34.

³ وول ديورانت، قصة الحضارة الجزء الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، ط 2 (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956م) ص 3.

⁴ د. علي شريعتي المدنية والحضارة مجلة المسلم المعاصر، عدد 33، مؤسسة المسلم المعاصر، بيروت، نوفمبر - ديسمبر 1982م -

يناير 1983م، ص 41 - 42

إن ما ينبغي ملاحظته في خاتمة هذا المبحث هو «أن تحديدات هاتين اللفظتين «Culture» و«Civilization» غير مستقرة، وكثيراً ما تتداخلان في تناول الفكر الأوربي لهما، فهناك من يجعل مفهوم «Civilization» مرادفاً لمفهوم «Culture» مثل تايلور ومعجم ويسترن المطول. وهناك من يجعل مفهوم «Civilization» قاصراً على نواحي التقدم المادي أو شاملاً لكل أبعاد التقدم. وهناك من قصر المفهوم على النواحي الخاصة بالفرد. ومن يرى أنها تشمل الفرد والجماعة. وهناك من يرى عالمية الـ «Civilization» أما الـ «Culture» فهي خاصة بكل شعب. وهناك من يرى العكس؛ أي أن هناك اضطراباً في استخدام هذه المفاهيم في أوروبا ذاتها»¹.

2 - مفهوم الحضارة في الرؤية الإسلامية

لم يتفق الباحثون في دراسات الحضارة الإسلامية على معنى محدد للحضارة يكون جامعاً مانعاً. ولا تكاد هذه الدراسات تخلو إما من اقتباسها الحرفي للمفهوم الغربي المتضارب أو فهمها القاصر لدلالات المعنى العربي والقرآني. وعليه فسوف نتعرف أولاً على هذا المفهوم عند الباحثين، ومن ثم نتحدث عن المفهوم القرآني للمصطلح.. ونشير هنا إلى الدراسة القيمة التي قدمها نصر عارف لضبط هذا المصطلح. وإذا أخذنا عينة من التعريفات لمفهوم الحضارة فإن «ابن خلدون» يرى أن الحضارة أحوال زائدة على الضروري «ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه دعاهم ذلك إلى السكون والدعة، وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها والتوسعة من البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة ... ومعالجة البيوت وهؤلاء الحضر، ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري، ومعاشهم على نسبة وجدهم»².

واستخدام ابن خلدون لمفهوم الحضارة متوافق مع المفهوم اللاتيني «Civilization» غير أن فهم ابن خلدون المفهوم الحضارة يقتصر على المدنية، ويكشف قوله: «التمدن غاية للبدوى يجري إليها»³ هذا الفهم.

¹ قسطنطين زريق، مصدر سابق، ص 35 - 36.

² ابن خلدون، المقدمة (بيروت: دار الجيل د. (ت) 133/1-134؛ وانظر: ص 190-195.

³ ابن خلدون، المصدر السابق، ص 135.

إن فهم ابن خلدون جاء قاصراً لعدة اعتبارات، منها اعتبار شرعي يتعلق بالشرعية ذاتها، فهل مع وجود الضروري (*)¹ وانتفاء الحاجي (**) ² والتحسيني (***)³ ينعدم وجود الحضارات؟ فابن خلدون يرى أن الحاجي والتحسيني هما اللذان يوجدان الحضارة في حين أن الضروري أصل والحاجي والتحسيني توابع، فإذا اختل الضروري بإطلاق اختلا بإطلاق، وقد يلزم من اختلال التحسيني بإطلاق اختلال الحاجي بوجه ما، ومن اختلال الحاجي بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما، فلذلك إذا حوُظ على الضروري فينبغي المحافظة على الحاجي، وإذا حوُظ على الحاجي فينبغي أن يحافظ على التحسيني⁴.

وهذه المصالح تتكامل لإحداث الحضارة. كما أن الترف «ليس قريناً حتمياً للحضارة، أو نتيجة حتمية لرقيتها. فالترف ليس حالة من حالات الحضارة، وإنما هو موقف من الحياة، فقد يكون هناك من هو واسع الدخل لكنه منتظم الإنفاق بينما يكون هناك محدود الدخل لكنه مختل الإنفاق. وإنما يكون الترف في اختلال ترتيب الأولويات في وجوه الإنفاق»⁵ أي أن الترف في حد ذاته ليس معياراً للحكم على الأشياء، وإنما موقف الإنسان من زينة الحياة الدنيا - الترف - هو المعيار. يتفق المودودي وسيد قطب على أن الحضارة هي الإسلام ذاته. يقول المودودي: «إن هذه الحضارة جامعة بين الدنيا والدين، ولا يجوز أن يعبر عنها بكلمة الدين، حسب مفهومه الضيق وإنما هي نظام متكامل يشمل كل ما للإنسان من أفكار وآراء وأعمال وأخلاق، في حياته الفردية أو العائلية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية. وإنما هي مجموعة المناهج والقوانين التي قررها الله سبحانه وتعالى لكل هذه الشؤون والشعب والمناهج المختلفة لحياة الإنسان، هي المعبر عنها بكلمة دين الإسلام أو الحضارة الإسلامية»⁶.

¹ المصالح الضرورية معناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد وتهاجر وقوت حياة، وفي الآخرة فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران

² المصالح الحاجية معناها أنها مفترق إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بقوت المطلوب، فإذا لم ترع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة

³ المصالح التحسينية معناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المندسات التي تألفها العقول الراجحات.

انظر: الشاطبي، أبو اسحق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الأحكام، علق عليه محمد حسنين مخلوف م 1، ج 2، دار الفكر، ص 4 - 5.

⁴ الشاطبي، المصدر السابق، ص 8.

⁵ د. حسين مؤنس الحضارة، سلسلة عالم المعرفة، رقم 1 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير (1978م) ص 157

⁶ أبو الأعلى المودودي، الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها، ترجمة محمد عاصم الحداد (بيروت: دار العربية ص 228.

أما سيد قطب فيذكر أن «الحضارة هي عمارة الأرض وترقية الحياة على ظهرها، إنسانياً وخلقياً وعملياً وأدبياً وفنياً واجتماعياً وفق التصور الإسلامي للكون والإنسان والحياة. وبناءً على هذا فإن المجتمع الإسلامي - وهو المجتمع الذي يطبق شريعة الله في كل جوانب الحياة - هو وحده المتحضر. أما المجتمعات الأخرى التي تنكر وجود الله أصلاً أو تجعل له ملكوت السماوات وتعزله عن ملكوت الأرض أو لا تطبق شريعة الله في نظام الحياة ولا تحكم منهجه في حياة البشر، فهذه كلها مجتمعات جاهلية أو متخلفة»¹.

غير أن الحضارة «تفاعل، فالقول بأن الإسلام - كقيم ومفاهيم - حضارة دون ممارسة عملية يجعل من الإسلام ذاته مجرد تراث ليس إلا؛ والكلام المسطور لا يصح تسميته حضارة من هنا يمكننا أن نفهم لماذا جعل الإسلام الإيمان به يقيناً في القلب وعملاً يدب في الحياة في آن معاً، وعلى هذا الأساس فإن الحضارة الإسلامية هي تفاعل الأنشطة الإنسانية للجماعة التي توجد خلافة الله في الأرض عبر الزمن وضمن المفاهيم الإسلامية عن الحياة والأكون»².

وهذا لا يمنع أن يكون «لكل جماعة إنسانية حضارة مهما كان مستوى هذه الجماعة الثقافي أو العمراني، ومهما كانت أفكارها وعقائدها ويبقى الفارق الوحيد بين تلك الحضارات مستويات الأفكار والقيم ذاتها. وتعريف الحضارة بمعزل عن أي خلفيات ومعطيات فكرية ومبدئية هو «تفاعل الأنشطة الإنسانية لجماعة ما في مكان معين وفي زمان محدود أو أزمان متعاقبة ضمن مفاهيم خاصة عن الحياة». وهذا التعريف يجعل الناس سواء في صنع الحضارة وفي التنافس، ويعترف بالقيم محركاً أساسياً لأنشطة الإنسان»³.

ومن المفكرين الذين اهتموا بالدراسات الحضارية مالك بن نبي وله أكثر من تعريف للحضارة، ان الحضارة عند "مالك بن نبي" ماهي الاننتاج فكرة جوهرية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ ويمكن تعريف الحضارة في الواقع بانها جملة العوامل المعنوية والمادية التي

¹ سيد قطب معالم في الطريق، ط (بيروت: دار الشروق 1983م) ص 119 - 117.

² محمد علي ضناوي، مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية، الاتحاد العالمي للمنظمات الطلابية، ص 19-25.

- وحول هذا المعنى انظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي منهج الحضارة الإنسانية في القرآن (دمشق: دار الفكر، 1987م) ص 19-20.

³ محمد علي ضناوي، مصدر سابق، ص 20-25؛ وقريب من هذا الرأي رأي عماد الدين خليل الذي يرى أن الحضارة فعلاً وليست نقلاً، راجع كتابه، الرؤية الإسلامية الدوحة دار الثقافة، ب ت ص 11-13.

تتيح لمجتمع ما ان يوفر لكل عضو فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره.¹ وفي كتابه «شروط النهضة» يذكر أن «مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته. ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية. وما لم يتعمق في العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها وأن الحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء ويكون للناس شرعة ومنهاجاً، أو هي - على الأقل - تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي، بالمعنى العام، فكأنما قدر للإنسان أن لا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيداً عن حقيقته، إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته ويتفاعل معها»².

وفي كتابه «آفاق جزائرية» يعرف الحضارة بأنها «مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح المجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور»³.

أما في كتابه «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» فإنه يعرف الحضارة بأنها «جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح المجتمع ما أن يوفر لكل عضو فيه الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره. فالفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابتين منه بل ولا تستطيعان ذلك وإنما تتبعان من المجتمع الذي هو جزء منه»⁴.

ويذهب محمد فتحي عثمان إلى أن «الحضارة تحقيق للراحة الإنسانية في جوانبها المتعددة المتقابلة المتكاملة جسمية وعقلية ونفسية وروحية. وهكذا تشمل الحضارة النشاط الإنساني في شتى مجالات الأدب والفنون والعلوم كما تشمل أيضاً صور الإنتاج المادي من عمائر وجسور وطرق وغيرها»⁵. وهذا هو رأي القائلين بأن الحضارة تتركب من عنصري الثقافة (الأفكار والقيم والمدنية (المادة). والقائلون بهذا الرأي يشكلون تياراً توفيقياً بين الذين يرون الحضارة هي الـ «Culture» والذين يرون أنها الـ «Civilization».

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1992، ص 41.

² مالك بن نبي شروط النهضة، دمشق: دار الفكر، 1969، ص ص 23، 75.

³ مالك بن نبي، آفاق جزائرية، القاهرة: مكتبة عمار، 1971م ص 38.

⁴ سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، سلسلة الرسائل الجامعية (4)، ط 1 (بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993م) ص 39.

⁵ فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام (الرياض: الدار السعودية، 1982)، 16-17.

إن الباحث مهما يبحث في كتب الدراسات الحضارية العربية فلن يضيف جديداً إلى تعريف الحضارة من حيث إنها تعني الإقامة في الحضر أو أنها شاملة للناحيتين المادية والروحية، أي الثقافة والمدنية. فالذين نظروا للجانب اللغوي للفظ «حضارة» عرفوها بأنها الإقامة في الحضر، أي سكنى المدن. أما الذين انتبهوا إلى قيمة الأفكار والقيم وتأثيرها في إقامة العمران والرقى فقد عرفوا الحضارة بأنها التقدم الروحي والمادي على السواء.

وهذه الفهوم للمفهوم لا تعطيه حقه من التوضيح، وإن من شأن استصحاب المعاني القرآنية واللغوية للمفهوم أن تعطى معنى أوضح المفهوم الحضارة، وقد أسهب نصر عارف في تحليل الآيات القرآنية التي تتحدث عن الحضور والشهود، ومن المفيد الرجوع إليها، وقد خلص إلى القول: إن الحضارة هي الحضور والشهادة بجميع معانيها والتي ينتج عنها نموذج يستبطن قيم التوحيد والربوبية. ويكون دور الإنسان تحقيق الخلافة على الأرض وتحقيق تمام التمكين عليها منطلقاً من هذا النموذج التوحيدي»¹.

فالحضارة بهذا المعنى هي حضور الإسلام في الكون، أي أن الحضارة هي الإسلام باستصحاب دلالات الشهادة في القرآن الكريم.

وهذه النتيجة هي نفس النتيجة التي خلص إليها سيد قطب في دراساته الحضارية، حينما قال: إن الإسلام هو الحضارة وما عداه جاهلية وتخلف.

ومهما يكن من أمر فإن تعريفات غالبية المفكرين المسلمين المعاصرين لا تختلف كثيراً عن التعريف القرآني للحضارة، فهم قد عرفوها بأنها الإسلام ذاته، أي تفاعل الأنشطة الإنسانية للجماعة، التي توجد خلافة الله في الأرض عبر الزمن وضمن المفاهيم الإسلامية عن الحياة والأكون، وهذا هو الحضور ذاته والشهود عينه الذي يقتضي تقديم نموذج استخلافي يجيب عن التساؤلات النهائية عن الحياة والمصير وعلاقة الإنسان بالآله والكون وبأخيه الإنسان؛ فالإجابة عن هذه التساؤلات هي التي تؤسس النموذج المعرفي، والنماذج المعرفية هي:

– إما نموذج معرفي علماني دنيوي، يحصر فلسفته في عالم الشهادة (الدنيا) ويتعامل مع المادة والسنن الجزئية، وهذا نموذج يؤدي إلى الفساد فيالكون، ومصير الحضارة التي تتعامل به هو السقوط والدمار لتناقض حركتها مع قوانين الوجود.

¹ نصر عارف الحضارة الثقافة، المرجع السابق، ص 57-60.

- وإما نموذج معرفي توحيدي يؤمن بالإله الواحد، ويربط عالم الشهادة بعالم الغيب، ويتعامل مع السنن الجزئية والسنة الكلية الحاكمة وهي سنة الإيمان، وهذا نموذج من شأنه عمارة الكون وفق أوامر الله؛ ومصير الحضارة التي تتعامل به هو التمكين والاستخلاف التام، الذي وعد الله به المؤمنين.

وتلخيصاً لما ذكرنا يمكن القول:

أولاً: إن كل حضارة هي وليدة فكرة أو عقيدة لها تصوراتها وتساؤلاتها عن الإله والإنسان والعالم، وتلك التساؤلات والتصورات هي التي تشكل رؤية العالم. وتتحكم هذه الفكرة في نشأة الحضارة وفي تطورها وسيورتها، وعلى هذا فإن دراسة الحضارة لا تتم بمعزل عن حقيقة الوجود وغاية الحياة.

ثانياً: إن من الخطأ البين محاولة الربط بين لفظ «الحضارة» والـ «Civilization» بحيث يتم تفسير الحضارة بأنها المدنية أو الرقي والتقدم¹، ومن ثم يتم تغييب النسق العقدي، الذي يحدد طبيعة العلاقة مع الله والغيب والكون والإنسان.

ولعل مصدر الخلاف الأساس في مفهوم الحضارة بين النموذجين الإسلامي والوضعي العلماني «يقوم على تفسير التقدم، فالنموذج العلماني يرى التقدم مادياً خالصاً بينما يرى الإسلام أن التقدم معنوي ومادي، وأنه إنساني أصلاً وتوحيدي أساساً، فكل تقدم في مفهوم الإسلام يحث على التحرر من عبودية غير الله»².

وهذه النقطة تقود إلى نقطتين هما:

أ- هناك حضارات قامت على أساس استبعاد الله والبعد الغيبي وتعاملت مع عالم الشهادة، واقتصرت علمها وقوانينها وتمثلاتها للوجود على المفاهيم الوضعية القائمة على الصراع: يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴿٣﴾، هذه الحضارة ماله أن تحمل بذور فنائها من داخلها بحكم تناقضها مع النظام الكوني القائم على الحق، فتكون الأزمات الداخلية الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية، وتكون الحروب وكافة أشكال إهلاك الحرث والنسل: يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ * أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَابِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ * أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا

¹ لمعرفة إشكالية التقدم وكذلك رؤية جيل التنويريين العرب للتقدم، انظر: فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ط3 (عمان: دار الشروق 1988م).

² يوسف العش، روح الحضارة الإسلامية، نقلاً عن الجندي، أخطاء المنهج الغربي الوافد (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982م) ص

أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَثَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ * ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسْنَأُوا السُّوءَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ¹

ب- كما أن هناك حضارات دينية قامت في أصل نشأتها على أساس ديني، وظلت في تطورها التاريخي في ضعفها وقوتها مرتبطة ارتباطاً جديلاً بمدى التزامها وابتعادها عن التوجيه الديني وحضوره أو غيابه داخل المؤسسات الاجتماعية، فكل حضارة لها منطقها الخاص².

ثالثاً: إذا كانت الحضارة تعني الشهادة، أو حضور النموذج الذي تكون فيه صبغة الله هي الموجهة لعمل الإنسان، وتكون فيه غاية الحياة مربوطة بالآخرة، وعمارة الأرض - التي هي دائرة التكليف - سعي للإصلاح فيها لا الإفساد، فإن الحضارة بهذا المعنى هي الإسلام أو حضارة الإسلام، وهي الحضارة الموعودة بالانتصار في مرحلة الظهور الكلي للدين.

حوار الحضارات: يعرف غارودي بـ: « اخصاب متبادل بين حكمة وكذلك ثورات اسيا وافريقيا والاسلام وامريكا اللاتينية وبين ما يماثلها في الغرب » ³.

وحسب غارودي الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يولد مشروع كوني ينسق مع اختراع المستقبل وذلك بغية ان يخلق الجميع مستقبل الجميع ⁴.

فهذا المشروع يمثل البديل للنموذج الغربي السائد الذي آل الى الافلاس، وغاية هذا المشروع هو النفتح على الآخر وهذا ما وضحه في قوله: « فالحوار الحقيقي يوجد عندما يكون كل محاور مقتنعا منذ البدء ان ثمة شيئاً عليه أن يتعلمه من الآخر » ⁵.

والهدف من الحوار هو الكشف على القيم المطلقة بحيث تكون هذه القيم هي الوحيدة القادرة في الوقت الحالي على السماح لنا بالهروب من الغابة الانتحارية، غابة الفرديات والوطنيات والتعصبات والمعتقدات والاحزاب. ⁶ ويوجد اسباب تعيق الحوار وتحيل دون تحقيقه او تجعله عقيم ومن ابرزها التعصب،

¹ سورة الروم، الاية 11-7.

² محمد محمد امزيان منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعارية، سلسلة الرسائل الجامعية (4)، ط 1 أمريكا هيرندن المعهد العالمي للفكر الإسلامي (1991م) ص 306 - 307.

³ علي عبود المحمداوي، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية، ابن النديم، ط1، لبنان، 2012، ص 616 .

⁴ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 179.

⁵ روجيه غارودي، الاسلام، تر: وجيه اسعد، دار الفارابي، ط 2، بيروت، 2001، ص 137 .

⁶ روجيه غارودي، اصول الاصوليات والتعصبات السلفية، مكتبة الشروق، مصر، 1996، ص 73.

فحوار الحضارات يتيح نزع الصفة الجبرية عن المستقبل والتدريب على تصور امكانات اخرى وتحقيقها والعثور من جديد على توازن مع الطبيعة.

• الانسان:

يحتل مفهوم الانسان مكانا مركزيا في فلسفة روجيه غارودي:

يتبنى غارودي في تعريفه للإنسان ماجاء في القرآن الكريم، فهو " خليفة الله على الأرض والمسؤول عن تاريخه، وعون الهدف الإلهي وتحقيقه¹ ويميز بين مفهومين للإنسان: انسان احادي البعد، والانسان متعدد الابعاد .

• الانسان احادي البعد:

استمد غارودي هذه التسمية من اليلسوف هربرت ماركيز² وهي نظرة ضيقة تختزل الانسان في بعده المادي، وهي النظرة الغربية المادية للإنسان التي ترى فيه كائنا بيولوجيا فحسب، وما يميزه عن الحيوان انه اكثر تطورا وتعقيدا منه وبالمقارنة بين الانسان والحيوان لن يكون هناك فرق كبير، فالفرق كمي فقط أي من حيث عدد خلايا الدماغ التي يملكها الانسان، والتي تزيد عن تلك التي يملكها الانسان، وكذلك تفوق الانسان عن الحيوان في المهارات التي اكتسبها، سمحت له باكتساب وسائل مختلفة مكنته من السيطرة على الطبيعة .

كونت النظرة المادية للإنسان احادي البعد، الانسان الاقتصادي، المنتج والمستهلك³، وجرده من بعده السامي، فانجبت مجتمعا يقوم على النزعة الفردانية التي تهتم بالوسائل دون الغايات، حيث اصبح الانسان ذنبا للإنسان، والفردانية هي واحدة من مظاهر انحطاط المجتمع الغربي، فرضها التقدم في ظل وحدانية السوق أدت الى تفكيك نسيجه الاجتماعي، ليتحول الى ذرات متباعدة عن بعضها البعض دونما روابط بينها أي تنتفي فيها كل العلاقات الاجتماعية او الدينية التي من شأنها خلق نسيج اجتماعي متماسك. يرى غارودي ان الانسان المادي منفصل عن الله فاقد لبعده الإلهي، مرتبط بالطبيعة المادية، تحكمه الحتميات المختلفة ولا يمكنه التعالي عليها، اذ يخضع في تاريخه لمبدأ الصيرورة لا ينفلت عنه، حاضرة امتداد لماضيه، ومستقبله هو الحاضر، والانسان احادي البعد المتمركز حول ذاته يعتقد ان مركز الكون مكثف بذاته، فتخلّى عن مسؤوليته تجاه الجماعة، يبني علاقته مع الآخر على السيطرة.

¹ رامي كلاوي، روجيه غارودي، المرجع السابق ، ص 125

² غارودي، كيف صنعنا القرن العشرين تر: ليلي حافظ، دار الشروق، القاهرة، 2001 ، ص 65.

³ روجيه غارودي، مشروع الامل، دار الآداب، بيروت، 1977، ص 121.

• الانسان متعدد الابعاد:

او ما يسميه أيضا " الانسان الإلهي " او " الانسان الانسان " انه متعدد الابعاد حسب مختلف عن الانسان احادي البعد، فهو ارقى من ان يكون كائنا بيولوجيا، او حلقة في سلسلة تطورات الكائنات الحية، لانه يمتلك المقدرة على تجاوز حتميات الطبيعة وتجاوز ذاته، فهو كائن مركب يحضر الكل فيه، والتعالى وبعده الأول والاساسي، اذ يمنحه القدرة على الخلق والابداع، انه صانع تاريخه، وهذا ما يميزه عن باقي الكائنات الحية الأخرى بحيث يقول: « الفرق الأساسي بين التطور البيولوجي والتاريخ الإنساني هو ان الانسان لم يصنع التطور البيولوجي في حين ان التاريخ الإنساني من صنعه ».¹

3- مفهوم التاريخ:

يعرف التاريخ عادة انه العلم الذي يهتم بالبحث في الوقائع والاحداث الماضية وتفسيرها، من اجل معرفة ماضي الإنسانية وتطورها،² غرضه اكتشاف قوانين حركة المجتمعات اما عند غارودي فيتخذ مفهوم خاص بحيث هو تاريخ الفاعلية الإنسانية ويؤكد ذلك في قوله: « ان التاريخ لم يصنع من وقائع بل من اختيارات إنسانية وابداعات الانسان »

التاريخ يصنعه الانسان، لكن ليس انسان داروين المتمركز على ذاته والمتصارع مع غيره، فالتفسير الدارويني للتاريخ القائم على المركزية الغربية فيه اقضاء للآخر المشارك في التاريخ، بابداعاته³ التاريخ من منظور غارودي هو تاريخ الممكنات البشرية المنتصرة، ليصبح بذلك تاريخ السيطرة، وهي النظرة التي ينبغي تصحيحها لأن وقائع التاريخ وأحداثه هي من ابداع جميع البشر.

ان التاريخ لا يفسر العالم بل يقدم الوسائل لتغييره لذلك كل حركة للتاريخ هي مسار خلق الانسان لنفسه، هنا تكمن قيمة رؤية غارودي ففهم حركة التاريخ تمكنا من اختراع المستقبل الذي لا يرى فيه امتداد للماضي بل الابداع الإنساني، وهو موقف يؤكد تأثره بماركس في طرح المشكلة التاريخ وصياغة المفهوم لها: التاريخ ابداع انساني، والانسان كائن تاريخي يصنع تاريخه في روابط متحددة بالماضي، وهذا لا يعني انه حتمي بل نابع من إرادة الانسان وعن اختياره.

¹ روجيه غارودي، الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ترجمة: مروان حموي، دمشق دار الكتب 1998 ص192.

² كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الاجتماعي، مكتبة ناشرون بيروت، 2000، ص 144.

³ روجيه غارودي 1998 الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، المرجع السابق، ص 172.

المستقبل:

المستقبل هو مجموع الحوادث التي لم تقع بعد، فهو ما سيكون يعرفه جميل صليبا بانه: اسم للزمان الآتي ويطلق الحوادث التي يمكن ان تقع في المستقبل تسمى بالحوادث المستقبلية وهي مقابلة للحوادث التي وقعت بالفعل وصارت قسما من الماضي الأول جائزه وممكنه والثانية حاصلة وثابتة¹

اما غارودي المستقبل عنده: « ليس ما سيكون بل ما سنصنعه »² فالانسان مثلما صنع تاريخه سيبدع مستقبله، لهذا يرفض غارودي التيار القائل بالضرورة والحتمية في حوادث المستقبل، فالمستقبل ليس مدا تكنولوجيا للحاضر والماضي ولا نقلا موسعا للبنى القائمة في المجتمع السياسي ونموذجه الثقافي بل هو ابداع انساني³.

اختراع المستقبل عند غارودي هو عمل منظم ممنهج، ذلك ان التحسبية او علم اختراع المستقبل يقوم على ثلاث خطوات أساسية متكاملة فيما بينها، غرضها تأسيس مشروع حضارة جديد بوجه انساني ويطلق على هذه الخطوات اسم اللحظات⁴ وهي اللحظة التنبؤية، اللحظة الطوباوية، واللحظة العلمية.

اللحظة التنبؤية: ومنطلقها ان مستقبل الانسان ليس امتداد لماضيه بل من صنعه هو وتمثل هذه المرحلة: النقدية أي نقد ما هو قائم واضفاء طابع النسبية عليه، ذلك يرى انه بعد ضروري في كل مشروع لاختراع المستقبل .

واللحظة التنبؤية تتخللها لحظات:

– **لحظة القطعية:** وهي مرحلة أساسية لأن ابداع المستقبل لن يتحقق الا باحداث قطعية مع الماضي والحاضر ومع كل ما هو قائم من خلال إضفاء طابع النسبية على كل القيم التي تشكل عائقا اماما إمكانية ابداع المستقبل .

– **لحظة التجاوز:** ان الوضع الراهن بوصفه عائقا ينبغي تجاوزه للافلات من حتمية الماضي.

– **لحظة وعي علانية الانسان بالنسبة الى تاريخه الذاتي:** ويعني ذلك ان يتجاوز الانسان تاريخه ويتعالى عليه من خلال احداث قطع من جبرية الماضي والانفتاح على ممكنات جديدة.⁵ لان التاريخ هو تاريخ الانسان وتاريخ ابداعاته غير المكتملة.

¹ جميل صليبا، المرجع السابق، ص 371

² روجيه غارودي، حفارو القبور الحضارة التي تحفر الانسانية قبرها تر: عزة صبحي دار الشروق، القاهرة، 2002، ص 149.

³ روجيه غارودي، مشروع الأمل، المصدر السابق، ص 122 .

⁴ روجيه غارودي، البديل، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، 1988، ص ص 140 - 143 .

⁵ روجيه غارودي، مشروع الأمل، المصدر السابق، ص 125.

– **اللحظة الطوباوية:** يقول غارودي: « ان الطوباوية لا تولد في أي وقت كائننا ماكان، فهي تنبثق دوما في لحظة من انعطاف التاريخ »¹ ويؤكد غارودي على وجود شروط أساسية ينبغي التسليم بها كمن أجل ابداع المستقبل وهي:

✓ ان ابداع المستقبل عمل يشارك فيه الجميع وهذا يتحقق الا بحوار حقيقي.

✓ ان اصلاح النظام القائم لا يكون بتغييرات جزئية، بل بتغيير جذري على مستوى المبادئ والبنى يستجيب لمتطلبات مشروع بناء المستقبل.

– **المرحلة العلمية:** في هذه المرحلة تكتمل حلقات مشروع اختراع المستقبل وبهذا الصدد يحدد لنا غارودي المفهوم الصحيح للعلم اذ يميز لنا بين مفهومين له **الأول:** بالمعنى الوضعي الذي لا يفرق بين الانسان وظواهر الطبيعة في خضوعهما للمنهج التجريبي ويصفه انه الفكر غير واعى للمسلمات التي تؤسسه² ويطلق عليه اسم العلموية او الوضعية وهو مفهوم لا يعبر عن حقيقة العلم. **الثاني** وهو العلم الذي يضع اعتبارا لخصوصية الانسان وتميزه عن الطبيعة الذي ينطلق من اهداف الانسان ويفرق بين الحكمة والعلم .

– **التعالى:** او التسامي عند غارودي هو التجاوز الذي يمكن الانسان من خلق إمكانيات جديدة فينفصل بذلك عن حتميات الماضي والحاضر وينطلق نحو بناء المستقبل³ ويجسد الانسان فعل التسامي عن طريق الابداع والخلق وبه يعطي معنى لحياته وتاريخه ومستقبله، وينفصلت من حتميات الماضي والحاضر. ولا قد تآثر بفلسفة ايمانويل مونييه في مفهوم التعالى المزدوجاي التعالى في حركتيه الافقية والعمودية

– **التعالى الافقي:** كما يفهم في الفلسفة الماركسية هو انفلات الانسان من الطبيعة، والتحرر من قيودها وتجاوز حتمياتها والسيطرة عليها.

– **التعالى العمودي:** ويعني حضور الإلهي في الانسان.

الانسان متعدد الابعاد يعيش تجربة التعالى في مستوياتها المختلفة، التعالى على ذاته، والتعالى على الحتميات المختلفة، مبرزاً حضور الجانب الإلهي فيه والذي يتميز به عن الانسان المادي الأحادي البعد، يمتلك إمكانيات جديدة يسعى من خلالها خدمة الجماعة الإنسانية، وكون الفرد يسعى الى خدمة الجماعة

¹ روجيه غارودي، البديل، المصدر السابق، ص 141 .

² المصدر نفسه، ص 146.

³ روجيه غارودي، وعود الإسلام تر: مهدي زغيب، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص 24.

التي ينتمي إليها لا يعني أن علاقته ببيولوجية أو وظيفية اجتماعية، بل هي علاقة تترجم الحضور الإلهي في الإنسان، وهذا ما يطلق عليه غارودي اسم "التعالّي ضد الفردانية" أي شعوره بانتمائه إلى جماعة ما ومسؤوليته نحوها.

أن يعيش الإنسان التعالّي حسب غارودي يعني أن يتجاوز مركزيته في الأرض والمجتمع وأن يبني علاقات جديدة بين البشر تقوم على المحبة: « أن الخروج من الذات، النقاء الآخر هو أول تجربة للتعالي»¹ فعلى الإنسان أن يحيا هذه تجربة التعالّي هذه، محبة الآخر، محبة الله وحضوره فينا، وهي تجربة ضد الاكتفاء ويعني الاكتفاء من منظور غارودي اعتقاد المرء أنه يكفي نفسه بنفسه دون الحاجة إلى وجود الآخر فتتخلص نتيجة لذلك شبكة العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع، فالكفاءة هو توقع على الذات لذلك يتوجه غارودي بالنقد لنموذج التنمية الغربي الذي جعل من الإنسان مركزا ومقياس الأشياء جميعا، أن الاكتفاء هو غياب البعد الإلهي في الإنسان، والتعالّي هو ضد الاكتفاء يعني تجاوز مركزية الإنسان في الأرض وفي المجتمع، وأن تبني علاقات جديدة بين البشر.

— **الفردانية:** تعني أن كل إنسان يعيش من أجل نفسه دون الاكتراث لوجود الآخرين² وهي واحدة من مظاهر انحطاط المجتمع الغربي أفرزها التقدم في ظل واحدانية السوق وأدت إلى تفكك النسيج الاجتماعي وهشاشة الروابط الاجتماعية ونقيضها الجماعية أي المجتمع الذي يشعر فيه كل فرد أنه مسؤول عن الآخرين.

• الاستلاب: يمكننا أن نميز أربعة مصادر لمفهوم الاستلاب:³

- **المصدر الاقتصادي:** فالاستلاب في نظر الاقتصاديين، هو نقل ملكية ما إلى شخص آخر والشكل الأكثر شيوعا للاستلاب في مجتمع بضاعي هو البيع.
- **المصدر الحقوقي:** أن مصطلح الاستلاب يشير لدى منظري الحق الطبيعي إلى خسارة الملكية الأصلية وانتقالها من إلى المجتمع بالتعاقد الاجتماعي، وبهذا المعنى يستخدم روسو الكلمة في "العقد الاجتماعي".

¹Roger Garaudy, *L'Avenir mode d'emploi* (Paris: Vent du Large, 1988), 183.

¹ روجيه غارودي، حفارو القبور، المصدر السابق، ص 123

² روجيه غارودي، كارل ماركس، تر: جورج طرابيشي، دار الآداب، ط1، بيروت، 1970، ص 68.

– **المصدر الفلسفي:** ان الاستلاب في نظر فيخته هو الفعل الذي تطرح به الذات الموضوع، فالموضوع أي اللأنا في كليتها، استلاب للفكر، للأنا .

– **المصدر اللاهوتي:** ان الاستلاب من وجهة نظر لاهوت الأدرين يعبر عن خلق الله للعالم وفي تقاليد الأدرين يرتبط بمفهوم الانبثاق والسقوط، ولقد اقتبس ماركس عن هيغل وفيورباخ مفهوم الاستلاب وادخل عليه في الوقت نفسه تحويلا عميقا.

ان الاستلاب لدى هيغل يكون عندما لا يعود الفكر يتعرف عمله في في ما خلقه وعندما يعتبر نتاجه الذاتي واقعا اجنبيا، وهذا التصور للاستلاب تصور مثالي نموذجي كشأنه عند فيخته، فهو يحدد مسيرة المثالية الأساسية التي ترى ان الفكر هو الأول وانه يولد الطبيعة كلحظة من لحظات صيرورته، والمشكلة التي يطرحها هيغل على نفسه هي مشكلة جميع اللاهوتيين: « كان على الفكر ان يخلق نفسه، ثم يخلق شيئا آخر غير ذاته »، ومن وجهة النظر هذه تصبح الطبيعة نفسها، والمادية بوجه عام شكلا من أشكال الاستلاب: « ان استلاب وعي الذات هو الذي يطرح المادية »

ولقد اعطى فيورباخ الاستلاب دلالة مادية النزعة، فلم يعد الفكر المطلق (أي الله) هو اصل الاستلاب بل على العكس الانسان¹، وعندما طبق فيورباخ مفهوم الاستلاب على النقد الديني، اعتبر ان الانسان حين " يستلب " صفاته الذاتية ويجردها من كل تحديد يسقطها خارج نفسه وينسبها الى الله على سبيل المثال الحب الإنساني المرفوع الى درجة كماله المطلق والصائر بالتالي صفة من صفات الله، والله ليس الا اسقاطا تخياليا لماهية الانسان التي تصبح اجنبية غريبة عن الانسان "مستلبة" ومسيطرة عليه .

وماركس طبق على نقد الدولة والسياسة المنهج الذي طبقه فيورباخ على الدين، لا يأخذ على فيورباخ هذا القلب المادي النزعة للفكر الهيجلي، وانما يأخذ عليه مسلكه كميثافيزيقي واحلاله طبيعة أبدية للإنسان محل الروح المطلق: « ان خطأ فيورباخ لا يكمن في أنه عبر عن تلك الواقعة الاستلاب، وانما في أنه اضاف عليه طابعا مثاليا وجعلها مستقلة بدلا من تفسيرها بصفاتها نتاجا لمرحلة تاريخية محددة وقابلة للتجاوز من التطور » وبهدف تصحيح هذا الخطأ يقتبس ماركس عن هيغل الأفكار الأساسية عن الانسان المنظور اليه على انه خالق نفسه، وعن الصيرورة، وعن التاريخ وعن جدل ذلك الخلق، وقد استطاع ماركس ان يضع يده دفعة واحدة على ماهو أساسي في فينومينولوجيا الفكر على الفكرة المركزية السيد والعبد والثقافة « ان عظمة فينومينولوجيا هيغل ونتيجتها النهائية – جدل السلبية كمبدأ محرك وخلاق – تكمن من جهة

¹ المصدر نفسه، ص 70.

أولى في ان هيغل يفهم انتاج الانسان لنفسه على انه صيرورة .. على انه استلاب وحذف لهذا الاستلاب .. وفيانه يدرك ماهية العمل ويتصور الانسان على انه نتاج عمله الذاتي «

ان التاريخ قاطبة هو ذلك الخلق المتواصل للإنسان من قبل الانسان في تطوره الجدلي « فمع نفي النفي وجد هيغل التعبير المجرد المنطقي التألمي عن حركة التاريخ «

وهذا الاكتشاف الحاسم العظيم لهيغل ينبغي ان يجعلنا ننسى حدوده، « ويأخذ بوجهة نظر الاقتصاد السياسي الحديث ويفهم العمل على انه ماهية الانسان، وهو يرى الجانب الإيجابي للعمل وليس السلبي فالعمل هو الصيرورة الذاتية للإنسان داخل الاستلاب بوصفه انسانا مستلبا « هنا تكمن عقدة جميع تناقضات الفلسفة الهيغلية والاقتصاد الكلاسيكي ومن غير الممكن حل هذه العقدة من وجهة نظر الطبقة البرجوازية، وحل هذه المشكلة الفلسفية والاقتصادية لا سبيل الى العثور عليه انطلاقا من وجهة نظر طبقة أخرى: البوليتاريا .

ان نظرية الاستلاب الماركسية ليست نظرية عن الأوهام فحسب وانما أيضا منهج نقدي للنزعة الوضعية.¹

يكون التوازي بين الفلسفة والاقتصاد السياسي أخذا، فالظاهر المتولد عن التجربة الطباقية يفرض نفسه كواقع أخير، وكما ان المال الذي هو التعبير الأكثر تجريدا وشمولية عن البضاعة، يصبح في ظل النظام الاقتصادي البضاعي « الماهية النوعية المستلبة للبشر ... القوة المستلبة للإنسانية » و« القوة الإلهية التي تبث الحركة في المجتمع قاطبة » كذلك يجد العقل في المجتمع البرجوازي وفي التصور المجرد للفكر الذي تم إنشاؤه انطلاقا من هذا المجتمع، يجد أكمل تعبير له كمحرك للكون قاطبة، كمحرك للطبيعة والتاريخ، في نظام المنطق الهغلي: ان الفكر الفلسفي ليس الا فكر العالم المستلب الذي يدرك نفسه بنفسه ذهنيا أي تجريديا بدون الخروج من استلابه الذاتي ان المنطق هو مال الفكر ... الفكر المستلب. وهكذا يتضح لنا أهمية النقد الماركسي: فهذا النقد ماعاد وقفا على عالم الفكر وهو لا يتطلع الى تغيير الفكرة التي يمتلكها الانسان عن العالم مع ترك العالم كما هو ولكنه يتطلع الى تغيير العالم نفسه مع الأوهام التي يولدها وبهذا المعنى العميق يكون « حل الالغاز النظرية من مهام الممارسة » هذا هو قوام " الثورة الكوبرنيكية " الحقيقية التي قام بها اماركس على صعيد الفلسفة.

¹ روجيه جارودي، كارل ماركس، المصدر السابق ، ص 71.

هذه الثورة الكوبرنيكية لم تكن ممكنة ما لم تتغير وجهة النظر الطبقيّة: والماركسية هي فلسفة العمل قبل كل شيء لأنها فلسفة الشغيلة، فلسفة أولئك الذين لا تعني الطبيعة بالنسبة اليهم خلقا أو استلابا للفكر، ونما تمثل مادة العمل، عندما يفكر الانسان بالعالم كما هو محسوس ومعاش في ممارسة العامل اليومية لا في تأملات الأيديولوجيا وحدها، تنطرح المشكلات بمصطلحات مادية ان أولئك العمال الشيوعيين والسوقيين ممن يعملون في ورشات مانشستر وليون على سبيل المثال لا يتصورون انه سيكونون في وسعهم عن طريق " الفكر المحض " ان يتخلصوا من ارباب عملهم ومن يؤسهم الذاتي العملي، انهم يعلمون ان الملكية والرأسمال والمال والعمل الماجور ليست أمورا من ابداع الخيال وانما فعلا وحقيقة ومنتجات واقعية وعملية للنهب الذي هم ضحيته، وانه ليس في الإمكان بالتالي الغاؤها الا بصورة عملية ومادية كيما يصبح الانسان انسانا في الوجود اليومي كما في الفكر والوعي.

ان الاستلاب ليس ظاهرة روحية فحسب، وانما له أساسه الموضوعي في شروط حياة الشغل بالذات.¹

ويميّز كارل ماركس في " مخطوطات " ثلاث لحظات أساسية في استلاب العمل:

– **استلاب نتاج العمل:** فمع تقسيم العمل وعندما يدخل نتاج ما في دارة التداول عن طريق البيع، يفلت من منتجه الخاص، ويصبح بضاعة، أي يخضع لقوانين أجنبية عن قوانين خلقه الذاتي، قوانين السوق اللاشخصية، ان استلاب العمل حالة خاصة من استلاب البيع العام هذا، انه بيع قوة العمل التي أصبحت بضاعة وصارت كالبضاعة لا شخصية ومغفلة. وعندما لا يعود الانسان أي الشغل الذي أصبح قنا او عبدا او بروليتاريا مع ولادة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، يقول غارودي: عندما لا يعود الانسان مالكا لوسائل الإنتاج هذه تنفصم عروة الرابطة العضوية بين الغاية الواعية التي يرسمها لنفسه في عمله وبين الوسائل التي يستخدمها لادراك هذه الغاية « ان استلاب العامل في نتاجه يعبر عن نفسه بموجب قوانين الاقتصاد بالطريقة التالية: كلما زاد انتاج العامل، قل استهلاكه وكلما خلق قيما وكست قيمته، ان العمل يخلق روائع للاغنياء ولكنه ينتج العري للعامل، انه يستبدل العامل بآلات ولكنه يحكم على جزء من العمل بعمل بربري ويحول الجزء الآخر الى آلات »

– **استلاب فعل العمل:** ففي جميع أنظمة الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج لا يكون العامل منفصلا عن نتاج عمله فحسب، بل أيضا عن فعل عمله بالذات ورب العمل لا يفرض عليه غايات عمله فحسب بل أيضا وسائله وطرائقه اما حركات العامل فانه مفروضة هي الأخرى من الخارج حسب الموضع

¹ روجيه غارودي، كارل ماركس، المصدر السابق ، ص 78.

المخصص له في عملية الإنتاج مرسومة سلفا في شكل متجرد نهائيا من كل صفة إنسانية، وبإيقاع جنوني في غالب الأحيان، بحيث يصبح العامل على حد تعبير ماركس « زائدة لحمية في شبكة فولاذية من الآلات » ان الاستلاب هاهنا فقدان للشخصية .

- **استلاب الحياة الاجتماعية:** فمجلد وسائل الإنتاج الموجودة في عصر تاريخي محدد ومجلد الوسائل العلمية والتقنية للثقافة والقدرة اللتين تمثلهما الوسائل الأولى، هي ثمرة عمل وفكر جميع الأجيال السابقة وعندما انسان من الناس تتمثل في نشاطه الإنسانية السالفة قاطية وعمله هو التعبير عن " الحياة النوعية " للإنسان ، عن جميع ابداعات النوع الإنساني المتراكمة، والحال انه عندما تكون وسائل الإنتاج ملكية خاصة، فان ذلك الميراث الذي يتمثل فيه العمل الخلاق للإنسانية قاطبة للإنسانية من حيث: كائن نوعي كما يقول ماركس يصبح متمركزا في ايدي حفنة ضئيلة من الافراد ممن يتحكمون في مقدرات جميع الاختراعات والاكتشافات المتراكمة خلال الوف السنين من العمل والعبقرية الانسانيين.

ان الملكية الخاصة هي اذن الشكل الأعلى من الاستلاب لقد: أصبحت القوة الاجتماعية قوة خاصة لبعض الافراد وما الرأسمال الا القدرة المستلبة للإنسانية، قدرة تسمو على البشر كقوة اجنبية ولا إنسانية، ان الاستلاب هنا هو تجرد من الإنسانية، ان الكينونة الحقيقية للإنسان، فعله الخلاق وقد تبلورت في ملك: « كلما تضاءلت كينونتك، كثر ملكك، وكلما نمت حياتك المستلبة، راكمت المزيد من كينونتك المستلبة » هذه هي اخلاق المجتمع البرجوازي .

هذا الاستلاب علي الصعيد الاقتصادي هو ما سيطلق عليه ماركس اسم " صنمية البضاعة " ففي غاب الشهوات المتصادمة في حقل المزاحمة الرأسمالية يكتب النصر لعدد ضئيل من كبريات المشاريع المفترسة المستبدة.

وعلى الصعيد السياسي يتمثل الاستلاب في تضليل الدولة، وعندما تكون المساواة المعلن عنها في القوانين قناعا مرثيا يحجب اللامساواة الفعلية القائمة بين المالكين واللاملكين وتصبح الحرية آنئذ اسطورة كاذبة في نظام يحكم فيه المال على جميع أولئك¹ الذين لا يملكون بالمتاجرة بأنفسهم او المتاجرة بقوة عملهم.

¹ روجيه غارودي، كارل ماركس، المصدر السابق، ص ص 80، 82.

وعلى الصعيد الفكري يتمثل الاستلاب في عالم البشر المزدوجين فبدءا من اللحظة التي يكشف فيها المشروع، بحكم الاستلاب عن ان يكون لحظة واقعية في ابداع حقيقي يكف في الوقت نفسه عن ان يكون لحظة في تطور عملي ليصبح تعويضا وهميا عن واقع يفلت مني، عن عالم يشوهني، ان الاستلاب نقيض الابداع ولهذا كان استلاب العمل جذور الاستلابات الأخرى كافة، ان لم يكن الاستلاب الأوحد، فهو الذي يفسد ويشوه العمل الخلاق، أي ماهية الانسان في منبعها بالذات، وقد ولد هذا الاستلاب مع الملكية الخاصة ولن يزول الا بزوالها.

المبحث الثاني: الفينومينولوجيا ومسؤولية الإنسان

1 - أزمتا التاريخ والثورات الفكرية: البحث عن معنى وأسس للأخلاق .

المشكلة الواقعية والعملية التي واجهت الفلسفات المعاصرة، وخاصة الفلسفة الوجودية، هي البحث عن معنى الوجود الإنساني وقيّمته، وعن تقرير ما إذا كان هذا الوجود يستحق الاستمرار، أم أن على الإنسان نفسه أن يضع حدًا له. إن مصيرنا إذن يتوقف على القرار الذي نتخذه في هذا الشأن. وعندما نقول "وجودنا"، فإن المقصود ليس وجود الأفراد في حد ذاتهم، ولا مسألة الانتحار الفردي كما عرضها ديستوفسكي في: "الذين أصابهم مس من الجن". بل المقصود هو مصير الإنسانية جمعاء. فقد غدا وجود النوع البشري كله معلقًا بالقرار الذي تتخذه الإنسانية إزاء ذاتها.

ولم يعد العلم والتكنولوجيا اليوم مصدرًا لثقة ميتافيزيقية عمياء، كما كان يُنظر إليهما في السابق. فالحياة الإنسانية باتت في حاجة إلى تبرير جديد، وأصبحت قدرات الإنسان العلمية تطرح أمامه مشكلات جوهرية تتعلق بالاختيار والحرية والغايات. وقد تجاوزت هذه المشكلات أسوار المدارس والجامعات، لتغدو همًا مشتركًا لجميع الناس. فلقد جعلت التكنولوجيا من كل فرد شريكًا في المسؤولية عن مصير البشرية. وقد بيّن الأب تيار دي شاردان في كتابه "الظاهرة الإنسانية": « أن التأثير الفيزيائي لكل إنسان منا بعد أن كان فيما مضى أيام اختراع السكة الحديدية والسيارة والطائرة لا يتجاوز مداه بضعة كيلومترات، أصبح اليوم يمتد إلى مئات الأمكنة، أكثر من هذا أصبح كل فرد، بفضل الحدث البيولوجي الضخم الذي تمثل في اكتشاف الموجات الكهربائية- المغناطيسية، يشعر منذ الآن (إيجابا وسلبا) بأنه موجود في كل البحار وكل القارات، وإن وجوده ملتحم بكيان الأرض كلها ».¹

إن التقدم التكنولوجي، بما أتاحه من إمكانيات غير مسبوقة، قد وضع أمام الإنسان المشكلة التي خلقتها هذه الإمكانيات نفسها: إن مصير الإنسانية يتوقف على القرار الذي تتخذه هي إزاء ذاتها. ولهذا صارت الفلسفة الحية مطالبة بأن تسلط الضوء على هذا القرار. وقد وجدت كل من الفلسفة الوجودية، والفكر الكاثوليكي، والماركسية، أن وجودها مقيد بهذه الإشكالية، بل جعلت منها معيارًا تقيس به قيمة دورها في الكشف عن الحقيقة.

غير أن هذه المشكلة كانت أكثر تعقيدًا في نظر الماركسيين، لأن التكنولوجيات وحدها عاجزة عن مواجهتها. فليس ثمة تكنولوجيا واحدة تخاطب إنسانية موحدة متجانسة، بل نحن أمام عالم واحد في بنيته

¹Pierre Teilhard de Chardin , Le Phénomène Humain, Paris: Les Éditions du Seuil, 1956 ,p266.

المادية، ولكنه عالم ممزق في بناء الاجتماعية والسياسية والأيدولوجية. لقد وُحِدَ التطور التكنولوجي والإنتاج السوق العالمية، وربط الاقتصاديات بعضها ببعض، بحيث أصبح مصير كل فرد مرتبطاً بمصير الآخرين، وصارت الحياة اليومية لكل إنسان تتأثر بالأحداث الأكثر بُعْدًا عنه: من انخفاض الأسعار في بورصة نيويورك، إلى مظاهرة في طوكيو، أو تخطيط اقتصادي في موسكو، أو حتى زلزال في إفريقيا أو آسيا. بل إن الأزمات والحروب نفسها باتت تأخذ طابعاً عالمياً.

لكن هذا التلاحم الدولي لا يعني أخوة دولية، بل يظهر أساساً في صورة صراعات متشابكة: صراع بين الطبقات، وصراعات وطنية وقومية، وصراعات أيديولوجية. لم يعد هناك صراع محلي خالص، ولا مسؤولية ذات حدود ضيقة، ولا حرية فردية منعزلة. إن التاريخ قد جعلنا جميعاً شركاء في الخصومات الكبرى التي تعصف بالعالم، وهذه الشراكة ليست خياراً لنا بل قدراً مفروضاً، ومسؤولية كل فرد أصبحت مسؤولية مشتركة لا يمكن التنصل منها.

المادة الأولية للفلسفة الفرنسية المعاصرة هي حصيلة تلك التجارب الرئيسية المشتركة بين كل الناس منذ ثلاثين عاماً، وتاريخ هذه الفلسفة هو تاريخ مجموعة النظرات حول الإنسان: إنه تاريخ المحاولات التي يقوم بها الفكر ليشق لنفسه طريقاً وسط تناقضات عصرنا وليصل إلى مخرج منها، وإلى وسيلة للتغلب عليها.

وبوسعنا أن نحصر ببساطة تلك التجارب الرئيسية المشتركة بين الناس منذ ثلاثين عاماً، فنقطة البدء فيها كانت الأزمة الكبرى: أزمة عام 1929 م فقد هبط الإنتاج العالمي في الفترة بين عامي 1929، 1932م بمقدار 40 % عن معدله ، وهبطت التجارة العالمية 60% وكانت النتيجة بطالة 30 مليوناً من العمال، وتحطمت حياة أناس كثيرين، وأصبحت بل اهدف.¹

وظهرت مآسي عالم في مازق، تناقضات دفينية بين متنافسين، بين طبقات متصارعة، بين أمم تتاسبق، والرخاء الذي بدأ حينذاك على أنه رخاء وقتي مصطنع، وضع موضع البحث أثرت شكوك حول وجوده ووجود نظم وأشياء مشروعة لم يكن أحد يناقشها حتى ذلك الوقت، وعم الشعور بأن الثقافات والحضارات من الممكن أن تكون عناصر للفناء.

وهناك في شرق أوروبا أخذت حقيقة أخرى تنمو شيئاً فشيئاً وتثير مشكلات جديدة، كانت الاشتراكية بشروعها في تنفيذ أول مشروعات خمسية في هذه البلاد قد دخلت التاريخ، واقامت لنفسها وجوداً صلباً، لكن وجودها نفسه قد ساعد على حدة التناقضات: تناقضات اقتصادية حيث حطم وجودها وحدة السوق

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، تر: يحي هويدي، دار الكتب، القاهرة، 1983، ص 14.

العالمية، تناقضات سياسية لأنها اشعلت الآمال والمخاوف معا، تناقضات فكرية لأنها كانت تؤمن بالتناؤل لا حدود له في قدرات الانسان ومصيره، وحمل وجودها تحديا ماديا في وجه المثاليات والمذاهب الروحية. وهكذا فان التجربة الحية التي استقى فلاسفة العصر منها فلسفاتهم اتخذت وقودها من هذا كله، ومن الاحداث التي تربت على المواجهات الإنسانية الكبرى: الجبهة الشعبية عام 1936 م، حرب اسبانيا، ميونخ، الحرب والهزيمة، الاحتلال النازي لفرنسا والمقاومة، ومن احداث أخرى أكثر شمولا، عالم منقسم الى قسمين، اشتراك الطبقة العاملة في الحركات السياسية، والفكرية التي غزت العالم، اليقظة الكبرى لشعوب آسيا وأفريقيا: تلك اليقظة التي القت عل كل شيء أضواء غامضة، التهديد الذري الذي سد الأفق، لكن ظل هذا الأفق بالرغم من ذلك مفتوحا أمام المغامرات الكونية التي يقوم بها الانسان .

وامتدت الفلسفة الفرنسية المعاصرة بجذورها العميقة في تلك التجربة الحية، تلك حقيقة لا شك فيها، لكن وعي الفلاسفة الأحياء بها كان درجة متفاوتة ومن زوايا مختلفة.

كان الأساس في نشأة التفكير المعاصر افلاس مزدوج: افلاس لاتجاه تزميتي له جناحان: افلاس لتزمت ديني وافلاس لتزمت علمي .

ان أول محاولة قامت في وجه هذا الواقع التزميتي اتخذت طابعا تلفيقيا على يد أوجست كومت " وأتباعه وحملت هذه المحاولة بين طياتها سمات التوفيق بين الايديولوجية الدينية، التي سادت النظام الاقطاعي القديم والأيديولوجية العلمية .¹

وهكذا يبدو البحث عن " طريق ثالث " - لا هو طريق المثالية ولا هو طريق المادية - يمثل سمة دائمة ثابتة للفلسفة الرسمية في عصر الامبريالية . وفي هذا الصدد قدم لنا " هنري مورجان " تحليلا للأسباب التي تختفي وراء هذه الظاهرة، فلم يقدم لنا أي مذهب من هذه المذاهب الأدوات العقلية الضرورية الصالحة للتفكير في الواقع الجديد الذي فرض نفسه على الفكر الفلسفي: واقع العصر وواقع التاريخ، واقع الفعل أو واقع الذات الفردية.²

وأما ما ابرزته الفلسفة المعاصرة في تفهم الدور الذي تقوم به معرفتنا للطبيعة والتاريخ فهو خاص بأفعال الانسان مع ما تستلزمه من تحمله للمسؤولية والحرية في مواجهته للخطر النفسي .

¹ المصدر نفسه، ص 20.

² Lukács, Georges. Existentialisme ou marxisme ? Trad: E. Kelemen. Paris: Nagel , 1948, p 71.

2 - العودة إلى المصدر الرئيسي في الفكر المعاصر: هوسرل ومسؤولية الإنسان:

نقطة البدء عندنا قائمة في نظرة جديدة وفي تقييم جديد للدور الذي تقوم به العلوم، كانا قد ظهرنا في نهاية القرن الماضي، ولا شأن لهذه النظرة الجديدة بالطابع العلمي للعلوم، لكن بما حملته العلوم، بما حمله العلم بمعناه المطلق من دلالة بالنسبة الى وجود الإنسان¹.

نقطة البدء عند هوسرل نقد موجه ضد النزعة الموضوعية وضد التصور الوضعي والبراجماتي للعلم، وهذا النقد قام به هوسرل ليعيد النظر في وضع الأسس التي قامت عليها المادية الآلية والمثالية الترسندنتالية ذات طابع كانطي والبرنشفيجي معا.

في أوائل القرن العشرين، هوسرل قد هاجم النزعة الشكية بأن أظهرنا على الدلالة الإنسانية للتفكير العلمي، وجدد محاولة ديكرت في إقامة العلم لا على أساس البحث في حقيقة أولية لا تقهر بل على أساس الالتفات الى المعنى الهام من وراء البحوث العلمية. وقد أوضح لنا بنفسه هدفه وطموحه بقوله: «عن طريق هذه البداية الجديدة القاطعة استطعت تجاوز كل المحاولات الساذجة التي قامت حتى مجيئي، كما استطعت القضاء على كل نزعة شكية أيضا. وذلك لأننا أوشكنا ان نضيع في متاهة الشك»².

فالمبادئ التي كانت قد استقرت حتى الآن استقرارا كاملا بدت على أنها مجرد عادات تكنولوجية او على أنها آراء مسبقة بالمعنى الحرفي لهذه الكلمة، وبدأ أكثر كل ما نتمسك به على انه واضح لم نعد نتظر اليه الا على أنه فكرة مسبقة ... وكل الأفكار المسبقة ليست الا رواسب مصدرها التقاليد³.

ان فضل هوسرل قائم في أنه لفت أنظارنا الى ان " الخارج " مفهوما على هذا النحو سيكون امرا مستحيل التصور وفي اسهامه في تعريف الحقيقة على انها حركة ومراجعة وتعدي، فالحقيقة عنده ليست شيئا بل دياكتيك، وفوق هذا دياكتيك عملي نرتبط بالفعل .

ومن هذه النظرة الى اهداف العلم أقام هوسرل في مطلع هذا القرن نقطة بدء لتصوير جديد للفلسفة وللنزعة الإنسانية، وذلك في مرحلة دقيقة من مراحل تطورها .

قد ولدت الفلسفة الفينومينولوجية لهوسرل من ازدواج بين لحظتين: لحظة نقدية في تاريخ العلوم وضعت بسببها أكثر الحقائق استقرارا موضع الشك، ولحظة نقدية أخرى في التاريخ الإنساني طوّل معنى وجوده الخاص وعن معنى التاريخ الذي يعيشه.

¹ Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p 129.

² Ibid , p 138.

³ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 30.

فهذا الايمان المطلق في العلم باعتبار أنه يوصلنا الى الحكمة، وهو ذلك الايمان الذي كان قد حل محل الايمان الديني، قد فقد قوته عند الكثيرين. «اننا نعيش في عالم اصبح البحث فيه عن الغاية والمعنى عديم الجدوى بعد ان كان فيما مضى بحثا لا يرقى اليه الشك» .

« واذا كنا نعتقد أن الإنسانية الحقّة لا وجود لها الا عن طريق حياة مسؤولة عن نفسها باعتبار أن المسؤولية العلمية لا يمكن أن تتفصل عن مجموعة الامسؤوليات الإنسانية، فعلينا أن نرتفع فوق اغفال الذات، ذلك الاغفال الذي كان يميز الباحث النظري وكان الباحث بمقتضاه ينكب في غمرة انتاجه النظري فوق موضوعاته ونظرياته ومناهجه ويجهل تماما حقيقة هذا الإنتاج من الداخل »¹.

وثمة حديث هام ابرز ضرورة إعادة النظر في دلالة الحقيقة العلمية وفي معنى التاريخ، ذلك ان تقدم العلوم وتقدم التاريخ نفسه في الربع الأول من هذا القرن قد أظهر لنا على اننا نستطيع، سواء في ميدان العلوم أو في ميدان الحياة، أن نسقط من حسابنا وجود الانسان في معناه القوي، واعني به المسؤولية الشخصية للإنسان في هضم التصور العلمي للعالم وفي استمرار التاريخ.

ويظهرها هوسرل في اول فقرة من كتابه: " ازمة العلوم الأوروبية " على دلالة نقده لأزمة العلوم، وذلك تحت عنوان: " أزمة العلوم باعتبارها التعبير عن الأزمة الحقيقية للإنسانية الأوروبية "

وبالرغم من ان النقد الذي وجهه هوسرل لم يؤد به الى الاهتداء الى حل للمشكلة التي وضعها الا ان هوسرل كان له الفضل في وضع المشكلة الرئيسية التي لا بد لكل فلسفة معاصرة أن تتولى الإجابة عليها، وهي: أن النظرية الوضعية الى العلم القائمة على ارجاعه الى مجرد سلسلة من الوقائع قد أفقدت العلم دلالاته الإنسانية، لأنها استبعدت قضية الوجود الإنساني: معناه وقيمته، واصبح الانسان من وجهة نظر هذا الاتجاه العلمي المتطرف غائبا من الطبيعة عند معالجة علوم الطبيعة، أما في مجال العلوم التي تسمى بالعلوم الإنسانية فقد استحال الانسان فيها الى مجرد طبيعة، وفي كلتا الحالتين: « فان العلوم التي تعالج مجرد الوقائع الخالصة قد انتجت انسانا لا ينظر الا الى مجرد وقائع خالصة »².

وقد بحث هوسرل عن الأسباب التاريخية التي أدت الى تفرغ العلم من بعده الإنساني وانتهت به الى هذه النزعة الوضعية فقال: « اذا بحثنا تاريخيا عن هذا التصور الوضعي للعلم لوجدنا أنه يمثل احد روااسب الماضي »³.

¹ Edmund Husserl , Logique formelle et logique transcendante: essai d'une critique de la raison logique, trad. Suzanne Bachelard, Paris, Presses Universitaires de France, 1957 , p 4 -15 .

² Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante, trad: Gérard Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p 130-133.

³ Ibid., p. 133.

ثم بحث عن أصل هذا التصور الوضعي للعلم في تطوره التاريخي حتى انتهى الى هذا التدهور فوجده في القرن السادس عشر: « فالاتجاه الذي سار فيه جاليليه نحو النظرة الرياضية الى الطبيعة أدى الى أن تبخرت الطبيعة نفسها في صورة مثالية بوجي هذه النظرة الجديدة الى الرياضيات ». وعلى الرغم من جاليليه قد حقق لعلوم الطبيعة تقدما هائلا واسس العلم المعاصر فانه « أضر به عندما أهمل البحث عن الجهد البشري الخلاق للمعنى، ذلك الجهد الذي أوجد الوجودات المثالية الرياضية نفسها ».

ويذكرنا هوسرل في هذا الصدد أن الهندسة باعتبارها علم الوجودات المثالية كانت قد سبقت بالفن العملي لمساحة الأراضي، وهو فن تجاهل الموجودات المثالية، لكن هذه الخطوة التي سبقت انشاء علم الهندسة كانت الأساس الذي أقيم عليه علم الهندسة نفسه والذي جعل له معنى ¹.

واستند هذا التصور للعالم - وهو تصور سيطر دون شك على العقول طوال قرون ثلاثة - على فكرتين تجريديتين .

- انه اسقط من حسابه الطبيعة الحسية لموضوع المعرفة.

- انه اسقط من حسابه المبادرة التي تقوم بها الذات العارفة.

أي ان العالم كما تصوره جاليليه استبعد من حسابه خصائص موضوع المعرفة وفعل الذات العارفة معا. وهو تجريد مزدوج أدى الى فقر مزدوج للعلم، وكان لابد أن يؤدي الى خطأين يسلم احدهما الى الآخر على الرغم من ان كلا منهما يسير في خط يتعارض مع الآخر: الأول هو ما يسميه هوسرل " الموضوعية الفيزيائية " المبالغ فيها، والثاني " الذاتية الترنسندنتالية " ² وهما تسميتان للمادية الآلية من ناحية وللمثالية المطلقة من ناحية ثانية.

وعيوب هذا التصور الذي قدم حول العلم تظهر بصور أكثر وضوحا عند معالجتنا للعلوم الانسانية. اذا أن هذا المنهج القائم لى حذف الانسان وإلغاء حضوره من الممكن أن يؤدي استخدامه - لمدة طويلة - الى نتائج إيجابية في علوم الطبيعة لكن في مجال العلوم الإنسانية كان لابد أن ينتهي الى افلاس. وهذا ماوضحه هوسرل في نقده للنزعة النفسانية.

ويكارت يمثل المصدر لتيارين فلسفيين كبيرين أقام كل منهما نظرية المعرفة على أساس وجود موضوع بلا كفيات محسوسة ووجود ذات بلا فعالية: وفي الطريق الأول سار سبينوزا، وفي الثاني: جون لوك، طريق المذهب العقلي المجرد من ناحية، وطريق التجريبية السلبية من ناحية أخرى .

¹ Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, ibid , p 246.

² Edmund Husserl, ibid , p 143.

وقد مسخ وجود الذات باعتبارهما ذاتا في هتين النظريتين، واصبح ينظر اليها اما على أنها محل لعبور أفعال بلا فاعل، صادرة عن روح مطلقة ومحكومة بقوانينها الخاصة، واما على انها مرآة أو قطعة رخوة من الشمع تسجل على صفحتها تسجيلا سلبيا من الآثار والانطباعات الآتية لها من العالم الفيزيائي. هاجم هوسرل هذه النظرة التي تحول فيها العقل الى جزء من الطبيعة وحاول من جانبه تحديد العلاقات بين الفكر والشيء بين الذات والموضوع، فقال: « لا تتحدد العلاقة بين الموضوع والفكر عن طريق القول بالانعكاسات الذاتية بل عن طريق دلالة الموضوع ووجوده ».

وهكذا فان فلسفة الظاهريات عند هوسرل قد اتاحت لنا التخلص من كل تصور آلي مصدره نظرية الانعكاسات ولم يعد الانسان مجرد جزء أو منطقة في الطبيعة لا يربطه بها الا روابط عليية¹ وعلى هذا النحو غير علم النفس من منهجه تغيرا جوهريا، فلم تعد مهمته قائمة في الشرح أي في أن يجعل من كل حالة من حالاتي السيكلوجية سواء صورة حسية أو انفعالا أو رغبة حائلة في السلسلة الطبيعية التي تربط العلل بالمعلولات بل أصبحت قائمة في الفهم، أي في توضيح علاقتي الفعالة بالحدث وبأظهار دوري ومسؤوليتي في القيام به، وبأني مصدر كل سلوكي، فأية ظاهرة سيكلوجية لا تتابع في الا بمشاركتي، وليس ظاهرة تتصف بالسلبية، لأنني لا أمثل شيئا بين سائر الأشياء، ووجودي لا يعني الخضوع لتأثير مجموعة معينة من الأشياء أقوم بايصالها الى مجموعة أخرى، فأنا لست موضوعا بل ذاتا، أي انني امثل مصدرا للمبادرة والمسؤولية .

لهذا يقول " فرانسيس جانسون " : « فلسفة الظاهريات تمثل صحوة نحو مسؤولية الانسان »² .

والحق ان فلسفة الظاهريات قائمة في الكشف عن غموض طبيعة الوعي الإنساني وقائم في اظهارنا على ان الحياة الشعورية ليست قطاعا من الطبيعة الفيزيائية، وذلك لانها تحوي على المبادرة والمسؤولية الأخلاقية.³

فالغضب والخوف لا يمران بوعيي كما تمر أية ظاهرة جوية في السماء، والجبين والشجاعة لا يمكن ان يكونا قد نقشا في طبيعتي كما يرتبط وزن الجسم الكيميائي بهذا الجسم وبتفريغته، انهما يتوقفان على أنا، وبدرجات مختلفة، وفقا لحياتي الماضية وللوسط الذي أعيش فيه حاليا ... الخ، وسواء تركت نفسي فريسة

¹ Emmanuel Lévinas, La découverte de l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1949, p. 27.

² Francis Jeanson, Philosophie de la phénoménologie, Paris, Téqui, 1952, p. 93.

³ De Waelhens Alphonse. Francis Jeanson, La phénoménologie. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 50, n°25, 1952. pp. 160-162 .

لأدمان الخمر أو ارتفعت فوق الأحداث حتى أصل إلى درجة البطولة فإن كل هذا يتوقف علي. إن الفكرة التي نكونها عن أنفسنا وعن الإنسان تؤثر تأثيراً عميقاً في فهمنا لمستقبلنا ولا يمكننا أن نحكم على أنفسنا إلا إذا أحدثنا تغييراً في نفوسنا، فإذا اعتقدت أنني جبان بطبيعتي فإنني أقدم لنفسي المعاذير سلفاً وأمهّد الطريق أمام تقاعسي، وإذا اعتقدت أنني غصوب بطبيعتي فإنني أرفض الوسائل التي تجعلني أسيطر على مخاوفي، وأبرر تبريراً مسبقاً كل اندفاعاتي، ذلك أن المعرفة في علم النفس هي الفعل، فأنا لا أستطيع أن أقوم بدراسة نفسي وأصل إلى معرفتها دون أن أحدث تغييراً في طبيعتي أو بدون أن أمسك بزمام مستقبلي، سواء من أجل التخلي عن مسؤوليتي أو من أجل عدم قبولي قبلية أية مبررات لتقاعسي. وبعبارة أخرى فإن العلاقة بين الوعي وموضوعه في الدراسات الإنسانية لا تمثل علاقة بين واقعيتين تقع كل منهما خارج الأخرى بعيدة ومستقلة عنها، وفي علم النفس هناك قانون عام يحكم كل ملاحظة في الدراسات النفسية، وهو أن القول بأن المعرفة لا صلة لها بموضوعها قول غير صحيح، لأن المعرفة لا تمثل واقعة بل فعلاً. والفكرة الجديدة التي أدخلها هوسرل في الفلسفة المعاصرة هي فكرة الاتجاه القصدي¹. وهو لم يحدد لنا بوضوح ما الذي يقصده من هذا الاتجاه القصدي بالرغم من أنه يمثل المحور الرئيسي في أعماله، وحتى أننا لم نستطع أن نوجه إليه اللوم في هذا باعتبار أنه رفض أن يخضع ما ليس بتصور إلى الحد أو التعريف ويقدمه لنا على أنه تصور، فانه لم يكشف لنا في أي موضع عن وصف دقيق لهذا الاتجاه القصدي .

وبإزاء هذا الموقف فإن غاية ما نستطيع القيام به هو أن نجمع الخطوط التي رسمها هوسرل حول هذه الفكرة عبر المراحل المختلفة التي مر بها في تطوره الفكري، وهي خطوط ليس من السهل دائماً التوفيق بين بعضها والبعض الآخر، والاتجاه القصدي يعني أولاً ببساطة « واقعة الشعور بوجود شيء عند إدراكه أو التفكير فيه أو الشعور به أو الرغبة فيه... الخ »².

وهوسرل في هذا يحيلنا إلى كلمة استخدمها ديكارت فيقول: « وهناك كلمة أخرى تدل على نفس المعنى واستخدمها ديكارت وهي موضوع التفكير الكوجيتاتيو » .

وهكذا فإن الوعي عند هوسرل لا يمكن إلا أن يكون كلياً أو نظرة شمولية وبالمثل فإن كل ما يظهر أمام هذا الوعي، كل ما يكون له معنى بالنسبة إليه هو الكلي، وهذا الكلي لا سبيل إلى أن يرد لعناصره، وذلك لأن الكل يمثل شيئاً وراء مجموع الأجزاء التي تكونه، وهذا الوعي وجميع الظواهر الواعية يمكن أن توصف لكنها لا تخضع للتحليل، وذلك لأن الحدث لا وجود له إلا بالنسبة للوعي القادر على التقريب بين الأشياء والربط فيما بينها وإدراك ظواهر متعددة داخل وحدة تخضع لكل واحد .

¹ Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, ibid , p 282.

² Emmanuel Lévinas, ibid , p 27.

والعالم لا معنى له إلا بالنسبة الى وعي يشعر بأن وجوده ليس جزءا من هذا العالم، وبأنه ليس مقفلا على نفسه وليس سجين ذاته كما لو كان شيئا من الأشياء بل بالنسبة الى وعي ليس في عداد الأشياء، أكثر من هذا ان وجود هذا الوعي يفترض على العكس من ذلك ان الأشياء مستبعدة مبدئيا.¹

وأخيرا فان الاتجاه القصدي كما يفهمه هوسرل من شأنه ان يوجد ما نستطيع ان اطلق عليه رغم غرابة التعبير اسم "الأولى المادي" وذلك ان كانط قد تصور فقط إمكانية "الأولى الصوري" وهو ذلك الأولي الذي تشكله مقولات الذهن، واقصى ما يستطيع هذا الذهن أن يمدنا به من خلال صورتنا الزمان والمكان اللتين يتشكل فيهما ان يقوم باعداد أحكام تاليفية أولية لن يكون في وسعها أن تجعلنا ندرك الواقع الفيزيائي بل الوجود الرياضي فحسب، اما هوسرل فقد تراءى له انه يستطيع تخطي الثنائية القائمة بين الواقع والظاهرة. وذلك لان الوجود معناه الحقيقي يعني عنده ما يكون له معنى.

والوعي هو ما يحصل به الشيء على معنى، انه لا يدل فقط على ما يصبح الشيء به معروفا، بل على ما يصبح به موجودا. وهكذا فانه يوجد للشيء وراء كيانه التصوري في ذلك المحتوى الذي نستطيع ان نحله تحليللا مجردا دلالة موضوعية وتوجد به إحالة الى وجوده الواقعي، ولا ينطبق هذا فقط على الواقع المدرك بل على وجود القيم الأخلاقية ووجود الانفعالات وصور المخيلة، فكل من هذه الموجودات له بنيانه الماهوي "أيدوس" كما يقول هوسرل مستخدما نفس المصطلح الأفلاطوني ليدل به على شيء مختلف، لا نصل الى وجوده عن طريق دياكتيك الأفكار والتصورات بل عن طريق الاتجاه القصدي الوجودي.

وتتلخص الخطوات التي بذل فيها هوسرل قصارى جهده للافلات من الأوهام التي تدفعنا الى القول بوجود عالم في ذاته فيما أطلق عليه اسم "الرد الظاهري" و يعني "الوضع بين قوسين" لعالم الأشياء ولمجرى الانطباعات السيكلوجية معا، انه يستبعد من طريقه كل تفوق أو تعدي للوجود: تفوق الطبيعة في ذاتها، وتفوق عالم باطني في ذاته لو قلت بوجوده فسيخذ وجودي بإزائه طابعا سلبيا وسيمثل بالنسبة الى وجودا غريبا. ويهدف هذا الرد الى ان يجعل من وعيي وعيا مشحونا عالما بالدور الذي يلعبه في تكوين كل وجود متفوق على الذات، وهذا الرد هو الذي يضع حدا لكل اغتراب اشعر به بعد فراغي من تكوين الأشياء والقيم، ثم انسى انها من صناعي، وأنظر اليها على انها وقائع قائمة "في ذاتها" موجودة في الخارج بعيدة ومستقلة عني.²

¹Edmund Husserl, ibid , p 276.

² روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 41.

ونحن نلتقي عند هوسرل بنفس الخطوة الرئيسية التي وجدناها عند كانط والتي حددت منذ كانط طابع الفكر النقدي، وهي أن الأفعال التي تصدر عن الانسان تمثل الأساس في كل حقيقة واقعية، ولهذا فان هوسرل قد اصطدم بنفس العقبة الرئيسية التي اصطدم بها كانط والتي عبر عنها " لاشيزري " على النحو التالي: « كيف يتسنى للذات أن تقدم لنفسها المادة التي تعمل فيها عندما تشرع في بناء موضوعاتها ؟ » وقد عاد هوسرل الى نفس النقطة التي بدأ منها ديكارت، لكنه لم يستطع أن يخرج أن يخرج منها، فهو يوافق على ان يكون للشيء وجود، بشرط أن يفهم فقط، من هذا الوجود الوجود الذي له معنى بالنسبة لي. وما لا معنى بالنسبة لي فلا وجود له، أو على الأقل - فلا يدخل ضمن ميدان الفلسفة - فهوسرل قد وضع امام نفسه نفسه مهمة صعبة تتلخص في ان يكشف عن تعدي الوجود في داخل دائرة المباطنة أو المحايثة.

لقد حصر نفسه في دائرة مغلقة لا مخرج له منها. فهو يحلم بمعرفة مطلقة للموضوعية، لكن هذه المعرفة - لكي تكون مطلقة - لا بد أن يسعهم في تكوينها عمليات صادرة عن الذات، ولكي تكون موضوعية لا بد أن تكشف لي عن واقع يتعدى نطاق الذات، وسيقضي هوسرل حياته كلها في محاولة « القفز فوق ظله وتجاوزه »¹ ومن هنا أيضا كان شعوره بعدم قدرته على مغادرة النقطة التي بدأ منها طريقه، وسيظل دوره محصورا من انه مجرد مشروع مما دفع " كانتان لاور " بأن يحدد العمل الذي كرس هوسرل له حياته في أسلوب تهكمي ربما يكون غير معتمد بقوله: « انه تخطيط معماري لمشروع تأسيسي »² يقول هوسرل : « أن وجود الطبيعة لا يمكن أن يكون شرط وجود الوعي طالما ان الطبيعة لا تكشف عن نفسها الا باعتبارها ملازمة للوعي »³.

فمن الواضح اننا نجد انفسنا في قلب المثالية الذاتية، وقد لاحظ بحق " جان، ف، ليوتار " أن « ذاتية معينة تمثل مرض الطفولة الذي تعاني منها فلسفة الظاهريات »⁴.

لكن ليست هذه الذاتية باطنة في قلب المنهج الفينومينولوجي نفسه ؟ الحق أنه يوجد في المبدأ الأساسي الذي أعلنته فلسفة الظاهريات هو المبدأ الذي يقول: « ان كل وعي وعي بشيء » فمن الممكن ان يدل هذا المبدأ اما على أن الوجود لا يستطيع ان يعيش مستقلا عن الوعي، وأما على ان الوعي لا يستطيع ان يعيش مستقلا عن الوجود، ومعنى هذا ان فلسفة الظاهريات من

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 43 .

² Quentin Lauer, Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l'intentionnalité, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 1954, p. 162.

³ Husserl Edmund, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre premier: Introduction générale à la phénoménologie pure, trad Paul Ricœur, Paris, Gallimard, coll , 1950, p 95 .

⁴ Jean-François Lyotard, La phénoménologie, Paris, Presses universitaires de France, 1954, p. 79.

الممكن ان تؤول تأويلا ماديا أو تأويلا مثاليا قد يصل الى ان يكون تأويلا لا أدريا يهدف الى البحث عن " طريق ثالث " بين التأويلين المادي والمثالي .

وهوسرل الذي كان يطمع في تجاوز الذاتية والموضوعية معا قد انتهى به الامر الى الإقرار بأنه لم يصل الى تحقيق هذا الهدف، والى أن فلسفة الظاهريات غير منفصلة عن الفلسفة المثالية: « اننا نجحنا في ابعاد وهم الانعزالية او الأنانة بالرغم من أنه سيظل من الحق القول بأن كل ما يوجد بالنسبة الى لا يمكن ان يكون لوجوده معنى الا عن طريق أنا، في داخل دائرة وعيي او شعوري ».¹

وعلى الرغم من التناقضات الذاتية التي يتضمنها مذهب هوسرل ومن اخفاقه النهائي في مشروعه فان هذه الفلسفة لها أهمية رئيسية لسببين جوهريين:

أولاً: لأنها قد أدخلت في الفكر الفلسفي أفكارا رئيسية أو مستحدثة أصبح من المتعذر على اية فلسفة معاصرة أن تتجاهلها .

وثانياً: لأن المشكلة التي اضطلع بها هوسرل وأعني بها مشكلة وضع أساس لقيمة العلم ومسؤولية الانسان ماهي الا المشكلة الجوهرية في عصرنا. وسيتبين قبول الوجودية والفكر الكاثوليكي والماركسية لذلك التحدي الذي قذف به هوسرل في وجه الفلسفات المعاصرة.

أما اذا ابرزنا على العكس من ذلك اللحظة الثانية في فكره، وهي لحظة التجربة الاصلية الحية، او لحظة الوجود السابق على التفكير، فاننا سنصل الى التصور الذي قدمه " ميرلوبونتي " لفلسفة الظاهريات وهو تصور أحيأ الطابع

فنجد أولاً لديه الفكرة التي تقول بأن الوعي لا يمثل شيئاً بين سائر الأشياء، على نحو ما كان الحال عليه في مثالية " باركلي " أو في مادية " دولباخ " أو في لا ادريية " أوجست كومت " ذلك أن هوسرل في جهوده التي بذلها ليصف الاحتكاك البكر بالوجود، وهو ذلك الاحتكاك الذي تبدأ منه جهود العلماء في علومهم قد ابرز لنا ما ينطوي عليه الوعي في طبيعته من أمور غريبة، فهذا الاحتكاك لا يمكن أن يكون تعبيراً عن انعكاس سلبي، ولا يمكن أن يكون علاقة عليية، بل هو توتر، وعلاقة متبادلة يتجلى فيها الدور الايجابي للذات وتتجلى مسؤولياتها، ولم تعد في امكان أية نظرية في المعرفة بعد هذا أن تتجاهل هذا الاكتشاف.

حقا ان هوسرل لم ينجح في محاولته الى الحد الذي يجعله يصل وراء وجود الأشياء الى وجود الأفعال الإنسانية الي تشكل هذه الأشياء، وذلك لأن ميوله الرئيسية نحو المثالية قد عاقته عن الوصول الى هذا

¹ Edmund Husserl, Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie, trad: Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1931, p. 57.

الهدف، لأن اهتمامه بأن يعي تماما الدور الذي يقوم به النشاط في الواقع، وبوسعنا ان نقول عن هوسرل هذه العبارة الشهيرة التي قالها " باسكال " وذلك بعد نقلها من السياق الذي قيلت فيه وبعد تغييرها واطالتها: « انه لم يستطع تعقيل الوجود، فانه اطلق اسم الوجود على ما هو معقول ».

ومهما يكن من شيء فانه بعد عشرات السنين من التفكير الوضعي فانه هذه الحركة التي قامت لتأصيل مسؤولية الفلسفة، وهي حركة كانت تتطلبها الانقلابات التي شهدتها تطور العلم وشهدتها الحياة الاجتماعية في أوائل القرن العشرين بدت على انها حركة ذات قيمة، وفي أحد فصول كتابه " ازمة العلوم الأوروبية " وهو الفصل الذي عقده تحت عنوان: تاريخ الفلسفة الحديثة باعتباره صراعا لفهم معنى الانسان¹. حدد هوسرل هذا الدور بقوله: « ان الإنسانية الان قد قبضت على زمام أمرها، وهي تقول بوعي تطور ما هو انساني وفقا لما يمليه عليها وجودها نفسه » .

وقد وجد هذا الشروع بعض القيود التي عاقت تنفيذه بتأثير الطابع النظري الذي اصطبغ به فكر هوسرل، ففلسفة هوسرل فلسفة فيلسوف ينظر الى نفسه على انه « موظف في الإنسانية » واذا الفلسفة على انها اجتثت جذورها من الحياة الاجتماعية ومن التاريخ، ويضيف هوسرل أنه « تبعا لهذا فان الفلسفة والعلم سيمثلان حركة التاريخ التي تكشف عن العقل الكلي المغروس في الإنسانية باعتبار انها تمثل الواقع»، ولهذا فان هوسرل بدلا من أن يتخذ نقطة بدئه من دراسة العالم الواقعي ومتناقضاته واحتياجاته، اكتفى بالبحث عما ارادته الإنسانية باسم الفلسفة. وهذا التصور النظري الذي يسقط من حسابه موقف الفيلسوف باعتباره انسانا يعيش في مجتمع معين في فترة معينة من التاريخ، هذا الوهم القائم على الانعزالية وعلى المثالية الذاتية الخالصة، للكوجيتو كنتيجة لتكوين مجتمعنا ولتقسيم العمل فيها، ولتخص المثقفين فيه، وبخاصة لتخصيص الفيلسوف الذي يجد نفسه بعيدا عن مشكلات الحياة العملية، كل هذا تصدق عليه تماما الملاحظة التي كتبها " ماركس " في " مخطوطات عام 1844 م " حيث قال: « أن الفيلسوف باعتبار أنه يمثل صورة مجردة للإنسان الذي اصبح غريبا حتى امام نفسه قد جعل من نفسه معيارا لهذا العالم: عالم الاغتراب ». ومن زاوية هذا الاغتراب نفسه سيكون في وسعنا أن نصدر تقييمنا لهوسرل لنعرف عظمة تفكيره وحدوده في الوقت نفسه فلقد وجه هوسرل نقدا جادا للاغتراب باعتبار أنه يتجه الى ان يقدم لنا الحقيقة على انها تمثل وجودا في ذاته مستقلا تماما عن الذات التي تضعها، ففي حديثه عن التصور الوضعي للعلوم الفيزيائية الرياضية كتب قائلا: « لم يستطع ان يشعر احد بتلك المشكلة الرئيسية،

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 48 .

لكن كيف كانت هذه السذاجة ممكنة ؟ وكيف أصبحت تمثل ظاهرة لها مكانها في التاريخ الحي ؟ وكيف أن تكرارها أمر ممكن أيضا ؟¹

والحق أن السذاجة هنا هي سذاجة هوسرل نفسه لأنه كان من الممكن له ان يتقدم في بحثه بطريقة اسرع واكثر يقينا لو انه لم يغفل أفكار السابقين عليه من الفلاسفة الذين وضعوا مشكلة الاغتراب، بصفة خاصة " هيجل " و " فيورباخ " لكن تحليله للاغتراب يفقر الى ثلاث نقاط اصططغت بثلاث تجريدات قللت من قيمته، فقد ظن هوسرل أننا نستطيع التغلب على الاغتراب:

- فرديا - وبعيدا عن مجرى التاريخ - وبعيدا عن الحياة العملية والوهم الذي يقول بأن من الممكن التغلب على الاغتراب فرديا وهم مثالي. وهو نفس الوهم الذي وقع فيه " شترنر " .

ومصدره عجز المثالية عن الخروج من سجن الذاتية الفردية، ويتضح لنا هذا في كل مرة يتحدث فيها هوسرل عن وجود " الآخر "، قائلا: « أنني أدخل في تجربة مع الآخر عن طريق المشاركة الوجدانية ». فالآخر باعتبار انه يمثل مركزا من مراكز المبادرة، أو " أنا " آخر لا يمكن ان نشبهه بالموضوعات المادية الأخرى التي تتبين لي ملامحها وزواياها من منظور تجاربي الحية او المعاشة معها.

أما العقبة الثانية فهي الوجود الواقعي للمجتمع والتاريخ، لأنهما لا يمثلان في رأي هوسرل وقائع أصيلة، فالمجتمع عنده يشبه وجوده وجود " الذات والآخر " والتاريخ يشبه الزمانية لكن هذا موقف تجريدي لهذين الوجوديين الواقعيين.

فهوسرل يرى ان وجود المجتمع لا يتضمن أية خاصية مميزة، فالناس عندما نضم كل وجود منهم الى وجود الآخر، ونحصل من هذا على " حاصل جمع " الآخرين، سنظفر حينئذ بوجود الجماعة، لكن هوسرل ينسى أننا لن نصل من هذا الا الى ما يسميه بحق " ميرلوبونتي ": " انعزالية متكررة "، ولهذا فان هوسرل لم يكن في وسعه أن يصل الى تصور المجتمع باعتباره مجتمعا، وبالمعنى الذي يفهمه " انجلز " أي بصفته المميزة: « يقوم التاريخ على نحو تكون النتيجة النهائية فيه مستخلصة دائما من الصراعات القائمة بين عدد كبير من الارادات الفردية »²

وهذا التجاهل للصفة المميزة للمجتمع ستقوده الى أن يقوم بتجريد اخر لحقيقة التاريخ الواقعي للبشر، فلا فارق عنده بين التاريخ والزمان، تماما كما أنه ألغى الفوارق بين وجود المجتمع ووجود الآخر أو وجود (الذات- والآخر) فهو يقول: « الزمان - أعني التاريخ » والزمان عند هوسرل لا يجري الا بدفع الاتجاه

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 49.

² Friedrich Engels, « Lettre à Joseph Bloch, 21 septembre 1890 », dans Études philosophiques, Paris, Éditions sociales, p. 129.

القصدي، من حيث ان وجود الاتجاهات يجري خارج الزمان، ولهذا فان التاريخ عنده لا يمكن أن يكون له بنية أو كيان، لأنه لا وجود الا لهذه الذوات التي تختار وجودها خارج الزمان، وسيصبح المستقبل بهذا الاعتبار غير محدد ولا نستطيع التنبؤ به، ولن يكون ثمة زمان موضوعي، لان كل وجود يعود الى الظهور في كل لحظة من لحظات الزمان.

ولم ينجح هوسرل في ان يجد لنا داخل الزمان ما يشكل مراحل التكنولوجيا والعمل في التاريخ وعلاقة الروابط الإنسانية بها ودورها في إيجاد هذه الأخيرة، حتى ابتداء من وجهة نظره الخاصة وهي الاتجاه القصدي، لكن علماء عصور ما قبل التاريخ قد اكتشفوا هذا المحور الثابت في التاريخ الإنساني واكتشفوا مراحل: مرحلة العصر الحجري المشطوف، العصر الحجري المصقول، عصر البرونز، عصر الحديد ... الخ.

ان فلسفة الظاهريات عند هوسرل تسقط من حسابها كل عنصر اجتماعي وكل عنصر تاريخي، ولهذا نجد " ليفيناس " يسجل اعترافه بهذا قائلا: « الوعي الذي تقوم فلسفة الظاهريات بتحليله لا يمثل بأي حال من الأحوال وعيا منخرطا في الواقع والا متاخلا مع التاريخ »¹.

وهنا نطرح سؤال: ألا يمثل هذا الوعي أسطورة من الأساطير ؟ وهذا العالم السابق على تدخل العلماء والذي سعى هوسرل الى بحث الاحتكاك به لا من خلال الواقع الاجتماعي والتاريخي بل من خلال الوعي الفردي، الا يمثل هو الآخر اسطورة ؟

وعندما يهيب هوسرل بالمصدر الأول لكل نواتج المعرفة بأن يصرح بقوله: « هذا المصدر ليس شيئا آخر الا أنا ». وبهذا يلغي هوسرل من حسابه العمل الذي يقوم به الناس ويشيدون به عالم الأشياء ويصفون من خلاله التاريخ، وهنا يكمن موطن ضعف فلسفة الظاهريات، فاذا لم يكن العالم بموضوعاته وحقائقه وقيمه بحاجة في كل يوم الى ان نعيد صنعه من جديد فان هذا لا يعني أنه يمثل عالما غريبا بالنسبة الى مبادرة الناس ومسؤوليتهم، بل يعني فقط أنني لا اوجد في عالم مجرد من المعنى وجديد كل الجدة بالنسبة الي. ولهذا فان الانطلاقة الضرورية التي تطلق مبادرتي، وفي مسؤوليتي الضرورية التي احس بها في ذاتي الواعية بيني وبين نفسي، هناك ضرب من "القصور الذاتي" مصدره انني في عالم احس بأنني لست الوحيد فيه وبأنني لست اول انسان تطأه قدماء.

ولعل هذا هو السبب الذي يجعل الفصل بين الوجود و " المعنى " أمرا غير مقبول، فهناك نشاط بناء للذات، لكن هذا النشاط يمارس منذ آلاف السنين، وهو الذي منح الأشياء معناها، الأمر الذي لا يمكن أن

¹ Emmanuel Lévinas, La découverte de l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1949, p. 35.

يصبح معه العالم الذي أباشره ذا وجود مستفتح بكر، وذلك لأنه له تاريخا، هو نفسه تاريخ العمل الإنساني، ولا يمكن أن يصبح معه العالم عالما من الصمت أو عالما حياديا لأن له معنى دائما، ان العالم الذي نعيش فيه عالم اغتراب، لأن الاتجاهات المتشابكة التي صدرت عن الناس الذين عاشوا فيه من الماضي قد تبلورت وتحجرت الآن في صورة نواتج ومنشآت تبدو أمامي على انها فقدت حركتها، وليس من شك في أنه يتوقف أمامي على أمر بعث الحياة والحركة فيها بالمعنى الذي يقصده ماركس من هذا عندما كتب: « انني انا الذي طوعت الروابط الاجتماعية المتحجرة وأدخلتها عنوة في فن الرقص بأن أسهمت في انطلاق ايقاعاتها الموسيقية الخاصة ».¹

وعملية الرد الظاهري عملية شوهت التجربة الحية للإنسان وجعلت الفلسفة تعود من جديد الى الموقف التألمي، انها استبعدت ماهو جوهري في التجربة الشاملة وفي التجربة الحية للإنسان، وذلك بأن علقت الحكم على الأشياء، وانتزعتني من الحياة الطبيعية البسيطة التي ألتم بها، لكن هذه الحياة هي حياتي على مر الأيام، انها اقتلعت جذوري من هذه الحياة وجعلت من الانسان الذي أمثله كائنا شاذا، حيوانا خرافيا نظريا، وذلك بأن شطرت كل ما يربطني بالواقع، وأرادت مني ان اتجه الى هذا العالم الذي نزلت وجوده مني، بما تبقى لي من أشلاء تتألم، وبما عسى أن يكون لهذه الأشياء من قوة وهذه الاشلاء التي تمثل آثارا عاجزة لا حول لها هي التي اطلق عليها الفيلسوف النظري اسم الاتجاهات او المقاصد. هكذا نرى ان فلسفة الظاهريات التي خانت وعودها لنا قد قطعت من تجربتي الشاملة الواقعية لحظة واحدة اتجهت اليها وطالبتني بالتكرر لكل ابعاد حياتي في جميع نواحيها: العلمية، والمهارة الفنية، وصراعها الاجتماعي، وانتماؤها التاريخي، والالتحام الدموي الشامل بالكون، طالبتني بعدم الاعتراف بهذا كله لحساب لحظة نظرية في حياتي، نظرت اليها نظرة متميزة، فليس ما يدعو للغربة بعد هذا أن ينتهي الامر بهذا الوعي وبهذه الذات المتوحدة الى اليأس وتعرية الانسان أمام الوجود كما هو الحال عند " هيدجر " والى الحصر النفسي كما نشاهده عند " ياسبيرز " .

واننا لننتقي بهذه الأفكار في الفلسفة الفرنسية المعاصرة وقد اضطررنا هنا للحديث عن بعض جوانب هوسرل لما للفلسفة الفرنسية من دين في عنق تلك الفلسفة، والحق أننا لم نهتم - من بين هذه الجوانب - الا بما يمثل الخميرة في فكر فلاسفتنا المعاصرين: نقد هوسرل للتفكير الوضعي، تصويره لاتجاه الوعي ومسؤوليته، لكننا لم نعالج مثلا نظرية الماهيات عند هوسرل ولا نظريته الى المنطق، وذلك لأن الذي كان يهمنا فقط هو ان نوضح تأثير هوسرل المباشر في الفلسفة الفرنسية المعاصرة .

¹ Marx Karl, « Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel », dans Œuvres philosophiques, tome I, Paris, Éditions sociales, p. 89.

المبحث الثالث: الوجودية الفرنسية: الجذور الفكرية والإشكالات الفلسفية

1 - أصول الفلسفة الوجودية في الفكر الفرنسي:

عبر " سارتر " عن الأفكار الرئيسية التي دارت حولها الفلسفة الوجودية بقوله: « كان لابد أن يشعر جيلان إثنان بوجود أزمة: أزمة في الايمان، وأزمة في ميدان العلم، لكي يضع الانسان يده على تلك الحرية الحلاقة التي كان " ديكارت " قد أودعها بين يدي الله وحده، ومن أجل أن يطمئن الناس أخيرا الى تلك الحقيقة التي تعد الأساس الرئيسي في كل نزعة إنسانية وهي: أن الانسان هو الوجود الذي يتوقف وجود العالم على ظهوره »¹.

وكانت هذه الازمة في تاريخ الفكر وفي التاريخ السياسي أزمة عامة، ولهذا فان الوجودية التي قامت في فرنسا لها اسلاف ومبشرون: ليس فقط على يد " دشتيوفسكي " و " شترنر "، ثم " دشتيوفسكي " و " نيتشه " الذين عاشوا أفكار الوجودية وعبروا عنها بمناسبة الأزمات الكبرى للعالم الحديث، بل أيضا في فترة من بين الحربين، في روسيا، على يد " بردييف " و " شستوف " وفي ألمانيا " هيدجر " و " ياسبيرز " .

وقد ذكرنا " ساتر " بنقطة البدء في الوجودية قائلا: « حوالي عام 1880 م عندما حاول بعض المدرسين الفرنسيين أن ينشؤوا أخلاقا علمانية، كانوا يقولون شيئا قريبا من هذا الكلام: القول بوجود الله فرض لا غناء فيه ومبهظ، ولهذا فإننا نلغيه من حسابنا، ولكن - بالرغم من ذلك - لابد من اجل تقوم اخلاق ويقوم مجتمع ويشيد عالم يخضع للنظام أن تؤخذ بعض القيم مأخذ الجد، ولابد أن ننظر اليها على أنها ذات وجود أولى ... وبعبارة أخرى، فإننا اذا ما افترضنا أن الله غير وجود فإن هذا لن يغير من الأمر شيئا ... على العكس من ذلك تماما، فإن الوجودية ترى أن افتراض عدم وجود الله سيؤدي الى عاقبة وخيمة. وذلك ستختفي معه .. وكان دشتيوفسكي قد كتب يقول: « اذا لم يكن الله موجودا سيصبح كل شيء مباحا » كانت هذه نقطة البدء في الوجودية.²

ولهذا السبب نفسه رأت الوجودية عن طيب خاطر في فريديريك نيتشه أن يمثل أحد روادها، لأنه فيما أسماه: ب " التغيرات الثلاثة " في كتابه: " هكذا تكلم زرادشت " كان قد ذهب الى أن الروح ينبغي لها أن تتذرع بالصبر حتى تحمل كتفيها عبء الحرية وعليها بعد ذلك أن تكشر على انيابها كما يفعل الأسد لترفض وتقوم كل القيم. « أن أكون حرا معناه أن أعارض في كل شيء حتى في الواجب معارضة تجعلني ندا لله » ثم على الروح بعد هذا أن نختلق بأخلاق الطفل في خلقها لوجود جديد وسارتر في هذا النص

¹ Sartre , Jean-Paul, Situations, t. 1, Paris, Gallimard, 1947, p. 334.

² Sartre ,Jean-Paul, L'existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1946, pp. 34-36.

المأخوذ من محاضرة قصد من ورائها تقريب الوجود من أذهان الجماهير قد عمذ الى التبسيط والتنميق لأسباب تربوية، لكن الأمر في الواقع اقل بساطة من هذا، فلم يكن الأمر أمر قرار اتخذه بعض المدرسين الفرنسيين بل كان تعبيراً عن نضج ظاهرة تاريخية امتدت بجذورها ابتداء من عصر انهيار العالم البرجوازي ووصلت الى ذروتها حوالي عام 1929 م: ازمة اقتصادية شاملة، صدمات دولية أرهست بقيام الحرب العالمية الثانية، توكيد لقوة الاشتراكية نمو النظم الفاشية.¹

وبعد انقضاء عشر سنوات على القائه هذه المحاضرة كان على سارتر في سبتمبر 1957 م أن يمضي بتحليله الى أبعد من هذا المدى. فذكر في هذا الصدد تأثيراً مزدوجاً غير مشعور به تماماً أثر في المثقفين الفرنسيين في الجيل الذي نشأ فيه أولاً دفعهم الهم ودفعتهم الأزمة اللذان كانوا يعيشون فيهما الى رفض المثالية الرسمية باسم مأساة الحياة، وثانياً وفي نفس الوقت ذهب الى أن: مادفعني أولاً الى التغيير هو وجود الماركسية كواقع، وامتلاء أفق حياتي بالوجود الثقيل لجماهير العمال، هذا الحشد الهائل المعتم الذي كان يؤمن بالماركسية ويعيشها ويمارسها وكان له تأثيره الكبير، ولو أنه كان تأثيراً من على بعد - على المثقفين الذين ينتمون الى البرجوازية الصغيرة.

وقد كانت الحرب هي التي فجرت القوالب البالية التي عاش فيها فكرنا، الحرب، والاحتلال والمقاومة، والسنوات التي أعقبت كل هذا كنا نريد أن نقاتل في صفوف الطبقة العاملة، لقد فهمنا أخيراً أن الواقع هو التاريخ والممارسة العملية للديالكتيك.

وهذا المطلب بدا متناقضاً للاتجاه الأول الذي كانت قد سارت فيه الوجودية: لقد كنا مقتنعين في نفس الوقت أن المادية التاريخية قدمت التأويل الصحيح للتاريخ، وأن الوجودية ظلت تمثل الأسلوب الواقعي للاقترب من الحقيقة، وأنا لا أزعم الغاء التعارض القائم في هذا الموقف.

وقد حاولت الوجودية على يد من أحسن تمثيلها من فلاسفتها أن تمسك دائماً بطرفي هذا الخيط خوفاً من أن يقضي عليها، وليس أيسر علينا من أن تعدد تخططات الوجودية وتناقضاتها في هذا المجال، لكن عملاً كهذا سيكون عقيماً، وقد استمرت أنا شخصياً هذا العمل في فترة من فترات حياتي، لكن تحليل هذه التناقضات الداخلية للفلسفة الوجودية - وأن كان من الضروري الاستمرار فيه، إلا أنه ينبغي أن يحتل دوراً ثانوياً، ينبغي أن تكون متابعته مجرد تمهيد لبحث أكثر عمقاً والحاحاً بحث يبدو اليوم أكثر ضرورة، ذلك أنه لم تعد مهمتنا اليوم مجرد مهمة دفاعية ضد مذهب تبدو بعض تأويلاته السياسية والاجتماعية متعارضة مع الحياة، بل أصبحت تتطلب جهداً بناءً لاستخلاص الأهداف العميقة لهذا المذهب من حيث أنه قام

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 59.

للمحافظة على كل ما للإنسان. ولعدم اهدار وجوده في أي بعد من أبعاده: سواء كان ذلك من ناحية تاريخه الواقعي بما يحمله من معنى أم من ناحية مسؤوليته تجاه المستقبل الذي يصنعه، ولكي نفهم حدة التناقضات داخل الفلسفة الوجودية عبر تطورها هذا ينبغي علينا أن نخرج على الفرض الذي بدأت منه وألقى بظلاله على أصولها الأولى

2 - الإطار المرجعي الفلسفي

تأسست الوجودية في فرنسا بطريقة غريبة، وذلك عن طريق الوجودية الألمانية التي نقلها الى فرنسا بعض المهاجرين الروس، فمنذ وصول " نيقولاى بردييف " الى باريس سنة 1924 م قام بدعاية واسعة لها، واكتسبت الوجودية أرضاً أخرى منذ عام 1933م عندما نجح " جبريل مارسال " في جذب اهتمام المشتغلين بالفلسفة الى دراسة "هيدجر " و" ياسبيرز "، وعندما ترجمت ونشرت في فرنسا مؤلفات " كيركيغورد "، وبعد الدراسات التي قام بها مهاجر روسي هو " شستوف ".

لماذا لعبت الوجودية الروسية التي كان على رأسها ممثلها " بردييف " و" شستوف " في فرنسا هذا الدور: دور تقديم بعض الأفكار الرئيسية للوجودية؟

ذلك لأن الموقف الذي سيصبح موقف كل البرجوازية كان أولاً موقف هؤلاء الروس، انهم شاهدوا سقوط نظام وسقوط عالم، وشاهدوا كذلك نشأة نظام جديد وبزوغ عالم جديد، وكانوا في نقلهم لهذه التجربة التي عاشوها - أيا كانت الصورة التي اتخذتها - معبرين عن الحصر النفسي الذي سيطر على نفوس الناس في فرنسا حوالي عام 1933، 1934 أولئك الذين كانوا يشهدون سقوط العالم القديم ويعاينون حركة الطبقة العاملة الصاعدة، وكان الجزع من الأزمنة والخوف من الثورة قد اخذ من نفوسهم كل مأخذ .

وقد حدثت نفس الظاهرة في ألمانيا بعد هزيمتها، ولهذا فان الأفكار الوجودية كانت ق تمت في ألمانيا على يد " هيدجر " و"ياسبيرز " بصفة خاصة قبل أن تظهر في فرنسا ¹.

أ - بردييف:

كان نجاح بردييف في فرنسا راجعاً الى أنه جلب معه شيئين كانا حتى مجيئه هو مجهولين من الجميع: تقديم موضوعات الحياة الروحية التي عالجها دوستيوفسكي بصورة قربتها الى أذهان الجماهير، وضرب من تأصيل هذه الموضوعات من خلال تجربة شخصية زعم بردييف أنه عاشها في ثورة أكتوبر بروسيا .

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 61.

كتب بردييف كثيرا حول الثورة الروسية ابتداء من كتابه: " العصور الوسطى من جديد " عام 1934 م، ونشره عام 1927 م في نفس المجموعة التي ظهر فيها كتاب: " هنري ماسيس " وهو: " دفاع عن الغرب " (وقد اتفق بردييف مع هذا المؤلف في نفس النتائج التي وصل إليها) حتى كتابه: " مصادر ومعنى الشيوعية الروسية"، وكتابه الآخر " مشاكل الشيوعية ". وأيضاً كتب كثيراً عن الروح والدين ابتداء من " الوعي الديني الجديد والمجتمع " 1907 م حتى: " خمسة تأملات في الوجود ".
فما الذي لقننا بردييف عن الثورة الروسية وعن الحياة الروحية ؟ لا شيء غير ما كان قد قاله دستيوفسكي بشأنهما.

ان ما قدمه على أنه شهادة عيان عن ثورة أكتوبر 1917 م يوجد برمته في نظريات " شيجاليف ":
أحدى شخصيات رواية الذين أصابهم مس من الجن لدستيوفسكي، وأيضاً في " أسطورة الكاهن الكبير " في قصته " الأخوة كرامازوف "

ذلك أن دستيوفسكي كان يرى ان كل نظام اجتماعي لا يقوم على التصور المسيحي للإنسان وعلى ألوهية جزء منه لابد أن يولد بالضرورة نظاماً من العنف والعبودية، والنقد السياسي والاجتماعي الذي قدمه لم يتجاوز أبداً نطاق النقد الذي كان قد قدمه " برودون " ضد اليعقوبية وضد الاشتراكية المتسلطة .

« ستؤدي هذه الظلمات الى شيوع ضرب من الفوضى، وقيام نظام خشن وأعمى ولا انساني، بحيث ان البناء كله سيتصدع تحت اللعنات التي ستصيبها الإنسانية كلها عليه، وذلك قبل ان يكون قد تم تشييده»¹
وبردييف لم يشهد هذا التصدع، ولم يبحث في الدوافع التاريخية لقيام هذا النظام، واكتفى بأن اقتفى أثر دستيوفسكي في البحث عن أسباب ميتافيزيقية وراء قيام الاشتراكية، ولهذا نجده يستعيد الأسطورة الشهيرة: " اسطورة الكاهن الكبير " كما وردت في نهاية " الاخوة كرامازوف " لكي يعارض الحرية بالسعادة، والكاهن الكبير بالمسيح: « أنك قد صورت الانسان صورة سامية جداً، ان الانسان يرسف في العبودية بالرغم من انه قد خلق متمردا !! لهذا قمنا بتصحيح عملك .. وقد اغتبط الناس بعودتهم من جديد يسامون كالقطيع ». .
لم يعد أمام الناس مجال في ان يختاروا او يفكروا أو يريدوا شيئاً، لكي ننحهم السعادة العمياء كان علينا أن نأخذ منهم حريتهم. وكان دستيوفسكي في هذه القصة الرمزية يهدف الى نقد الكنيسة الكاثوليكية التي « باعت المسيح مقابل التمسك بمملكة الأرض ». والتي رسخ في الازهان عنها أن الاشتراكية الفرنسية ان هي الا « الامتداد الحق والصحيح لها، والنهائية الكاملة التي كان يجب أن تنتهي إليها » .

¹ Fiodor Dostoïevski, *Journal d'un écrivain*, t. 1, Paris, Gallimard, 1873, p. 348.

أما بردييف فلم يزودنا الى جانب هذا بكلمة واحدة عن الاشتراكية كما طبقت ابتداء من عام 1917 م: انه لم يفعل شيئاً أكثر من انه أعاد أقوال دستيوفسكي مع الاطناب فيها اطناباً لم يمل منه، ومع تصويرها لنا على أنها وصف لواقع تاريخي.

وحياة بردييف تسمح بفهم هذا الموقف الفريد، شريطة أن نتجه الى معرفة حياته هو لا الأسطورة التي نسجها حول نفسه. فالأسطورة قد جعلت منه ثائراً متحمساً، مشاركاً في الصراعات التي قامت في أمته ورفضاً الشيوعية لأسباب " روحية " بعد ان كان قد قام باشعال نارها، والواقع أن بردييف ليس فقط لم يشعل الثورة بل أنه كان غريباً عن الحركة الثورية وكان مناهضاً لها قبل عام 1917 م بزمان طويل.¹

والأمر شبيه بنقد بردييف للعلم ونقده للاشتراكية، فهو مدفوعاً بنزعة لاعقلية شبيهة بما نجده عند الانسان البدائي، قد وجه نقده ضد العلم ولم يقره على الانقلابات التي شهدتها علم الفيزياء، أو البحوث التي قدمت في نظرية المعرفة المعاصرة .

ان النقد الذي قدمه ضد العقل وضد الموضوعية العلمية لم يتقدم بنا خطوة واحدة عما فعله دستيوفسكي، اذا اكتفى فيه بأن وجه اللوم الى العلم لافتقاره الى الدلالة الإنسانية، كما فعل دستيوفسكي: « إنني أسلم بأن: $4 = 2 \times 2$ تعبر عن شيء جميل حقاً، لكن الحق أن $5 = 2 \times 2$ لن تكون هي الأخرى شيئاً سيئاً ».² فدستيوفسكي لم يشأ ان يظل الانسان، سجيناً في هذه المنطقة السحرية التي تسيطر عليها المبادئ والقوانين العلمية.³

وتدور تأملات بردييف حول فكرة رئيسية هي: فكرة الحرية المطلقة، فهو يقول في كتابه: " الحقيقة والوحي " مايلي: « المعنى العميق للوجود قائم في الحرية، وكل ما يدور في نطاق الوجود الإنساني لا يخضع للعلاقات العلية ن لأن العلية لا توجد الا في نطاق الموضوعية » وفي هذا أيضاً أعاد أقوال

¹ لكي نحسم هذه النقطة التاريخية أماناً الشهادة الثمينة جداً التي كتبها لينين عن بردييف ليس فقط في تاريخ سابق على هجرته بل سابق عن عام 1917 م ففي عام 1908م كتب لينين عن بردييف يقول: « كان برجوازيًا ديموقراطيًا، وكانت قطيعته للاتجاه الجماهيري لا تعني تحولاً مع اشتراكية البرجوازية الصغيرة أو اشتراكية الفلاحين أو اشتراكية العمال، بل كانت تعني الحياة نحو الحرية البرجوازية » لينين، الأعمال الكاملة، الطبعة الروسية الرابعة، ج 13، ص 31.

Vladimir Ilitch Lénine, *Œuvres complètes*, 4^e éd. russe, Moscou, Éditions du Progrès, t. 13, 1908, p. 31.
Pour trancher ce point historique, nous disposons du témoignage extrêmement précieux que Lénine a laissé au sujet de Berdiaev, non pas seulement avant son émigration, mais bien avant l'année 1917. En effet, en 1908, Lénine écrivait à propos de Berdiaev: « Il était un démocrate bourgeois, et sa rupture avec la tendance de masse ne signifiait pas un passage au socialisme de la petite bourgeoisie, ni au socialisme des paysans, ni à celui des ouvriers, mais bien une adhésion à la liberté bourgeoise » .

² Fiodor Dostoïevski, *Les Carnets de la maison morte*, trad: Markowicz, Arles, Actes Sud, 1992. p. 168

³ Chestov, Léon, *Les Révélationes de la mort*, trad. Boris de Schloezer, Paris, Plon, 1958, p. 47.

دستوفسكي بألفاظ أخرى: كانت فكرة الحرية تمثل عندي دائما الأساس في تصوري وإدراكي للعالم، وفي هذا الحدس الأصلي بالحرية كنت أجد نفسي قريبا من دستوفسكي .

والحق أن الحرية عند دستوفسكي باعتبارها تلك القدرة على أن يملك الانسان زمام نفسه ووجوده باعتبارها آية من آيات الله في الانسان ن تمثل في الوقت نفسه عنده الأساس في كل الانحرافات التي يستجيب فيها الانسان لنداء الشيطان، وبوسعنا أن نتتبع من خلال روايات دستوفسكي ذلك الطريق الشيطاني الذي يمثل عثرات الحرية عندما تنتهي بعزل الانسان وسقوطه في عالم الجريمة والجنون، عندما يبدو أمام الانسان انه لا تمام لحيته ولا منقذ له منها الا بالالتجاء الى الله، فالحرية أولا، ومنها على الشر، ومنه الى التكفير .

وهذه الفكرة التي تقوم على أن الحرية تولد نقيضها العبودية فكرة اقتبسها برديف حرفيا من دستوفسكي ولكي يلبسها ثوبا جديدا كان عليه ان ينقل الفكرة الماركسية عن الاغتراب الى المستوى الميتافيزيقي، وهكذا أصبح الاغتراب مساويا للنزعة الموضوعية: « قوام الروح في حريتها، انها تمثل ذلك الفعل الخلاق الذي ينبعث من أعماق أعماقنا، وبالذقة، فانها هي التي نسميها اليوم الوجود الخاص. ومع ذلك فان الفعل الخلاق من الممكن أن يكون تهيأ للموضوعية، وبهذا يمكن ان يفقد كثيرا من حيويته ويتجمد » .

وبرديف يقصد بالاغتراب ما يسميه: " التحول الى البرجوازية " وهو تعبير لا يشير عنده كما هو واضح الى أية دلالة تاريخية تقترن بمفهوم الطبقة.

بل انه معنى ميتافيزيقي فقط، فالاغتراب هو التحول الى الموضوعية، وهو بمعنى ميلاد للأنا الخارجي في مقابل الأنا الذي يشعر بوجوده من الداخل، فالداخل نبعاً للفكرة التقليدية التي قدمها " كيركيغورد "، منفصل عن الخارج وتبعا لفكرة تقليدية أخرى مقتبسة من " شوبنهاور " فان الوجود الخارجي لابد ان يكون بالضرورة وجودا غير خاضع للعقل، وهكذا فإن برديف بعد أن جمع كل الصور التي قدمتها النزعات غير العقلية قطع كل رابطة كانت تصل بين المعرفة والعقل .

لم يسهم برديف شخصيا في ميدان الفلسفة بشيء، لكن أهميته التاريخية والدور الذي لعبه في ميلاد وتطور الوجودية في فرنسا، أمر مفروغ منه، ذلك لأنه استطاع مع¹ عن طريق اعداته لأعمال دستوفسكي بأسلوب جديد أن يجذب الاهتمام نحو هذا العمل الأدبي الذي لم يكن معروفا حتى مجيء برديف الا في جوانبه الروائية فقط، فبرديف هو دستوفسكي الفقراء، انه لم يأخذ من سيده الا الجوانب السلبية من فكره واستخلص منها نزعة غير عقلية بدائية أدت الى تطبيق كل تفكير فلسفي، انها رفض لكل فلسفة، أو كما

¹Léon Chestov, La philosophie et la tragédie: Dostoïevski et Nietzsche, Paris, Librairie Stock, 1926.p220.

يقول بحق " باستيد " عنها: « انها الرغبة المتعمدة في أن يصبح الانسان انسانا مجنونا، التي نجدها عند دسيتوفسكي ».

ب - كيركيغور:

كانت المشكلة التي تنتظر حلا هي تجاوز الثنائية، ومن ذلك كان لابد من التخلي عن التصور المثالي الذي جرد الانسان من شخصيته عن طريق ربط تفكيره بالذات الخالصة في المعرفة، ربطه بوعي أجوف مجرد لم يكن يمثل وعي أحد من الناس، سواء في ذلك الوعي الترنسندنتالي عند كانط، او الروح المطلقة عند هيجل، أو الحكم عند برنشفيج .

وكان لابد أن يؤدي بنا الاهتمام بهذه الفكرة الى بعث أفكار كيركيغور من مرقدها، وهي الأفكار التي كانت قد قامت للتمرد ضد الروح الشاملة المطلقة عند هيجل .

فبينما لا حياة للفرد عند هيجل الا عن طريق علاقته بالكل، فإن كيركيغور رفض أن ينظر الى نفسه كمجرد جزء من الكل. وهيجل كان قد نجح في أن يعبر عن جملة ما يتضمنه العالم الواقعي من خلال التصورات وتسلسلها الديالكتيكي، وكانت فلسفته وعيا مشعورا به تتوجها للتطور الديالكتيكي.

لكن التاريخ استمر في دورته بعد التأليف المذهبي الذي قدمه هيجل، وظن أنه يمثل الكلمة الأخيرة. استمر التاريخ بتناقضاته وتفسخاته، فما الذي صار اليه الديالكتيك بعد ذلك ؟ اما ان يمثل على نحو ما أراده هيجل، القانون الذي يسير بمقتضاه تطور العالم الواقعي أو يكون في الوقت نفسه تعبير، عن هذا في داخل الوعي، وحينئذ علينا أن نعترف بأن تطور الواقع، ذلك التطور الذي تكشف لنا عنه شيئا فشيئا علوم الطبيعة والتاريخ، ليس له نهاية، وان الوعي وعي بديالكتيكية الباطني وبقدرة الانسان على ان يمتد بأنشطته في حيوية تامة، الأمر الذي يقتضي أن ننظر الى مثالية هيجل والى رغبته في أن يوقف الديالكتيك ويحصره في نسق مغلق على انها محاولات مقضى عليها بالفضل، وفي هذا الطريق سار كارل ماركس¹.

وما ان ننظر الى تطور التاريخ على أنه مجرد مظهر، ونقول بأن الوعي خرج عن نطاق الزمان الواقعي فانه قادر على أن يكشف عن الزمان وعن التاريخ، وفي هذه الحالة سيظل التاريخ ذا طابع ذاتي صرف، وفي هذا الطريق سار كيركيغور. وهذا التصور للديالكتيك يتعارض مع تصور هيجل له، فهو أولا ديالكتيك " كفي " لأنه لا يسلم بأن التغييرات الكيفية تمهد لها تراكمات من التغييرات الكمية، على نحو ما يتم في الطبيعة والتاريخ، ففي داخل الوعي لا يوجد في رأي كيركيغور الا انتقال مفاجئ من انشأ الى نقيضه .

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 65.

وهذا التصور للدialeكتيك من ناحية أخرى، وبصفة خاصة قد قام كيركيغورود الى رفض أهم ما جاءت به الفلسفة الهيجلية وهو اكتشاف القوانين الموضوعية لصيرورة الطبيعة والتاريخ والفكر .

ذلك أن كيركيغورود قد ظن أن العالم الذي يتطور وفق قوانينه الخاصة لن يكون فيه مكان لك. ولهذا فانه استبعد من فلسفة الطبيعة والمجتمع وتاريخها: « تبعاً لامتزاج الفرد بفكرة الدولة والمجموع والجماعة والمجتمع، فإنه سيتعذر على الله في تصور كهذا أن يصل مباشرة الى الفرد. فمهما كان غضب الله شديدا فإن عقابه الذي ينبغي أن ينزله بالآثم لابد أن يمر بكل هذه الأجهزة. وبهذا يكون قد وضعنا الله خارج الفرد من خلال أكثر المصطلحات الفلسفية تهديبا وخداعا »¹.

وهذا " الدين الموضوعي " كما يدعوه كيركيغورود الذي امتزج بالطبيعة والتاريخ ليجد فيهما الأساس الذي اعتمد عليه والبراهين التي تؤيده لا يمكنه الا ان يكون مثقفا مع النتائج التي يصل اليها العلم، ولهذا أسقط كيركيغورود من حسابه في هذا المجال ما ليس في حاجة الى دفاع ليستمر في الوجود، وخولت له لا أدريته التاريخية المتشددة أن يحبس نزعه الصوفية في الذاتية الصرفة، بعيدا عن تناول العلم .

وقد انتهى رفض كيركيغورود للمجتمع والتاريخ بالفرج الى عزلة مطلقة والي اليأس، ولم يبق أمامه في داخل وعيه الا مواجهة شخصية بينه كمتوحد وبين الله .

لكن هذا الله، هذا الاله الشخصي الحي، هو المسيح عيسى الذي ظهر في لحظة من التاريخ، ولهذا شعر كيركيغورود بأن اقتران الحقيقة الأزلية بالزمان أمر يدعو الى الحيرة .

ولكيلا تكون واقعة الوجود التاريخي للمسيح هدفا لاعتراضات النقد التاريخي كان كيركيغورود قد رأى أن يتهم العلم والتاريخ والمعرفة الموضوعية في مجموعها.

أما ماله " وجود " بالمعنى القوي لهذه الكلمة فليس الا ما يعانيه الفرد بحدته في تجربته الداخلية الحية. والوجود الصحيح للإنسان يوجد خارج التاريخ « لأن الانسان كلما ازداد حسه الخلقي تطورا قل اهتمامه بالتاريخ ».

لكن ماعساها أن تكون هذه الأخلاق التي لا صلة لها بالتاريخ والمجتمع، والتي تعيش في هذه الانعزالية " الانفرادية " الخلقية التي لا سبيل أمام الفرد فيها - في أي مستوى من مستوياتها - أن يلتقي بالآخرين ؟ لقد كان كيركيغورود يشعر تماما ان انتزاع الأخلاق من الواقع التاريخي والاجتماعي اتجاه محافظ في صميمه، ولهذا كتب في يوميات يقول: « ان دوري في الدفاع كله يتلخص في الدفاع عن النظام القائم ».²

¹Søren Kierkegaard, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962., p. 268.

²Kierkegaard, Søren. *Journals*. Tome 2. Trad: Knud Ferlov et Jean-Jacques Gateau. Paris: Gallimard, 1954. p. 343.

ونجده ينتقل بالفعل الى معنى جديد حقا، فالفعل عنده لا تأثير على العالم الخارجي، الذي يمسّه وتركه وشأنه، ومن خلال الصفات الباطنية التي حملها عليه مارس اختياراته وجزعه أمام كل اختيار، وعن طريق تمرده الدائم ورفضه المستمر اتخذ الفعل عنده ثوبا رومانتيكيا وأصبحت تقاس حريته التي لا حدود لها بمقدار عدم تصادمه بالحياة الاجتماعية والتاريخ .

واننا لنفهم الدور التاريخي الهام الذي يستطيع مذهب كهذا أن يلعبه في كل فترة من فترات الأزمات التي تمر بالفرد وتجعله ينطوي على ذاته أو تلك التي تجعل " الوضع القائم " كما يقول كيركيغور ينظر بعين الارتياح الى الشباب وهم يندفعون بحماس جارف، من خلال سلوك معقد في طريق هذا الفعل السامي المسالم.

وفي مقابل هيجل الذي أقام الأخلاق على الوحدة الديالكتيكية بين الداخل والخارج، وضع كيركيغور هذين الطرفين أحدهما في مواجهة الآخر وأقام تعارضا مطلقا بينهما، بحيث أن وجود أحدهما لا بد أن تؤدي الى استبعاد الآخر: « فالخارج باعتباره الحقل الذي يمارس فيه الفعل نشاطه لا أهمية له، وذلك لانه ليس شيئا آخر الا النية التي اكتسبت اهتماما خاصا من الناحية الخلقية. اما نتيجة الفعل باعتبارها المظهر الخارجي لتحقيق الفعل فلا أهمية لها »¹

وكل تجربة حية هي تجربة فريدة لشخص متوحد ولا سبيل له لنقلها للآخرين مثال ذلك تجربة سيدنا إبراهيم مع الايمان.

وفي هذه العزلة يسيطر اليأس لأن حضور الله في قلب المتوحد: ذلك الحضور الذي يمكن له وحده من أن ينتزعه من ضياعه يكون دائما غير موثوق به والواقعة التاريخية التي تمثل وجود المسيح، بل أية واقعة أخرى أيا كانت المعرفة التي تتخذها في سبيل ذلك، لن تكون ضمانا له وذلك لأن قوام المعرفة في فعل الذات فقط لا في الموضوع. وكيركيغور يعلن أن المعرفة ذاتية، وذلك بالمعنى الغريب الذي يصوره " جان فال " حين يقول: « ليست المعرفة مواءمة مع شيء خارجي، انها تعبير عن علاقتي بـ »² علاقتي بذاتي وحدها: « واذا كانت الحقيقة قائمة فقط في الصورة التي توجد بها هذه العلاقة، فالفرد قابض على الحقيقة حتى عندما يكون على صلة باللاحقيقة » .

فوجود الله حافز على اليأس، ومسلمة من مسلمات الوجود: « الوحيدة الوحيدة التي يصل بها الموجود الى علاقة مع الله هي أن يقود التناقض الديالكتيكي عاطفته الى اليأس، وعن طريق مقولة: " اليأس " يساعد في الوصول الى الله. ومعنى هذا أن مسلمة وجود الله ليست تعسفية بل تمثل على العكس من ذلك

¹ Søren Kierkegaard , ibid , p. 198.

² Jean Wahl, *La pensée de l'existence*, Paris, Aubier, 1947, p. 26.

تماما الدفاع المشروع للفرد بحيث أن وجود الله لا يمثل مجرد مسلمة فقط، لأن افتراض الموجود لوجود الله يمثل ضرورة .»

ولا يستطيع المؤمن أن ينقذ نفسه من الحصر النفسي، وذلك لأنه لا شيء يضمن له أن إيمانه بالله يقابل حقيقة واقعية، ولهذا يظل موزعا في نطاق " عدم اليقين الموضوعي " « انه مؤمن بالرغم من كل شيء، بالرغم من هذا العمق يزيد عن سبعين ألف قدم في الماء .»

هذا هو الموقف المزدوج المعقد الذي انتهى اليه كيركيجوورد، لأن النزعة الصوفية عندما تصل بصاحبها الى هذا الحد المتطرف فان الحد الفاصل بينها وبين الالحاد يصعب تمييزه بوضوح، لأن الالحاد عندما يعيشه صاحبه في هذا الجو من اليأس إنه سيكون أقرب موقف للإيمان بل سيكون هو نفسه حياة الايمان، وبالمثل فان الايمان اذا كان خلوا من اليأس والحصر النفسي القائم على الشك بل على الالحاد، فإنه لن يكون إيمانا .

تلك هي النتيجة التي لا مفر منها لهذه النزعة الذاتية المطلقة التي لا تخلف خارج نطاق الذات الا العدم. فالالحاد اليأس الذي انتهى اليه فيلسوف مثل سارتر والذي قال فيه الانسان فقاعة لا غناء فيها قريب جدا من ايمان كيركيجوورد الذي يعد شيخ المتصوفة اللذين قاموا تصوفهم الديني على أساس عدم وجود الله .

فالذاتية والتفرد وعدم الاعتراف بافتقار الوجود البشري الى موجد والالغاز والياس والعدم والوجود المتوتر، تلك هي الأفكار الرئيسية التي سنلتقي بها في كل صورة مقبلة عن الفلسفة الوجودية، وهي أيضا أفكار مسيحية، وأفكار يتبناها أيضا المتصوفة .

تعريف الوجود في تصور كهذا يتم عن طريق علاقته بشيء آخر يتخطاه، ومعنى هذا أن التناقض يدخل في قلب الوجود: « أن تعرف نفسك معناه أن تعرف خطيئتك، معناه أن تعرف عجزك، معناه أن تعرف لتوك أنك أمام الله »¹. ولا معنى الوجود الا بالقياس الى الله، والجهد الذي تبذله هو وحده الذي يخلق اللامتناهي، والتوتر الذي نشعر به في طريقنا الى الله هو الأساس الوحيد لوجوده، هل معنى هذا أنني أنا الفارس الذي يقوم الايمان به، أم انه قد توهمت ذلك فقط ؟ لست أدري، ولا ينبغي أن اعرف شيئا، حيث انني لا أقوى على معرفة شيء فأنا هنا في أرض المخاطرة المطلقة .

¹ Jean Wahl, *La pensée de l'existence*, Paris, Aubier, 1947, p. 29.

والوجود الخاص معناه وجود الفرد في علاقته بالذات العلية، والفلسفة الوجودية بهذا دينية في أساسها،
حقا ان التطور الذي ستتخذه فيما بعد سيحاول أصحابه فيه أن يجردوا أفكارها من غطائها الديني، على
سبيل المثال، فان تجربة الفرد مع الله أو مع الذات العلية .

التي تتجاوز وجوده هي عند كيركيغورود تجربة الخطيئة، وسيأتي " كامى " بعد هذا ليقول:
«الاستغلاق هو الخطيئة بدون اله»¹.

واذا كان كيركيغورود قد ذهب الى أن الوجود المفارق للذات العلية لابد ان يتجسد ولا بد أن يكون له
ضرب من المحايثة، لأن هذا يمثل وجود المسيح نفسه، بكل ما يتضمنه من " سر " يمثل الانسان الاله
والاله الانسان، فسيأتي سارتر ليقول لنا: « ان وجدان الانسان يتعارض مع وجدان المسيح، وذلك لأن
الانسان يفقد وجوده كانسان لكي يظهر الله »²

و " اتين جلسون " على حق في ان يبين لنا أن معظم أفكار الفلسفة الوجودية لها أساس ديني، وأن
مناط التفكير فيها هو « نفس مناط التفكير في الدين »³

ويضيف الى هذا مونييه قوله: « الفلسفة الوجودية هي بكل بساطة وسيلة من وسائل التعبير عن
المسيحية » وهذا الديالكتيك الوجودي عند كيركيغورود وتابعيه يمثل تذبذبا دائما بين الذات الفردية ومفارقة
الذات العلية، ومرور مستمر من أحد الطرفين الى الآخر دون أن يتدخل أي تأليف فكري يسمح بالقضاء
على الطرفين المتعارضين في محاولة للاحتفاظ بهما أو تجاوزهما. وهذا الديالكتيك لا يولد أي حركة ن انه
يسلم لانسان الى شاطئ الحصر النفسي دون أن يسمح له بالخروج منه أبدا . هذا الديالكتيك يمثل فلسفة
ميتافيزيقية لعالم لا مخرج له مما هو فيه .

ج - هيدجر:

هذه الفوضى الضاربة ي العالم وصلت الى قمتها في فترة ما بين الحربين وبخاصة ألمانيا، فهزيمتها
عام 1918م خلقت فيها خسائر أخلاقية تفوق ما لحقها من خسائر مادية، فقد سادت فيها روح عدمية
مطلقة مهدت العقول الى التسليم في نشوة بالنظام الهتلري بكل ما تضمنه من نزعة لا عقلية متطرفة، واكبار
للغريزة والاسطورة .

وقد عبر مارتن هيدجر بصورة حادة عن هذا الجو من الاضطراب والفوضى فبين سماء خالية جوفاء،
وأرض مضطربة بدت حياة الانسان بدون آفاق وبدون مخرج، وابتداء من موقف الناس في أمته ومن موقف

¹ Albert Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris, Gallimard, 1942, p. 60.

² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, p. 708.

³ Étienne Gilson, *L'Être et l'essence*, Paris, Gallimard, 1948, p. 84.

طبقة معينة من هذه الامة ابان الأزمات استطاع هيدجر ان يصور الموقف الإنساني والطابع التراجيدي لكل وجود خاص .

ففي مواجهة الانسان لم يعد يعد هنالك اله يهديه، ولم يعد هناك قيم ثابتة واختفت الحقيقة، واصبح العالم بالنسبة اليه عالما غريبا لا سبيل الى معرفته، اصبح الانسان يواجه لاشيء، يواجه العدم. وقد لخص " فرانسيس بونج " الفكرة الرئيسية في كتاب هيدجر: " الوجود والزمان " في عبارة أخاذة بقوله: « الانسان هو مستقبل الانسان » .

لكن هذا لا يمثل موقف هيدجر الحقيقي تماما، وذلك أن العدم هو الواقعة الانطولوجية الرئيسية في نظرة هيدجر للعالم .

فالكائن البشري، كما يقول هيدجر « لا يمكن تعريفه الا ابتداء من وجوده، أي ابتداء من امكانياته في أن يكون أو لا يكون ما هو عليه ». والوجود الحقيقي للإنسان ليس واقعة، بل هو " الهم " الذي يسيطر عليه في وجوده وقد وصف هيدجر هذا الوجود البشري في لحظات ثلاث:

- **عدم الاعتراف بافتقار الوجود البشري الى موجد:** فالإنسان ينبثق من العدم وفيه. انه يجد نفسه وسط إمكانيات بعينها. فوجوده بلا مبرر وهو وجود ممكن امكانا لا ضرورة فيه، مستغلق .
- **المشروع:** ويندفع الانسان نحو عالم الإمكانيات، ولكن اندفاعه هذا الدفاع نحو الفراغ، نحو ما لم يوجد بعد، طالما أن وجوده نفسه محوط بالعدم. ومستقبلنا يضرب بجذوره في العدم. والعالم يكتسب معنى بفضل الانسان الذي ليس لوجوده هو نفسه معنى .
- **السقوط:** هذه الطاقة الدافعة للإنسان التي لا أصل ولا سند لها، مصيرها الى الضياع في كل لحظة، وذلك هو مصير الوجود الصحيح: السقوط في الوجود اليومي، بكل ما فيه من رتابة ونظام قائم، بهذا يتحول هذا الوجود الصحيح الى وجود لزج في قلب الحياة اليومية، ويصبح شيئا بين الأشياء "ويغرق " في هذا الوجود المبني للمجهول غير المشخص .

واكتشاف هذا الموقف الذي يحيط بالإنسان وهذا العدم الذي يكلل وجود العالم هو "الحصر النفسي"، وهو شعور له دلالة انطولوجية: لأنه هو الذي يكشف البنية الأساسية للوجود العام، ولان الوجود العام يكشف عن نفسه من خلال الانسان.¹

¹ Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.

والوجود المبني للمجهول هو كل ما هو اجتماعي، لا شخصي، وهو بالتالي، كل ما يبعد الانسان عن وجوده الصحيح ويقدم لنا وجودا جاهزا يسلب حياتنا دلالتها الشخصية، في هذا الوجود يصبح الانسان ولا معنى له الا بما يجب أن يكون عليه وفقا لحياته الوظيفية، ولدوره الاجتماعي .. الخ .

وعلى الانسان من اجل أن يهرب من هذا المصير أن يتجه الى كل الإمكانيات التي تتراءى أمامه بلا استثناء بما في ذلك إمكانية عدم امكان الوجود، بحيث أن هذا الوجود الذي ينفث على العدم والذي لا معنى له الا بالإنسان هو في أساسه وجود من أجل الموت .

« فالوجود من اجل الموت باعتبار أنه يعني أن يسبق الانسان نفسه مندفعاً نحو الممكن هو أولاً ما يجعل الامكانية ممكنة وما يستخلص وجودها باعتبارها كذلك »¹.

الموت هو ما يفتح أمام الانسان افقا لا حد له من الممكنات وما يتيح له أن يحطم الواقع الجاهز، انه لا يقدم للإنسان - كما يقول هيدجر - شيئاً ليحققه، لا يقدم له شيئاً من الممكن أن يكون له وجود واقعي ». ولهذا فان معنى الحياة قائم في أن يجعل الانسان من موته عمله الذي يعبر تماماً عن شخصيته. وقد عبر " ليفيناس " تعبيراً صادقا عن فلسفة الموت هذه التي تلخص تصور هيدجر تلخيصاً وافياً بقوله: « الوجود الخاص هو مغامرة لعدم امكانيته هو أو لاستحالة وجوده هو »².

وتأملات هيدجر حول موضوع الوجود المفارق لذاته، وصوره المتعددة لها قيمتها في فلسفته: « مفارقة الانسان لنفسه نحو العالم، نحو المستقبل، نحو الآخرين، مفارقة من جانبه لدائرة العدم، مفارقة من جانبه نحو الوجود، تلك هي الاستعمالات الخمسة لفكرة المفارقة في فلسفة هيدجر، ولا شك أن هذا التنوع في استعمال الكلمة مصدر من مصادر الاضطراب في فهم معناها »³.

3 - الوجودية الفرنسية: المحاور الفلسفية للوجودية الفرنسية:

الفكر الوجودي في صميمه فكر ديني، ففي أثناء انعقاد جلسة الجمعية الفرنسية للفلسفة في 4 ديسمبر 1937م وهي الجلسة التي تمثل بصورة ما الجلسة شبه الرسمية التي تم فيها انتقال السلطة من أيدي الفلسفة المثالية الى الفلسفة الوجودية، وقد اعلن " ليون برنشفيج " شخصياً هذه الجلسة مايلي: « أنا اتحدث اليكم مدركاً أنني أنتمي الى جيل شهد فكراً بات من واجب جيل آخر جديد أن يأخذ على عاتقه مهمة استمراره » كان الحوار الذي دار بين " جال فال " و " جبريل مارسيل " كبير الدلالة في هذا الشأن .

¹ Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 262.

² Emmanuel Lévinas, *La découverte de l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949, p. 86.

³ Jean Wahl, *Histoire simplifiée de l'existentialisme*, Paris, Club Mantinea, 1947, p. 37.

عبر " جان فال " قائلا: « لكن الوجود المتعالي لا يعني بالضرورة الوجود الإلهي، ولا يعني كذلك بالضرورة وجود الشيطان، اذ يعني ببساطة وجود الطبيعة ». فرد عليه " جبريل مارسل " محتجا: « أنا لا أعتقد أبدا أن فكرة الوجود المتعالي من الممكن أن تقبل علمانيا » .

فأجاب "جان فال " مدافعا عن موقعه: « وأنا لا أقبل بسهولة فكرة أن الوجود يمثل في ذاته واقعة دينية، فالدين عندي يقوم بما يقوم به جواب السؤال، أما الوجود فهو يقوم أولا بما يقوم به السؤال ». والحق ان دفاع جان فال عن موقفه لم يكن سهلا، فاذا لم يكن الوجود يمثل واقعة بل قيمة، فهو يقوم فعلا بما يقوم به السؤال، لكن السؤال هنا سؤال ديني، وكما يقول " فورست ": « أن تكون موجودا معناه أن تكون مرغوبا فيك، وهذا يعني بعبارة أخرى تستحق الوجود »¹.

ونستطيع ان نقسم المحاور الفكرية الرئيسية للفلسفة الوجودية فلي الوقت الذي وصلت في فرنسا، وبخاصة على يد "سارتر"، الى قمة تطورها الى ثلاث مجموعات: محاور سلبية وتشاؤمية، محاور إيجابية، محاور استعارت فنونها أساسا من فلسفة الظاهريات .

أ- أما المحاور السلبية التشاؤمية:

فقد عبرت بها عن تهاوي العالم الموضوعي بما اشتمل عليه من حقائق وقيم، وابتلاعه في الأزمة العامة التي يمر بها العالم الرأسمالي في جانبها المادي والروحي معا .

« فاليأس بالنسبة الى الفكر الوجودي قد احتل نفس المكانة التي احتلها الشك المنهجي في بداية الفكر الديكارتي »²

وبعد انقضاء قرن من الزمان على تفاؤل البرجوازية الفاشية برجوازية عصر " الانسكوبيديا " وعصر التنوير، برجوازية " الانسجام الاقتصادي " عند باستيات. وبعد الثقة في التقدم وفي العقل، وبعد الانسجام بين المصالح والحريات بدأ يظهر في فترات الانحلال وما صاحبها من فورات وتناقضات وأزمات وحروب " وعي شقي " وقد وجد هذا الوعي في الفلسفة الوجودية مبرره الانطولوجي .

وقد قلبت هذه الازمة الأوضاع فيما يتصل ببناء الوجود العام وكيان الانسان وقيمة المعرفة ودلالة التاريخ .

فالوجود ممزق، وهذا هو أحد المحاور الرئيسية. الانسان أو الذات عند ياسبيرز يهصره وجوده بين قطبي رحى: بين عالم الأشياء الذي يركن اليه ليوحد ولكنه يشك في قدرته على السيطرة عليه، وبين عالم

¹ Aimée Forest, De la soumission à l'existence, Paris, Desclée de Brouwer, 1953, p. 67.

² Emmanuel Mounier, Introduction aux philosophies de l'existence, Paris, Éditions du Seuil, 1946, p. 62.

المتعالي الذي يوجه النداء اليه ويمنحه وجوده الحق ودلالته، ولكن هذا العالم نفسه هو الذي يضغط عليه ويمحو وجوده.

والإنسان، ذلك الكائن الذي تجد حريته في كل من العالم ومن الوجود المتعالي سنده كما نجد مصدر تهديده، يولد بلا مبرر لوجوده، انه يد نفسه هناك، بلا سبب، ولا غاية، يلفه الاستغلاق وهذا ما يطلق عليه هيدجر اسم: " عقبة الوجود الإنساني " .

والحصر النفسي يمثل تجربة الحية الرئيسية التي تخلص جوانب الكيان البشري: التوحد، الألغاز، التهديد الدائم بأنه يفقد نفسه وسط الأشياء، وبأن لا يكون غير امتداد للماضي الذي تجمّد أو بأن يكون نهبا لهذا العالم الموضوعي الجاهز، الذي يحيط بنا حتى يجعل من كل منا مجرد " ترس " ليس له الا دور سلبي، دوار الرأس الذي نشعر به من خلال ممارستنا لحرية مطلقة لا يستطيع أحد أو شيء أن يلقننا ماذا نحن فاعلون بها، مثل الموت أمامنا كخاتمة لكل الإمكانات، الابهام الذي يطبع كل ما يحيط وكل ما أمثله في وجودي، والشيء لا يوجد الا بالقياس الا وعي، ولا يوجد الوعي الا من حيث علاقته بالشيء . وفي هذا كله لا يستطيع التاريخ في نهاية الأمر أن يقدم لي أي عون، لأنه ليس هو الذي يحملني في تياره بل أنا الذي أحمله بين جوانب ذاتي، وذلك لأن " كيركيجور " في هجومه ضد " هيجل " وضع مقولة " الوجود الخاص " باعتبارها متناقضة مع مقولة التاريخ فلا وجود اذن للتاريخ بل للطبيعة الا بالقياس الى الوجود الإنساني .

ب - وبعد محاور الضياع تأتي محاور النجاة، وهذه المحاور الإيجابية:

تمثل في مواجهة التصدي الذي أصاب العالم وجود ثورة أو إمكانية وجود ثورة ستكون ضربا من التكفير، واننا لنستعمل هنا عن عمد مثل هذه التعبيرات الدينية: الضياع، والندجاة، والتكفير، وذلك لانه كانت الثورة الروسية في أكتوبر 1917م وتساعد الحركة العمالية في فرنسا وبخاصة عام 1934م- 1935م، قد اثار ضد أزمة العالم البرجوازي مشاكل التفكير الوجودي فان وجود هذه الثورة أو وجود إمكانية قيامها قد شهد تحولا ميتافيزيقيا، ولقد شاهدنا ذلك عند بردييف¹، وسيكون هذا طابعا عاما يسم الوجودية الفرنسية، فالثورة الاجتماعية لم تعد تدل على ظاهرة تاريخية، بل ستكون مجرد تحول في نظام الملكية، وادخل النظام الاشتراكي في وسائل الإنتاج الكبرى في المواصلات والتبادل التجاري، وانتقال السلطة من البرجوازية الى ايدي الطبقة العاملة سيكون هذا كله من قبيل الأحداث الميتافيزيقية: من قبيل التفكير الذي يقوم به الانسان ومن هنا فان الاشتراكية: ثورة الطبقة العاملة، الثورة الشيوعية .

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 77.

كان لها دائما سحرها وتأثيرها، لكن هذا الجو الذي أحاط بها قد جعلها في الوقت نفسه تتخذ من الناحية السياسية موقف الرفض، أحيانا موقف العداء حتى على يد من يتحدثون باسمها، ضد الاشتراكية الحقيقية التي سار فيها اليسار الفرنسي

وهذا فان المحاور الثورية، قد اتخذت طابعا دينيا شأنها في ذلك شأن المحاور البرجوازية، فالوجود هو أولا ما لا يمكن أن يصبح أبدا موضوعا من الموضوعات، وفي الحملة التي شنّها الوجوديون على الموضوع بوجه عام كثيرا ما نجد أنهم انتقلوا الى الهجوم على " الوضع القائم " في النظام البرجوازي، وعلى اطاؤراته الجاهزة، وتاريخه الذي قضى فيه الأمر وفرع من تدوينه وحقايقه الثابتة وقيمه الأزلية، وتعريف الانسان حتى في الوجودية المبكرة عند الألمان يقف ضد هذا كله، فيعرفه الوجوديون الألمان بأنه انبثاق، وبأن انبثاقه أصيل، أي نابع من ذاته، فالوجود البشري لا يظفر بوجوده بناء على أمر صادر اليه من قوة أيا كانت، وهو لا يمثل ماهية حددت معالمها سابقا، وقد لخص سارتر هذه الفكرة الرئيسية في كل فلسفة وجودية بقوله: « في الانسان يكون الوجود سابقا على الماهية، أو بقوله أيضا: الانسان هو الكائن الذي لا يكون ماهو عليه ويكون ما ليس عليه ».

يؤكد سارتر في مقاله الصادر بمجلة "الفاعل" أن الإنسان مُلزم أن يخلق لنفسه مستقبه في كل لحظة، وأن يجد مبررات لوجوده حتى لا ينحدر في فناء يشبه الوجود الأعمى للأشياء الصماء. فمصير الإنسان يعتمد في هذا على قراره وحده، إذ أن القفز الذي يتجاوز فيه الإنسان ذاته ويجعله دائما سابقا على نفسه هو ما يحدد حريته. فالحرية، بحسب سارتر، ليست مجرد حالة، بل هي القدرة على تجاوز الذات، وهي فعل متواصل. ومن هنا، تتبنى الوجودية رأي ليكييه القائل: «عليك أن تفعل وأن تقوم ذاتك عن طريق الفعل، وألا تكون شيئا آخر سوى ما تفعل». فالفعل هو ما يحدد الإنسان ويشكل حريته¹.

ج - لكن المحاور الإيجابية والسلبية:

محاور اليأس ومحاور الفعل، تبدو كما لو كانت تمثل قطبين أو حدين داخل المحور الرئيسي وهو محور الفلسفة الفينومينولوجية الذي يمثل يمثل المبدأ الموحد لها.

والحق ان الخطوتين التي اتخذتهما الفلسفة الوجودية تكمل احدهما الأخرى، فقامت الخطوة الأولى برفض العالم لكي تبتعد عنه، وفي الثانية كنتيجة لهذا التملص أو لهذه الخطوة الانطولوجية أو لهذه القطيعة التي أقامتها بين الانسان والعالم أقدمت على الفعل لتمارس به قدرتنا المطلقة على الاختيار ومسؤوليتنا

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 78.

الكاملة، وقد عبّر كيركيغور عن هذا الموقف المستغلق بقوله: « ليس الأمر اختيار تقوم به الإرادة بين الخير والشر بقدر ما هو اختيار للإرادة نفسها ».¹

وهذه الصيغة تعتبر تعبيراً دقيقاً عن استغلاق الوجودية، وذلك لأن اللحظة الهامة في حياة الإنسان، لحظة حريته لا تمثل عندهم لحظة مليئة بالفعل والاقبال عليه، بل تدل على العكس من ذلك على افتقار وغياب وثقوب في قلب الوجود، وبهذا يصبح العدم الشخصية الرئيسية في المأساة الوجودية: لأن الوجود الواقعي للإنسان عندهم ليس إلا وجوداً غائباً .

والإنسانية كلها تهوى إلى قرار هذه الهوة ويهتز الوجود كله بسببها « ان وجودي يتغلغل في وجود العالم حتى أقصى أطرافه، ووجوده يتغلغل في وجودي حتى أعماقي ».

تلك هي المحاور الرئيسية للفلسفة الوجودية، ومنها نتبين المرحلة التي وصل إليها المذهب الوجودي في تطوره عندما جاء " جان بول سارتر " ليجدده ويعمق مفهومه، وإن كان لم يحاول تبويب المذهب لأن فكرة التبويب تتعارض مع فكرة الوجود الخاص إلا أنه استطاع على الأقل أن يحدد بصورة أقرب ما تكون إلى الكمال الخطة الذي لم يكن في وسع غيره من الفلاسفة الوجوديين الفرنسيين إلا أن يسير في بعض مراحله فقط ويستكشفها.

• جان بول سارتر: الوجودية الملحدة

أراد سارتر لنفسه أن يكون في المحل الأول شاهداً يقظاً على العصر الذي نعيش فيه. ولهذا عبر عما فيه من عدم. وعبر كذلك عن إرادة الإنسان في أن يجد لنفسه مخرجاً منه. وهذا التوتر الأصيل هو الذي يعطى لأعماله حياة غنية، يزداد نبضها بالطابع الدرامي كلما ازداد النقائنها إلى الواقع الاجتماعي .. وسواء التفتنا إلى ما في الوجودية من محاولات توفيقية، أو تناقضات باطنية أو تحولات ومراجعات فإن هذا كله ليس إلا مظاهر خارجية لطريق أكثر عمقا سارت فيه والحركة أمسكت بقيادتها وشرعت فيها في تخطي ذاتها أما نحو تواصل ديني وأما نحو تواصل ماركسي. إذ يبدو أن المهمة الرئيسية للفلسفة في عصرنا قد انحصرت في رأى سارتر في التوفيق بين (ماركس وكيركيغور)²

البعد الأخلاقي في المسرح والرواية عند سارتر:

كانت رواية « الغثيان » الرواية الأولى لسارتر نقطة البدء في فلسفة النفي والعبث. وكانت موجهة ضد الفلسفة التقليدية: فلسفة الإثبات والقيمة.

¹ Søren Kierkegaard, *Ou bien... ou bien...*, trad. Paul-Henri Tisseau, Paris, Gallimard, 1943, p. 474.

² Mounier, Emmanuel. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Éditions Denoël, 1947, p 90 .

والمحور الفكري لهذه الرواية التي تمثل منشورا فلسفيا حقيقيا يدور حول القول بأن العالم لا معنى له من حيث أنني كإنسان ليس لي من هدف أسعى وراءه فيه.

والتجربة الأثيرة عند سارتر، تلك التي قدم لنا تحليلًا لهما في الغثيان، تكشف لنا عن عالم قريب جدا من عالم هيدجر. فهيدجر في كتابه: « ما هي الميتافيزيقا ؟ » كتب يقول: « ان الجزع العميق الذي يتكشف لنا كلما امتدنا بجذورنا في أعماق الوجود كما لو كان ضباباً صامتا من شأنه أن يغلف الأشياء والآخرين بصورة غريبة ويغلفنا نحن أنفسنا بلا مبالاة شاملة. وهذا الجزع هو الذي يكشف لنا عن الوجود في طابعه الشمولي ».

هذا الكشف هو الذي حاصر بطل رواية الغثيان: «انطوان روكتان» فقد تساءل روكتان يوما عن مبررات حياته، وسأل نفسه عن كينونته وعن ماهية الكون الذي يحيط به ؛ فكان هذا كافيا لأن يصبح نهبا لشعور من الحصر النفسي والاستغلاق والغثيان. والغثيان هو الشعور الذي نحس به أمام الواقع عندما نصل الى معرفة أنه يفترق الى مبررات وجوده والى أنه مستغلق.

وابتداء من اللحظة التي أحس فيها روكتان، أن حياته لا هدف من ورائها وأنه يسعى فيها الى غير غاية ؛ وأنها فقدت معناها أحس أنه أصبح موجودا كما يوجد الشيء أو الموضوع. والأشياء والموضوعات والعالم قد فقدت كلها في نفس الوقت معناها وإذا كانت حياة روكتان لم يعد لها معنى فان الأشياء لم تعد تمثل بالنسبة له وسائل لتحقيق هدف، أو نقط ارتكاز لأفعاله، انها لم تعد أدوات أو حتى عقبات ؛ انها هناك بلا مبرر لوجودها ؛ تماما مثله هو: « لقد تلاشت الكلمات وتلاشت معها دلالة الأشياء ؛ وتلاشت معها طرق استعمالنا لها »¹. وتقطعت الأوصال بين الأشياء والعقل. لم يعد لشيء مغزى ؛ وبدأت كل هذه الأشياء التي فقدت مسمياتها تترنح بلا مبرر: « كل شيء وجوده مجاني: هذه الحديقة: هذه المدينة ؛ أنا نفسي. وعندما نأخذ هذا في اعتبارنا، فسيصينا دوار الرأس، ويبدأ كل شيء في أن يطفو. ذلك هو الغثيان. وهذا هو ما يحاول القذرون. أن يخفوا حقيقته اعتمادا على فكرة القانون أو الواجب، مع أن وجودهم مجاني تماما كوجود الآخرين ؛ الا أنهم لا يحبون أن يشعروا بأنهم زائدون عن الحاجة »²

أمامنا هنا بعض العناصر التي تساعد في تكوين هذا الشعور بالغثيان: اكتشاف الوجود العام باعتباره وجودا ممكنا لا ضرورة فيه، وباعتبار أنه يغرقنا اذا لم نضع مسافة بيننا وبينه وذلك عن طريق تجاوزه باعطائه معنى، واكتشاف الحرية في قلب الحصر النفسي الذي نشعر فيه بأننا قادرين على أن نمنح وجود الأشياء معنى عن طريق استخدامنا لها كادرات نفتح بها أبواب مستقبل نخلقه لأنفسنا. أما الغثيان نفسه

¹ Sartre, Jean-Paul. *La Nausée*. Paris: Gallimard, 1938, p24.

² Sartre, Jean-Paul. *La Nausée* ibid;p29.

فهو الشعور بأن وجودنا الانساني قد استحال الى وجود شيئي. وذلك يتم عندما نعجز أثناء اعطائنا الأشياء معنى عن أن تتراجع عنها وأن تباعد بيننا وبينها بمسافة. والقذرون هم أولئك الذين يسلمون بهذا المصير، يسلمون بأن يعيشوا كما تعيش الأشياء توجد ماهياتها سابقة على وجودها وتتحكم. فيه، أولئك الذين يهربون من الحصر النفسي عن طريق خداع النفس ومن خلال كثير من المبررات التي يقدمونها لأنفسهم.

يقول روكنتان: « لقد أدركت أنني وضعت يدي على مفتاح الوجود؛ مفتاح شعوري بالغثيان ؛ مفتاح حياتي الشخصية. والحق أن كل ما وصل الى معرفتي بعد هذا يرجع إلى أنني أمام وجود عبث تماما »¹ وهو يحدد معنى العبث بقوله: « انه ما لا نستطيع استخلاص وجوده من مقدمات ».

كانت هذه هي نقطة الانطلاق في فكر سارتر وكانت هذه هي تجربته الأولى. فالنقد الذي وجهه ضد الموضوعات وضد العالم الموضوعي متصل اتصالا وثيقا بنقده للعالم البرجرازي: عالم الحقائق الموضوعية والقيم الثابتة.

في هذه المرحلة من تفكير سارتر كنا ما نزال في مرحلة « تقويض الصور التقليدية »². الأمر الذي سبقته فيه الحركة السيرريالية (فوق الواقعية) بعشرين عاما وهذا التقويض للمبادئ لم يكن الا اجراء علاجي. وذلك لأنه اذا كان سارتر قد أظهر لنا أن هناك تحت القشرة السطحية للأوضاع الاجتماعية السائدة في هذا العالم الذي يغلى وينذر بالتفجير في كل جزء منه ؛ توجد أشياء لا هيئة لها ؛ ويوجد العدم ؛ فان هذا كله بالنسبة اليه لم يكن الا لحظة مارس فيها حريته.

لكن في هذه الرواية اتضحت معالم الحدود الرئيسية التي تحد من فلسفة سارتر ومداها. وهي أن الخصائص المميزة للعالم الرأسمالي في مرحلة انهياره بكل ما وصل اليه من عبث وبشاعة قد نظر اليها سارتر في مبالغة تعسفية - على أنها خصائص أزلية للكيان البشري. والغثيان لم يكن مجرد رد فعل تاريخي في مواجهة عالم يتحلل، بل نظر اليه سارتر على أنه رد فعل ميتافيزيقي أمام الحياة بوجه عام .

فالخلاص الذي قدمه سارتر لروكنتان من الممكن جدا أن يؤول على أنه هروب الى عالم آخر مختلف عن هذا العالم الذي نعيش فيه ؛ مادام قد قام على ابراز نقائص هذا العالم بسورة مدروسة، ومادام قد بنى على هدم كل أمل يمكن أن يلوح ؛ وذلك بهدف أن يعطى لكل جزئية في هذا العالم مكانها ودلالاتها في عالم الخيال والعمل الفني: « ليس ثمة جمال في عالم الواقع. ان «الجميل» قيمة لا يمكن أن تظهر بتطبيق لها الا في عالم الخيال، وهو عالم يتضمن اعدام هذا العالم الذي نعيش فيه، اعدام في بنيته الجوهرية »

¹ Sartre, Jean-Paul. La Nausée ibid;p164..

² Jeanson, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Myrte, 1947,p113.

ورواية « الذباب » كانت عملاً رمزياً أو تصويراً للاحتلال الهتلري موجهاً ضد التعاون مع العدو. فعندما وقف بيتان يدعو فرنسا إلى محاسبة النفس واتهامها، وعندما انتهى حب المحافظة على النظام - النظام القائم - بطبقة من طبقات المجتمع الفرنسي وبقيادة هذه الطبقة إلى الخيانة وإلى الدعوة إلى العبودية والخوف، نام « أورست » يذكر الناس بالكرامة والمقاومة: « إذا ما تفجرت الحرية في نفس إنسان فإن الآلهة لا تستطيع أن تقوم بشيء ضد هذا الإنسان ». وصاح مدوياً ضد السلطة: « انك يا جوبيتير ملك الآلهة، ملك الحجارة والنجوم، ملك أمواج البحر، ولكنك لست أبداً ملك الناس »¹

وهذه المقاومة جعلت سارتر يمر بتجربة جديدة. ولهذا نجده في الصفحات الأخيرة من كتاب « الوجود والعدم » يقدم - على استحياء - نظرة أخلاقية. وذلك لأن الصداقات التي كونها سارتر أثناء حركة المقاومة وقد كان أحد الذين شاركوا فيها - أوضحت له ما الذي يمكن أن تكون عليه هذه النظرة الأخلاقية. وعندما كتب مسرحية جعل أبطالها رجال حركة المقاومة، وهي مسرحية « موتى بلا قبور » فإنه كان يعبر عما يمكن أن تكون عليه روح هذه المقاومة: ذلك أن مبررات الوجود لم يجدها رجال المقاومة في أنفسهم على نحو ما كانت تمليه روح الفلسفة الوجودية في خطواتها الأولى:

هنري: لم تريد مني أن أبدأ حياة جديدة في الوقت الذي يمكنني أن أموت في وفاق مع نفسي

كانوري: لأن هناك رفاقاً من واجبنا أن نساعدكم .. هناك أناس آخرون في المناجم: عجائز مرضى، نساء لا تتحملهن أرجلهن. انهم جميعاً بحاجة إلينا.

هنري: لن أشغل نفسي طوال حياتي إلا بالسؤال عما يخصني أنا كانوري: سيكون لديك الكثير مما تستطيع تقديمه للآخرين، وستنسى نفسك .. انك تشغل نفسك بأمورك الخاصة أكثر من اللازم .. في حين أن ما يهم حقيقة هو ما سوى ذلك: العالم وما تفعله في هذا العالم، الأصدقاء وما تقدمه لهم «

وقد لخص سارتر في محاضراته التي ألقاها عام 1946 تحت عنوان: « الوجودية فلسفة إنسانية » تلك التجربة في صورتها العامة قائلاً: « عندما نريد الحرية، نكتشف أنها تعتمد اعتماداً تاماً على حرية الآخرين ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا ». ثم يستنتج مباشرة من هذا الكلام النتيجة التالية: « انني أجد نفسي مضطراً في نفس الوقت لذي أريد فيه حرية الآخرين إلى أن أريد حريتي » .

وهذه العودة الفجائية إلى الأخلاق الكانطية في جو وجودي لا يسمح بها مطلقاً بعد تناقضا في فلسفة سارتر. لكن هذا لا يهمنا الآن. فسارتر قد وعدنا بأن يقدم لنا فلسفة خلفية. لكنه لم يبلورها حتى الآن، بعد انقضاء ستة عشر عاماً على وعده. فقد كتب في نهاية « موتى بلا قبور » ذلك المنظر الجميل الذي نقلناه

¹ Sartre, Jean-Paul. Les Mouches. Paris: Gallimard, 1943, p99.

الآن (بين هنري وكانوري)، وأدخل بعض التعديلات عليه في الطبقات اللاحقة. وألقى تلك المحاضرة عن الانسانية التي وان لم يكن قد أعلن عدم اعترافه بها، فقد وصفها على الأقل بأنها جاءت غير ناضجة. لكننا هنا لسنا بازاء أحداث ثانوية. الأمر الذي يؤكد التطور المعاصر الذي شهده فكر سارتر - فسارتر قد شعر بوجود واقع لا قبل له بالشك فيه، الا وهو التعاون الانساني الذي لم يستطع مذهب الأول الذي عرضه في « الوجود والعدم » أن يقيم له اى وزن. ولم يكن الأمر يتعلق فقط بمسألة وجود الآخرين، بل بمشكلة التاريخ. ولم يكن أمامه الا أحد حلين: أما أن يشطب بجرة قلم من انتاجه ما أصبح واضحاً، وهو ادخال هذا الواقع الجديد، لكن هذا سيكون بمثابة حكم بالاعدام على مذهب أراد أن يسيطر على « الانسان الشامل » بدون أن يفقده أى بعد من أبعاده. وإما أن يتخطى الصورة الأولى التي قدمها لهذا المذهب ويعبر أكثر أجزاء المذهب الفلسفي لسارتر خصوصاً عن هذا الجهد الذي بذله في سبيل تخطى هذه الصورة الأولى التي قدمها.

ففي عام 1938 كان قد وجد روكنتان مفتاح سر الوجود في «الالغاز» وفي عام 1943 كان سارتر ما يزال يكتب في « الوجود والعدم » يقول: « الحرية اختيار لوجودى. وهذا الاختيار اختيار عبث »¹. وكانت هناك ثلاثة أحداث ذات أهمية كبرى ساعدت على تغذية فكر سارتر في هذا المجال: ميونخ، والحرب، والمقاومة.

لكن ثمة تغييراً جديداً طرأ على الموقف أصبحت معه العزلة غير ممكنة. فكل انسان قد وجد نفسه أمام هذه الصورة الجديدة للحرب والمقاومة ملتزماً التزاماً واقعياً وبكل كيانه بالحرب. لم يعد العصر الذي نعيش فيه عصر الجيوش التي قوامها محاربون بالمهنة. ولم يعد كذلك العصر عصر وجود « جبهة محاربة، وراءها مؤخرة. أصبح الفرد حكماً ومشاركاً في الصراع، في كل الصراعات سواء منها صراعات الأسلحة أو صراعات الأفكار. وأصبح لزاماً عليه أن يختار، لأن كل شيء أصبح له دوره. ان كل انسان أصبح مكتوباً عليه بصورة حقيقية وواقعية أن يكون حراً، وسط كل هذه المشكلات وجميع تلك الصراعات. وأصبحت المأساة هي الجو اليومي الذي يعيش فيه الانسان وجوده .

وبعد التحرير أعاد سارتر في ضوء هذه التجربة الجديدة التفكير في ميونخ والحرب. وذلك في سلسلة من الروايات التي أطلق عليها اسم « دروب الحرية » والتي بدأ فيها « الالغاز » على أنه مجرد لحظة من لحظات هذا الواقع التاريخي ولم يعد يمثل جوهره الرئيسي. أصبح سارتر في هذه الروايات يتساءل عن معنى الحياة الاجتماعية ومعنى التاريخ ومعنى الحياة. واتخذت الحياة الاجتماعية - بكل ما تتميز به من

¹ Sartre, Jean-Paul. L'Être et le Néant: Essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943, p558.

خصائص في هذه الروايات، صورة مكبرة. ذلك ان الحرب قد عبرت بوحشية صارخة وباهدار للشخصية الفردية عن قيمة البعد الاجتماعي في حياتنا، قيمة هذا الشيء الذي يمتد فينا، وبالرغم منا: « كنا نشعر من خلال لمسات غير مشعور بها وتغيرات بسيطة أننا قد طوقنا بنبات عشبي ضخم وخفي. الحرب. كل واحد منا يشعر بحريته، لكن لا حيلة لنا فيما نحن فيه. الحرب أماننا، وفي كل مكان. انها تسيطر على كل أفكارى ؛ على كل كلمات هتلى، وأفعال جوميز. لكن أحدا لا يشعر بأنه منوط به عمل شيء أو تجميع شيء. وبهذا الاعتبار فان الحرب تصبح ولا وجود لها الا بالنسبة الى الله. لكن الله غير موجود. أما الحرب فموجودة»

هنا ويبرز أماننا احدى السمات الرئيسية للوجودية في صورتها الأولى، ويتكشف في الوقت نفسه أحد المعوقات أمام انطلاقتها: فأنا موجود في العالم، ووجهة نظرى فيه ستكون دائما ذات طابع ذاتي. حقا ان هناك بالنسبة الى الرأى العام وبالنسبة الى العلم عالم موضوعى تحدد كيانه باعتبار أنه عالم لم يدركه أحد في أي مكان، لكن هذا العالم لا يمثل عالم التجربة الحية، ولا أستطيع من جانبي أن أضع نفسى خارج العالم لكي أظفر بصورة كلية له.

وبالرغم من ذلك، فان الحرب ليست كما قال عنها سارتر « مائة مليون من الذوات الحرة تواجه كل منها جدرانا مرتفعة ؛ وترى كل منها عقب سيجارة يحترق ووجوها مألوفة يخط كل منها طريقه بمسئوليته الخاصة» ذلك أنه من الضروري لكي أفكر في الحرب في صورتها الشاملة أن أسقط من حسابي في استخفاف أي اعتبار للموضوعية. فاذا كنا أمام مكعب ندركه وكنا كثيرين فان ملامح المكعب سيختلف ادراكها من شخص إلى آخر بحسب مكانه الذي ينظر منه الى المكعب. واذا درب حول المكعب فمن الحق أنني لن أجمع عنه الا مجموعة من الملامح التي مهما تعددت فانها لن تقدم لي المكعب نفسه أبدا. لكن القانون الذي يخضع له المكعب في تكوينه كما يقدمه لنا علماء الرياضة، سيتيح لي ليس فقط أن أقابل وأوفق بين وجهات النظر المختلفة التي جمعناها حوله بل أن التفت إلى كل نظرة من النظرات الخاصة والى أوهامنا الفردية حول المكعب. ويقودنا تحليله لحادثة تاريخية مثل اتفاقية ميونخ الى استخلاص ملاحظات شبيهة بتلك. وذلك بالرغم من أن وجهات النظر الفردية ستكون أكثر تعقيدا من وجهات النظر المتقنة حول المكعب فإنها ستتتيح لنا أن نكون فكرة عن الحدث، وأن تقدم بصدده قانونا موضوعيا مستقلا عن موقفنا الشخصى بازائه وعن مشروعاتنا الذاتية. هذه الرغبة التي نجدها عند سارتر في ابعاد فكرة الموضوعية من دراسة الظواهر التاريخية (ظنا منه بأن العلاقات الانسانية اذا خضعت الظروف مرسومة في الحياة الاجتماعية فإنها تتخذ سمة الأشياء الجامدة وتخضع لقوانين موضوعية) قد قادته الى أن يستبعد

من الجزء الثاني في رواية «دروب الحرية» شخصية من الشخصيات، هي شخصية برينيه، تلك الشخصية التي ظهرت في كل من الجزء الأول والثالث.¹ وذلك لأنه كان من المتوقع أن يؤول برينيه ميونخ تأويلاً موضوعياً. لكن لم يعد ثمة مجال للاعتقاد في صحة القول بأن الحادثة التاريخية تنقصر إلى الوحدة، سواء تلك التي تأتيها من أسفل عن طريق شعور الجماهير، أو من أعلى؛ من وجهة نظر الله. ولم يعد هناك مجال للاعتقاد في صحة القول بأن اشتعال الحرب مجرد صدام لا يخضع لأي قانون وتتصارع فيه ملايين الأقدار الفردية التي تسيطر على كل فرد منها مجموعة من الظروف التي تتحكم فيه لكنه لا يملك تفسير وحدتها أو الاهتداء إلى معناها.

فليس بصحيح فيما يتصل بفترة ميونخ كما أنه ليس بصحيح في أية فترة أخرى من فترات التاريخ أن الحدث التاريخي هو الذي يعطى للماضي معنى.

لكن بالرغم من ذلك، ليك الفكرة الرئيسية التي سيطرت على رواية «الحكم مؤجل»: «ما هو ذا ينظر إلى العشرين سنة التي انقضت من عمره.. مجموعة من الأيام حصرت بين طرفي جدار بلا أمل، فترة من الزمان وضعت أحداثها في كتالوج. لها بداية ولها نهاية، قد تذكرها الكتب المدرسية للتاريخ تحت عنوان «ما بين الحربين». عشرون عاماً بين 1918 - 1938: عشرون عاماً فقط!! ياله من مستقبل واهم. ذلك الذي كان يتطلع إليه. كل ما عشناه منذ عشرين عاماً عشناه واهمين.. أما الآن، فما هي ذى الحرب، حياتي قد انتهت؛ وحياتي كانت هكذا؛ لكن على أن أبدأ الطريق من جديد»

وعندما يوضح لنا سارتر أن ماضينا قد تجمد، واستحال إلى شيء لا حركة فيه، وأنه لا سبيل أم إصلاحه كما لو كان شيئاً قد حرم علينا لمسّه؛ فبوسعنا أن نتنبه في هذا كله دون تردد. وعندما يقول لنا أن التاريخ يظل «معلقاً» حتى اللحظة التي يقع فيها الحدث وأن الكلمة الأخيرة لهذا التاريخ ظلت دائماً أمراً غير مقطوع به فإننا لا نفكر مطلقاً في معارضته. لكنه يخطو خطوة أبعد من هذا. فانطلاقاً من الملاحظة التي يقول فيها أنه لا ضرورة في التاريخ انتقل إلى الفكرة التي تقول بأن عدم الضرورة التي تسم فترة معينة من التاريخ من شأنها أن تخلع على الماضي معنى، كما لو كان التاريخ بدون هذه الفترة مجرداً من أي معنى وكما لو كانت حياتي نفسها لا معنى لها أيضاً.. وهذا أمر تسلم به حقاً بالنسبة إلى شخصية كشخصية «ماتيو» لأنه طوال بحثه عن معنى مجرد وفارغ للحرية أخذ يطفو على القشرة الخارجية للتاريخ كما لو كان قطعة من الخشب داخل دوامة مائية. لكن إذا كان صحيحاً ما يقوله سارتر من أن هناك ملايين الناس قد أخطأوا خطأً غيبياً في تفسير معنى التاريخ في الفترة الواقعية بين 1918، 1938 «فإن هناك

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 88.

أيضا أناسا قد عاشوا وصارعوا ولم ينتظروا من الحادثة التاريخية أن تقدم لماضيهم معنى فسواء وقعت اتفاقية ميونخ التي تم فيها التسليم بكل شيء أم لم توقع.

فان هؤلاء الناس كانوا وسيظلون أولئك الذين صارعوا من أجل عدم التسليم. لكن سارتر أسقط هؤلاء من حسابه في روايته، بحيث أن الشعب الفرنسي بدا كما لو كان كتلة من البشر فقدت شكلها وفعاليتها. والأمر شبيه بهذا في رواية «من الحلم». فان معركة الحرية التي اشتعلت حينذاك في الحرب الأسبانية لم يثرها سارتر في الصفحات الأولى الا على لسان تخطبات شخصية سكير متنور ومن الواضح ن طريق الحرية في هذه الرواية لم يكن يمثل هذا الطريق في نظر سارتر. على العكس من ذلك فان سارتر قد جعل صاحب هذه الشخصية يحذو حذو ماتيو في كل الخطوات التي قام بها، وبكل ما صادفه من عقبات باحثا عن النقود اللازمة لاجهاض رفيقته من حملها.¹

وعندما أدرك فيليب»، الذي لم يستطع أن يجد وحدة شخصيته في سبتمبر 1938 - أنه أصبح أسيرا، فان الضابط أخذ يضحك أمامه مل شذقيه. قال له " فيليب " في حزم: لست الا هارب من الجندية فأجابه الضابط: هارب !! ان هتلر ودلاديه يوقعان اتفاقيتهما غدا، أيها الصديق المسكين. ولن يكون بعد اليوم حرب. ولم تكن أنت في يوم ما هاربا من الجندية، هذا الحدث لا يمكن أن يحدث الا بالنسبة الى شخص يقوم بفعل مجرد، بفعل قصد من ورائه أن يحقق التوافق مع نفسه بأن ينكر نفسه أو ينشد نجاة روحه لكنه لا يهدف الى تغيير موقف ولا يسعى إلى أن يلعب دورا له وزنه في صراع قوى متضاربة. في هذه الحالة، من الممكن أن يخلع الحدث على هذا الفعل جوا غير متوقع، أو من الممكن أن يجعل من صاحبه بطلا أو مجرما أو يتركه كما هو، مجرد ورقة ميتة. لكن الفعل الواقعي الذي يترك بصماته على الأشياء، الفعل الذي يمثل فعلا حقيقيا فانه لا النصر ولا الهزيمة يمكن أن تضيف اليه معناه، لأن معناه يحمله الفعل في نفسه. وهذا أمر لم يحدث أبدا لأبطال «دروب الحرية». فعندما يفرغ «ماتيو» طلقات بندقيته في الجنود الألمان في ضرب من النشوة فانه لا يبحث من وراء هذا العمل عن تأثيره بقدر ما يبحث فيه عن نشوته هو أثناء تأديته له. فعمله ليس حادثة اجتماعية بل حادثة ميتافيزيقية وشخصية: رغبته في أن يترك أثره على الأشياء. أن عمله هذا ليس له من الدلالة التاريخية أكثر من جنون اروسترات²

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 89.

* اروسترات Herostratus هيروستراتوس: مواطن أفسوسي (اليونان) أحرق معبد أرتميس في أفسس رغبة في الخلود والشهرة، وأصبح اسمه مثالا للطموح المدمر من أجل الشهرة.

وسارتر نفسه كان من رجال المقاومة، ولم تكن هزيمة هتلر هي التي جعلت لماضيه معنى. فذا كان قد قدر لهتلر أن يسيطر على أوروبا عشر سنوات أخرى بعد هزيمته، اذا فرضنا أنه ظل السيد الأمر فان المعنى الذي كان سيكتسبه الماضي في حياة سارتر لم يكن سيكون مصدره هذا الحدث، ولم يكن سيكون مصدره حساب دقيق أو غير دقيق لامكانية النصر ؛ بل كان سيكون نابعا من كفاحه في سبيل وضع نهاية لهذه السيطرة. واذا ما استطعنا استخلاص ما تضمنه هذا الفعل فان فكر سارتر في هذا الموضع كان سيتجاوز التصور الذي بدأ منه.

كتب سارتر يقول: « ان الحرب والهزيمة قد حطما اليقين الهادي الذي جعل الانسان يتصور أن العالم قد صنع من أجله ». ولا شك ان هذه التجربة عميقة، لكن الحرب بالنسبة الى ملايين الناس تمثل حياة يومية، لم تكن تمثل بالنسبة اليهم تجربة فريدة بل تجربة يومية.¹

وعندما كتب سارتر يقدم العدد الأول من مجلته « العصور الحديثة » قال: « عندما وضعت المحرب أوزارها تركت الانسان عاريا بلا أحلام تركته أمام قواه هو، بعد أن فهم أخيرا أنه ليس له الا أن يعتمد على نفسه. وقد كان بهذا يحدد ظروف نشأة الحرية كما يتصورها. وكان تعبيره عن هذه الحرية أكثر وضوحا عندما بين لنا طوال « دروب الحرية، ان كلا منا ضالع رغم أنفه في كل الأحداث التي تقع في العالم من حوله .

لكن سارتر في هذا كله لم يستكشف الا عقبات الحرية، لا الطرق المؤدية اليها. انه قد أوضح لنا فقط ما لا يدخل في تكوين الحرية. وتستطيع من هذه الرواية أن نصنف شخصياته الرئيسية في ثلاثة مستويات مختلفة .

1 - القذرون: ويمتل «جاك»، ذلك البرجوازي القانع، الذي يتصور أن ثمة نظاما وأن هناك حقيقة وقيما، وأنه ليس هناك مشكلة. كل شيء عنده قد وجد حلا، ولا شيء بحاجة الى اعادة النظر. وهو لا يعرف الغثيان ولا الحصر النفسي .

2 - الانسان الذي يخدع نفسه: ويمثله «برنيه»، الشيوعي. فهو قد مر بتجربة الغثيان، واستشعر الحصر النفسي. لكنه تخلص منما عندما شرع في الايمان بوجود حقائق مستقلة نابعة من الذات، ولها من الوجود الثابت ما للأشياء. انه قد خذ نفسه مأخذ الجد، وخوفا من نتائج حريته الشخصية فانه ترك نفسه نهبا للعالم الموضوعي. فهو يعتقد أن رسالته محفورة في الأشياء. ولهذا فانه ألغى حريته .

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 90.

3- وأخيرا «ماتيو»، الرجل الذي هرب من كل موقف لأنه كان يفتقد حريته: « حريتي انها ليست الا أسطورة. ولا قوام لحياتي الا بما عليها من تحتها في دقة آلية. وأنا لست الا عدما، أنا لست الا هذا الحلم المتغطرس الحزين الذي أقنع فيه نفسى بأني لست شيئا أو بأني لا أمثل دائما الا شيئا آخر غير ما أنا عليه »

لكننا لم نصل بعد مع هذا كله الى الحرية الحقيقية. وقد أعلن سارتر عن الجزء الأخير في سلسلة: «دروب الحرية» وقال انه سيجعل له عنوانا « الفرصة الأخيرة ». لكن هذا الجزء لم يكتبه سارتر حتى الآن.

وعلينا أن نبحث عن السبب في هذا من تطور فكر سارتر الخاص. فسارتر في وصفه لشخصيات رواياته كان دائم الحوار معها، وكان يحاول بهذا أن يفهمها وينتصر عليها وينتزعها من ذواتها. ونريد نحن أن تكون خطتنا معه هي نفس خطته هو مع شخصياته:

فقد حرص في هذه المرحلة من تفكيره أن يجعل الانسان على وعى جاد بمسئوليته المطلقة، وذلك بأن بين لنا ان أساس الوجود قائم في الحرية. والفرد عنده لا يمثل أحد عناصر الكل أو احدى حلقات السلسلة، وحياته لا تمثل هي الأخرى تطورا يسير وفق قانون ما. الحياة الانسانية لا تتطور عنده ولا تزدهر كما تتطور حياة النبات الذي يوجد مستقبله كله مر سوما في البذرة، لأن الانسان هو صانع وخالق مستقبله. وهذه اليقظة نحو المسؤولية تمثل مرحلة ضرورية. لكنها لا تكفى التوكيد الحرية. اذ ستظل أمامنا مهمة معرفة كيف تمارس هذه الحرية. و«دروب الحرية» لم تطرق أي باب في هذا المجال. ولم ننتظر فيها أن تكون مع حنين «بوسويه» ومع ما يقول به من عناية الهية ومع مقاله في التاريخ الشامل، وذلك لأن العالم الذي يعيش فيه سارتر عالم بلا أساس من المعقولية. كل منا قد ترك فيه وحيدا مع حريته، وكل شيء يعاد النظر فيه في كل لحظة تمر بنا.¹

لكن هذا التصور لا يمثل تجربتنا المكتملة مع التاريخ. حقا، ان التاريخ يشهد بوجود لحظات تقطعت فيها أوصال التاريخ، لكن هذه الأشلاء لا تبدو كذلك الا من حيث أنها تعرقل تقدم السلسلة الضرورية للأحداث أو من حيث أنها تدفعها الى مواصلة السير. فالامكانية نفسها التي تبدو في مجرى التاريخ لا تفسر الا من خلال تلك الحتمية. وعدم قدرتنا على عزل هذه اللحظات شبيهة تماما بعدم قدرتنا على أن نفصل قطبي مغناطيس عن طريق قسمته الى نصفين. فتصور سارتر للحرية لم يكن الا تصورا منعزلا. »

¹ روجيه جاردوي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 91.

فالنحن لا تمثل مجرد اتفاق يعقد بيني وبين مجموعة من الذوات الأخرى ¹ والمجتمع لا يمثل فقط «الآخر». والتاريخ ليس مجرد علاقات متداخلة بين الذوات. ان المجتمع والتاريخ طالما لم ندركما في طبيعتهما الخاصة، باعتبار أن كلا منهما يمثل طبيعة تقابل الفرد وتصطدم به، وباعتبار أن لكل منهما «موضوعية» بالمعنى الذي قدمه ماركس لهذه الكلمة في تحليله لفكرة الاغتراب، فلن يكون أمامنا الا مجموعة من الحريات التي لا حصر لها، والتي لا سبيل إلى أن تتواصل، أى أنه لن يكون أمامنا الا الفوضى. وعند ملاحظتنا لغاز من الغازات، ذراته في حالة من التعادل، سنشهد هذه الحالة التي مهما تكن تقريبية ومهما تكن قيمتها نسبية ومحدودة، كما هو الحال في قانون ماريوت، الا أنها ستكون سبيلنا الوحيدة. الممكنة للسيطرة على هذا المركب الذرى الذى قد يصيبنا بالدوار.

فالأمر يتعلق هنا بهروبنا من هذا الدوار الذى يصيبنا اذا ما تركنا أمام حريتنا الفردية المنعزلة، ويتعلق بملاحقتنا للآخرين، بوسيلة أخرى تختلف عن ملاحقة كل منهم واحدا بعد الآخر. وهذه المشكلة: مشكلة الحرية ومشكلة الآخرين ستكون بمثابة الخميرة التي ستؤدى الى جميع التطورات المقبلة التي شهدتها فكر سارتر.

ان تجربة الغنيان قد أوضحت لنا كيف أن الأشياء والعالم من الممكن أن تفقد معناها . وكانت تجربة ميونخ والحرب كفيلتين باظهار السهولة التي يتم بها هذا. ففي اليوم الذي أعلنت فيه التعبئة كانت الأشياء قد فقدت مستقبلها الذي تطلعت اليه من قديم، ولم نكن قد قدمنا لها مستقبلا جديدا بعد: كانت الأشياء «تطفو» في الحاضر، وشعر «ماتيو» بأنه بائس، وبأنه لا وزن له، كان وجوده عاريا، كانوا قد اغتصبوا منه كل شيء. لم يكن امامى شيء أحتفظ به، حتى ولا الماضى. ومع ذلك، فقد كان هذا الماضى وهما. وأنا لست أسفا عليه. كان لسان حاله يقول: « لقد جردوني من حياتي »

لكن الحياة تستمر، والتاريخ لا يتوقف. ولم يكن «ماتيو» هو الذي سيعيش استمرار التاريخ، بل سارتر. هل يعنى هذا أن حرية «ماتيو» التي كانت بلا هيئة ستتخذ لها أخيرا شكلا محددا ؟ ليس بعد .

« لم نكن في أي وقت من الأوقات أكثر حرية مما كنا وقت الاحتلال الألماني لبلادنا. كنا قد فقدنا كل حقوقنا. كنا نلتقى دائما في كل مكان، على الجدران، وفي الصحف، وعلى شاشة السينما ؛ بهذا الوجه القذر الكالح الذى أراد غزائنا أن يعطوه لنا. وبسبب هذا كله ؛ كنا أحراراً » وذلك لأنه في كل لحظة كانت تمر بنا كان علينا من أجل أن نؤكد وجودنا أن نمارس حريتنا في الرفض، في قولنا « لا ». وكان هذا

¹ Lacroix, Jean. Marxisme, existentialisme, personnalisme: Présence de l'éternité dans le temps. Paris: PUF, 1959, p57.

الرفض وذلك النفي عند سارتر يمثلان المصدر لحريتنا. « هذه المسؤولية الكاملة في تلك العزلة الشاملة، ألم تكن تتضمن استكشافنا الحريتنا ؟ »

وهكذا فإن حركة المقاومة لم تكتسب المعنى الذي لها بتمسكها بمثل أعلى له وجود موضوعي. ان الماضي ليس الا أكذوبة، والمستقبل فراغ، والحرية هي الفعل الذي يجعلنا نلقى بأنفسنا في هذا الفراغ لكي نرفض تلك الاكذوبة، انها اذن ليست قائمة على الوجود بل على العدم .

تلك اذن كانت المرحلة الأولى في تفكير سارتر ؛ وما قدمه من دليل عليها في أعماله الأدبية. وعلينا الآن أن نتجه لدراسة تطوره الفلسفي وبلورته. وبعد هذا ؛ عن طريق اتخاذنا لطريق عكسي نحاول فيه أن. نتتبع الايقاع الحقيقي لمؤلفات سارتر ؛ سنعود من جديد الى الحياة الواقعية. من التجربة الحية اذن التي عبر عنها في المسرح والرواية إلى علم الوجود العام ؛ ومن علم الوجود العام سنعود الى تجربة حية جديدة مع حركة ذهاب وجيئه متصلين سيقدمان لنا اثراء مستمرا لفكر سارتر .

وفلسفة سارتر تدور حول مشكلتين رئيسيتين اثنتين تصطدم بهما في كل لحظة تجربته وفكره ؛ وهما: مشكلة الحرية ومشكلة «الآخر» أو الآخرين. لكن هل هاتان المشكلتان تمثلان عقبتين في فلسفته ؟ أم تمثلان همزة قادته الى حقيقة أكثر شمولاً تتيح له فهم «الانسان الشامل» وحل مشاكل الحياة ؟

اذا حكمنا على سارتر من أقواله في محاضراته الجماهيرية: «الوجودية فلسفة انسانية» فربما يتراءى لنا أنه وصل اليها. فهو يقول: عندما نريد الحرية نكتشف أنها تعتمد اعتمادا تاما على حرية الآخرين، ونكتشف أن حرية الآخرين تعتمد على حريتنا فطالما هناك التزام، أجد نفسي مضطرا في اللحظة التي أريد فيها حريتي أن أريد في الوقت ذاته حرية الآخرين، واكتشف أنني لا أستطيع أن أستهدف حريتي الا اذا استهدفت أيضا حرية الآخرين»

كتب سارتر في الوجود والعدم، يقول: « احترام حرية الآخرين » كلمة جوفاء: حتى لو كان بوسعنا « الشروع » في احترام هذه الحرية، فان كل موقف نتخذه تجاه الآخر سيكون اغتصابا لتلك الحرية التي كنا ندعى أننا نحترمها ». ويضيف بعد هذا: «اذا تسامحنا في الاعتراف بحرية الآخرين فان هذا لن يعنى أكثر من أننا سنجعل من الآخر شخصا قذف به قهرا في عالم يتسامح في وجوده وهذا يعنى أننا سننزع من يديه امكانياته الحرة ومقاومته الشجاعة في المثابرة وتوكيد الذات وهو ما كان مقدر له أن يمنح الفرصة للممارسته في عالم قام على عدم التسامح »

فباسم أى مبدأ من المبادئ المستخلصة من نظريات سارتر الأولى تسنى له أن يقول: « اننا لا نختار الا الخير دائما، وليس هناك شيء يكون خيرا لنا الا اذا كان خيرا للناس كلهم » ؟ وهو الذي كان

قد أنكر وجود القيم والمعايير في وجودها المطلق لأن وجودها لا يكون من وحى اختياري الشخصي. وسارتر كان قد استبعد من ناحية المبدأ أى التجاء الى الأخلاق الكانطية فقال: « هل يجوز لى أن أسلك بحسب مبادئ الأخلاق الكانطية واتخذ من حرية الآخر الغاية غير المشروطة لكل أفعالي ؟ »¹.

كيف تم في « الوجود والعدم » اللقاء مع الآخر ؟

لقد أثبت سارتر أولاً أنه يتعذر علينا أن نخرج من الانعزالية أو الانفرادية اذا اتجهنا الى اثبات وجود الآخر، ابتداء من معرفة جسده كما لو كان موضوعاً ما. فوجود الآخر ليس وجوداً حدسياً، وليس تصوراً قانونياً، وليس تصوراً تنظيمياً .

والفكرة الرئيسية عند سارتر « أن علاقتي بالآخر هي أولاً وجوهياً علاقة وجود، وليست علاقة معرفة بمعرفة. وذلك اذا كان علينا أن نسعى الى دحض الانعزالية » .

الآخر عند سارتر هو « الأنا » الذي ليس « أنا ». فعلاقتي بالآخر في صورتها الأولية علاقة قائمة على النفي، لكن النفي هنا ليس نفياً خارجياً لا يمس الوجود الذي يكون نفياً له، انه نفى باطني: « أي انه نفى يضع التمييز الاصيل بين الآخر وبينى طالما يحدد وجودي عن طريق الآخر ويحدد الآخر بواسطتي » فعن طريق وجود الآخر أو اختفائه « يتأثر وجودي » .

ان نظرة الآخر تغير من حياتي تغييراً جذرياً، وذلك بمعنيين: فهي تجرد وجودي وتحيلني الى شيء من الأشياء: « ظهور الآخر أمامي من شأنه أن يجعل من الوجود لذاته وجوداً في ذاته وسط العالم، كما لو كان قد استحال الى شيء من الأشياء. وهذا التثبيت لوجودي بواسطة نظرة الآخر هو المعنى العميق الذي تنطوي عليه أسطورة ميدوس »² .

فأنا بالنسبة الى نفسي حرية وقدرة لا محدودة على استئناف العمل والتحول، لكن بالنسبة الى الآخر لست الا شخصاً محدداً ذا خصائص محددة، مجموعة من الفضائل أو الرذائل، وباختصار، لست بالنسبة اليه الا قدر مغلق له امكانيات محدودة ومتجمدة، وتنهار حريتي تحت وقع نظرات الآخر كما ينهار العبد أمام سيده لكن الآخر يمثل في الوقت نفسه « الوسط الضروري الذي تتكشف نفسي أمام نفسي من خلاله » فنظرة الآخر تكشف لي عما كنته في الماضي: « انني بحاجة الى الغير لأدرك ادراكاً تاماً كل ما لوجودي من بناءات »، « يا للحصر النفسي الذي يسيطر على عندما اكتشف فجأة أن النظرة تمثل وسطاً مشتركاً لا أستطيع أن أهرب منه ... ان من ينظر الى يساهم في ايجادي، وأنا لست إلا ما يراني عليه الآخر ». والحق انني أصل الى معرفة نفسي على نحو ما أرى نفسي في عين الآخر، ويكون هذا التحول

¹ Sartre, Jean-Paul. L'Être et le Néant ; ibid; p 479.

² Sartre, Jean-Paul. L'Être et le Néant ; ibid; p502.

من العمق بحيث ينتهي بى الأمر بطريقة أو أخرى الى ما يجعلني أشبه ما ينتظره الناس منى. وقد لاحظ مونتي أن الحذر الذي يطبع سلوكنا من شأنه أن يشجع الآخرين على ممارسة نزعاتهم الشريرة ضدى. وكان الجزء الأكبر من الطريقة التربوية التي قال بها « ماكارنكو » مؤسسا على القدرة الخلاقة التي تجعل الانسان يشع الثقة في الآخرين. لكن هذا التحليل الدقيق الذي قدمه سارتر لا يمكن أن ينسبنا الصفة المحدودة جدا لأنطولوجيا: « وجود الآخر » عنده أولا، النموذج الذي قدمه سارتر للعلاقات الاجتماعية دون أن يكون على وعى تام بما قدمه دون شك، هو نموذج مجتمع له ظروفه التاريخية المحددة: المجتمع الذى تسيطر عليه الروح الفردية الشائعة في الحضارة البرجوازية، بكل ما ينطوى عليه من فوضى شرعية الغاب، والمنافسة التي تجرى من الجميع، هذا المجتمع بكل علاقاته الاجتماعية التي تجعل

من الانسان موضوعا أو شيئا من الأشياء نظرا لعلاقات التسلط والعبودية التي تتحكم فيه، ووصف سارتر للعلاقات الانسانية له دلالاته. على سبيل المثال، لنلقط بعض النصوص حيثما اتفق: « الصراع هو المعنى الاصيل لوجودى بالنسبة الى الآخر »¹ أيضا: « جهنم هي الآخرون والجلاد هو كل منا بالنسبة الى الآخرين » والعلاقة النموذجية التي نقلها سارتر من موضعها وجردها تجريدا هي علاقة السيد والعبد. فالآخر يظل مرتبطا بالأشياء الخارجية بوجه عام، وهو يتجلى أمامى ويتجلى أمام نفسه باعتبار أنه غير ذي أهمية، وباعتبار أنه « العبد » وأنا « السيد » « في اللحظة التي أوجد فيها أنشئ حدا واقعا أمام حريه الآخر »، « فكل منا لا يبدو أنه لذاته تماما الا بالقدر الذي يتعارض وجوده مع وجود الآخر » « مهما تكن أفعالنا ... فاننا نقوم بها في عالم نجد الآخر أمامنا فيه ويشعر كل منا بأنه غير مرغوب فى وجوده من هذا الآخر » وقد جعل سارتر من الواقع التاريخي للمجتمع الفردي الذي نعيش فيه واقعا أنطولوجيا.

ففي الفصل الذي عقده حول العلاقات الواقعية مع الآخر، يدرس سارتر - دراسة مستفيضة - الحب والمازوشية والسادية ثم يخصص صفحات قليلة لعلاقة « نحن » . ودراسته للنحن قد اتجهت الى حصر العلاقات الواقعية الاجتماعية شيئا، فشيئا، الى علاقات شبيهة بالسابقة: أى الى علاقات بين ذوات متفردة: « ان » نحن، يضم كثرة من الذوات الفردية « ، لا يشعر بالنحن الا وعى فردى خاص » . ان شعوري بالنحن باعتبارها موضوعا، يفترض شعوري بوجود الآخر الذي يعد الشعور بالنحن مجرد حالة أكثر تعقيدا له. « أما تجربة «النحن» باعتبارها ذاتا فهي تعتمد اعتمادا وثيقا على الأشكال المختلفة التي يتخذها وجودى بالنسبة للآخر وليست الا اثراء تجريبييا لبعض هذه الأشكال »²

¹ Sartre, Jean-Paul. L'Être et le Néant ; ibid; p431.

² Sartre, Jean-Paul. L'Être et le Néant ; ibid; p500.

الأبعاد الأخلاقية في تطور فكر سارتر:

شرح سارتر في معالجة هذه المسألة في كتابه: " الوجود والعدم " لكنه اصطدم في كل مرة اقتررب فيها منها بالحياة السياسية فهذه المسألة تمثل المحور لتطور فكر سارتر. وسنتبع الآن هذا التطور من خلال التحليل الذي فقام به سارتر لاحدى الأفكار فقط، وهي فكرة الطبقة الاجتماعية في كتابه الوجود والعدم وفي كتاباته اللاحقة.

فالوجود والعدم يحتوي على بعض العناصر التي تسمح ببء تحليل لفكرة الطبقة الاجتماعية. فتحليل فكرة الأدوات عند سارتر أكثر عمقا مما هو عند هيدجر، فالعالم زاهر بالدلالات: ومعظم الأشياء التي تحيط بنا " أدوات " لأن لها وظيفة محددة، وتحمل نداء موجهها الى أفعالي، وهذا العالم انساني، كما لاحظ ذلك ماركس في مخطوطات عام 1844م ومن خلال هذا العالم نجد أنفسنا على اتصال بالآخرين، بهؤلاء الذين صنعوا هذه الأشياء وسطروا فيها أهداف الانسان. « لا جدال في ان اكتشافنا للشيء - الأداة التي يحيلنا فورا الى عدد متكرر من الوجود لذاته ». فهذه المجموعة من الأدوات التي تكون جوهر العالم الذي أعيش فيه تحمل بصمات الناس الذين صنعوها ووجهوا من البداية نشاطي ووجودي، وهذا ما يسميه سارتر بـ: « ضرب من التأزر الانطولوجي من أجل استغلال هذا العالم ». فالطرق والأدوات والظروف الاجتماعية والنظم القائمة كلها ترسم في الهواء ملامح انشطتي الممكنة.

فهذا العالم له بناء وله معنى يأتيانه من المجتمع ومن التاريخ. وابتداء من هذه الحقيقة سيكون بوسعنا أن نحدد له وقائع ثابتة لا ترتد في حقيقتها الى أي وجود لذاته ولا ترتد الى وجود الغير الذي يكتشفه الكوجيتو كما استكشف ديكارت الله من خلال البرهان الوجودي .

لكن سارتر أوقف بسرعة هذا التحليل، وتصوره الذاتي في جوهره - للمكن وللزمان هو الذي سد الطريق دون المضي في هذا التحليل.¹

فمجموعة الأدوات تمثل تماما الوجود المتضاياف لامكانياتي. وهذا العالم المتضاياف الى المكانيات التي أكونها لا يمكن اذن الا أن يرشدني الى انشطتي الممكنة، ولكن هذا المركز الذي يرجع اليه ليس له وجود ثابت فرغ منه. اذ أن وجوده يظل معتمدا على، في كلمة أخيرة فان دلالة هذا العالم ليست قائمة فيه بل في أنا، انه يتوقف على مشروعني، وعلى هذا النحو جعل سارتر من المستحيل على الانسان أن يدرك التاريخ إدراكا صحيحا، وذلك لأنه تركه تحت رحمة الهوى وعدم معقولية الاختيار .

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 132.

وعندما أثار سارتر تحول كلوفيس (إلى الكاثوليكية) كتب يقول: « حقا ان الدافع الى التحول يكون دافعا موضوعيا، متمثلا في الأشياء التي تبدو أمامي في وضعها المواجه لي، وعلى النحو الذي تظهر به امام الوعي ... لكن هذا الوضع للأشياء لا يمكن أن يتكشف الا أمام وجود لذاته، مادام الوجود لذاته هو الوجود الذي يكون على طريقة ثمة عالم ». ان الظروف الموضوعية المتمثلة في ثورة الكنيسة الكاثوليكية وتصميمها على محاربة البدعة التي نشرها أريوس¹

لم تظهر أمام كلوفيس باعتبارها باعثا على التحول الا من خلال مشروعه في غزو أرض " الغال " Gaulois*، ويختتم سارتر كلامه بقوله: « وفي كلمة واحدة نقول ان العالم لا يقدم نصائح الا عندما نسأله، ونحن لا يمكننا أن نسأله الا لتحقيق هدف محدد لنا، فالباعث أبعد ما يكون عن أن يحدد طريق الفعل، لأنه لا يظهر لنا الا بواسطة مشروع الفعل ومن خلاله » وسواء بعد هذا قام بتحليل مسألة تحول كلوفيس رجل الدين أم النفس فان عليهما أن يحلانا من هذه الزاوية. أما بالنسبة الى المؤرخ فان المهمة ستختلف، وذلك لأنه لما كانت الظروف التاريخية قائمة فإن توحيد أرض " الغال " أصبح في هذه المرحلة يمثل أمرا محتوما، ولما كانت الكنيسة وحدها هي القادرة على تحقيق هذه الوحدة فانها كانت ستتحقق حتى لو كان كلوفيس قد رفض أن يتحول.

فقد حاول " آفيتوس " رئيس أساقفة بوجندي وكان في الوقت نفسه المستشار الأول للملك " جوندبو"، حاول أن يقود جوندبو الى التحول، وبمجرد أن قبل كلوفيس بتحوله أن يكن رأس الرمح الذي تتحقق به ما كانت تسعى اليه الكنيسة من وحدة اصبح جميع أساقفة " الغال " أعوانا له، وكتب اليه آفيتوس يقول: «ان رضوخك للإيمان انتصار لنا »، فالكنيسة هنا - كما نرى - كانت ستستعين بالملك جوندبو أو بالآريك أو بأي ملك آخر، وكانت ستتقدم له بمعونتها الوسائل التي تحقق هذه الوحدة الضرورية، ومعنى هذا أن المسار العالم للتاريخ لا يتوقف على تلك الحادثة الشخصية الفردية، وهي هنا حادثة تحول كلوفيس الى الكاثوليكية.²

* أرض الغال Gaulois هي التسمية التي أطلقها الرومان على الإقليم الذي يضم فرنسا الحالية وبلجيكا وأجزاء من سويسرا وشمال إيطاليا وهولندا، وسكنها الغاليون وهم شعب كلتي اشتهر بالشجاعة والتنظيم القبلي. وبعد أن خضعت الغال للحكم الروماني في القرن الأول قبل الميلاد إثر حملات يوليوس قيصر، أصبحت لاحقا الأساس لقيام فرنسا، حيث جاء كلوفيس الأول، الملك الفرنكي، فوحد معظم قبائلها بعد سقوط روما وجعلها نواة نشأة الدولة الفرنسية.

* كلوفيس الأول (465 - 511 م) أصبح اول ملك لفرنسا عام 481 م بعد تويده جميع ارض الغال وبعد وفاته قسمت المملكة الى أربعة اقسام بين أولاده الأربعة .

¹ أنكر أريوس الوحدة بين الأقاليم الثلاثة، ومن ثم أنكر ألوهية السيد المسيح، وقد أدين في مجمع نيسيه عام 325 م وفي مجمع القسطنطينية عام 381.

² روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 134.

لكن سارتر يضيف الى كلامه السابق قوله، عندما أخذ يحلل الفعل التاريخي: « لكن هذا لا يعني أن الفعل التاريخي من الممكن ان يتخذ أي صورة، ولا يعني كذلك أنه خاضع للتنبؤ ». فهو لا يقبل أن يكون قيامنا بأفعالنا من قبيل « عمل أي شيء »، وبعد هذا التخطيط الذي يشبه كثيرا عملية توفيق تلفيقية، يؤكد سارتر أكثر من هذا أن « دلالة الماضي الاجتماعي تظل دائما جاثمة مع إيقاف التنفيذ، وكما هو الحال في المجتمعات فان الانسان له ماضي شاق يجثم عليه مع إيقاف التنفيذ ».

وسارتر يعتقد انه ليس بوسعنا أن نقطع فيما اذا كان الاستيلاء على سجن الباستيل مجرد " مظاهر بلا نتائج " أو كان أول مظاهر شعبية سترتب عليها تغيير وجه تاريخنا، وذلك لأن المؤرخ هو نفسه كائن تاريخي وهو يفسر التاريخ على ضوء مشروعاته هو. وهذا التصور يقودنا الى الغاء امكان وجود تاريخ وهو نتيجة لتصوير الزمان الذي غرضه سارتر في كتابه " الوجود والعدم ": « ليست الزمانية زمانا شاملا يضم في داخله كل الكائنات ، وعلى الأخص الحقائق البشرية، وليست الزمانية كذلك قانونا من قوانين التطور تفرض على الكائن من خارجه، بل انها لا تمثل الكائن نفسه، وانما البناء التحتي له الذي يكون جوهر حركة إعدامه لنفسه، أي شكل الوجود الملائم للوجود لذاته ». وفي عبارة أخرى: « لا وجود للزمان الا بالقياس الى وعي. والأنا هو المحرك للزمان: فالماضي هو الأنا المتجمد خلف الأنا، وهو آثاري التي لا سبيل الى محوها، والمستقبل هو مستودع امكانياتي، أما الحاضر فهو الوجود لذاته ».

وفي تصور كهذا لا يمكن أن يكون التاريخ معنى الا المعنى الذي امنحه له، ولم يعد من الممكن ان يكون الزمان خاضعا لايقاع معين مثل مراحل التقدم التكنولوجي او تعاقب الطبقات الاجتماعية المتحركة، أو من باب أولى فصول التغيرات الجيولوجية، أو تطور الأنواع الحيوانية، لم يعد الامر يتعلق بهذا الزمان المتحرك، ولم يعد يحملني ويحدد موضعي ومكاني، بل أصبحت أنا الذي أدفعه الى التحرك ¹.

وقد أبرز سارتر قدرة الانسان على التحكم في الماضي، ومقدرته اما على تحمل مسؤولية تاريخه الخاص أو انطوائه عليه واجتراره له. ومن الحق أن نقول ان الاهتمام باسقاط الأحداث العريضة أو جعلها تخضع للقانون التاريخي العام ينبغي أن لا يقودنا الى الغاء مصدره المبادرة والابداع في الانسان أو قتلها فيه، لكن عندما نصل الى حد المبالغة في الاهتمام بلحظة ذاتية من لحظات الحرية على حساب الأبعاد

² روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 135.

الأخرى للإنسان - على نحو مافعل ساسر - فاننا نصل بهذا الى جعل معقولية التاريخ غير مفهومة (لا معقولة) .

ثم مضى سارتر بعد هذا في تحديد أبرز المواقف التي تحقق لنا تجربة النحن وتجربة التضامن مع الآخرين، وقد وصل في هذا الى اختيار مثال طيب: وهو وجود عمل مشترك يكون امامنا فيه موضوع مادي علينا أن نقوم بانشائه، في هذه الحالة « نبدو كما لو كنا نمثل استعدادا آليا وتكنولوجيا من الوسائل، كل وسيلة منها مخصص لها مكان محدد تسيطر عليه غاية محددة »، لكن يظل هذا الوصف ناقصا ومجردا، لأن سارتر سرعان ما عمم هذا الموقف المحدد على كل موقف شبيه يظهر فيه " عنصر دخيل " وهذا الموقف الرئيسي حدده هيدجر في نص تنبأه سارتر، وهو موقف " الفريق " أو موقف «الشعور بالوحدة في قلب الجماعة»، أو موقف « الوجود الذي يحتوي في وجوده على وجود الآخر » .

ويبدو أن سارتر لم يمر ابدا بتلك التجربة الرئيسية التي يشعر فيها " الآخرون " بأنهم مترابطون في العمل والألم والمخاطرة والصراع مثل تلك التجربة التي أبرزها الرسام " جيريكو " من واقع " الأسبوع المقدس لأراجون، والتي صور فيها المتأمرين في ليلة من ليالي الصوم وهم جلوس في بقعة مكشوفة في غابة من غابات إقليم بيكارد: لأول مرة يشعر فيها "تيودور " بأنه أمام شيء آخر غير نفسه .. لأول مرة يرى فيها " تيودور الآخرين ». ان العلاقات بينه وبين الرجال الآخرين كانت لو كانت قد تغيرت تغيرا جذريا، ولم يعد بوسعه الآن ان يعيش بينهم بطريقته المألوفة، لأنه بات من واجبه ان يعمل حسابا لهم ».

فسارتر قد افتقد هذه التجربة وهي وحدها القادرة على ان تقدم له موضوعا للتأمل حول " التأزر الأنطولوجي "، ومن اجل هذا وجد مشقة كبيرة في تحديد الطبقة الاجتماعية وعلاقته بها.

حقا لقد شرع في " الوجود والعدم " في معالجة هذا التحليل فهو يقر عن طيب خاطر أن الوعي بوجود طبقة يحمل في طياته الاعتراف بوجود " نحن " خاصة تبدو امامي ضمن موقف جماعي خاضع لجهاز من العلاقات أكثر دقة مما هو مألوف .

ولكن الطبقة المغلوبة على امرها لا تهتدي الى وحدتها - في رأيه - الا من خلال " نظرة شخص دخيل " فليس صعوبة العمل وانخفاض مستوى المعيشة أو الآلام التي يعانيها أفراد هذه الطبقة ليس هذا كله هو الذي يكون الشعور الجماعي بالخضوع داخل هذه الطبقة، على العكس من ذلك تماما يبدو " السيد " و " الشريف الاقطاعي " و " البرجوازي " أو الراسمالي يبدو هؤلاء جميعا ليس فقط باعتبار أنهم رجال يمثلون قوى يصرون منها اوامرهم، بل يبدوون بالإضافة الى هذا او قبل هذا على أنهم " دخلاء " أي على أنهم أشخاص يوجدون خارج الجماعة المغلوبة على أمرها، وعلى أساس أن هذه الجماعة لا وجود لها الا من

اجلهم، فمن اجل هؤلاء اذن ومن خلال حريتهم سيكون للطبقة المغلوبة على أمرها وجود. فهم الذين يسهمون في ميلاد هذه الطبقة بنظراتهم التي يصبونها اليها .

لم يعد تعريف الطبقة الاجتماعية اذن خاضعا للتاريخ، لم يعد الامر أمر علاقات خاصة يولدها نظام اجتماعي خاص، بل أصبح أمر علاقات تجري خارج الزمان بين الرجل القوي الذي يصدر الأوامر والشخص الذي يكون خاضعا له، وهذا التعريف ينطبق على العلاقات التي تحدد السيد بالعبد، الاقطاعي بالأجير، الرأسمالي بعضو البروليتاريا، نحن هنا اذن في صميم الميتافيزيقا.

اهتم سارتر بأن يظهر أن الانسان لا يمكن أن يتضائل فيصبح مجرد " موضوع " وبالتالي اصبح من المتعذر على أي وضع قائم سواء كان جهازا سياسيا او اقتصاديا من أجهزة المجتمع أو كان حالة سيكولوجية ثابتة ... الخ، أن يبعث هو نفسه أي فعل الى الوجود، وذلك لأن الفعل هو مشروع للوجود ذاته نحو مالم يوجد بعد. وفي هذا يتلاقى مع تحليلات لينين الذي بين لنا في « ما الذي يجب علينا أن نعمله ؟ » « ان الوعي الثوري لا يمكن أن يولد من مجرد الطبقة العاملة فقط ».¹

وسارتر قد أصرّ على أهمية المشروع: فالوضع لا يبدو أمام العامل أنه غير محتمل الا عندما يستطيع العامل ان يعد بينه وبين نفسه مشروع تغييره، لكن المشكلة هي:

ما هو مصدر المشروع ؟ وكيف يكون ممكنا أن يصبح هذا المشروع مشروعا لطبقة معينة ؟

لقد غير سارتر من مواقفه الأولى في اجاباته على هذه الأسئلة .

وينبها " فرانسيس جانسون " الى هذا التغيير فيقول: « لقد أعطى سارتر اذن اهتماما واضحا حتى الان في دراسته للظواهر البشرية، الى التفسير الذاتي، لكن هذا كان كرد فعل ضد هؤلاء الذين كانوا حريصين على أن يتخذوا منطلقهم من " الموضوعي " وانتهوا بأن جردوا الوعي من كل مبادرة »² لكنه لاحظ أن مؤثرات جديدة ظهرت بعد الحرب وانعكست في فلسفته وحرصا منه على ان يقدم لنا صورة كاملة للوضع الانسان انتهى نت خلال تطور الصراع بين الطبقات وحده الى ان يقدم تعريفا تاريخيا لمصيرنا البشري، ولم يكتف بالتعريف الانطولوجي .

ويظهر هذا التطور في تحليله لفكرة " الطبقة الاجتماعية " .

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 136.

² Francis Jeanson, Sartre par lui-même, Paris, Gallimard, 1955, p. 185.

فقد لخص سارتر في دراساته الذي قدمها في عددي يوليو وأكتوبر عام 1952 م من مجلة " الأزمنة الحديثة " أفكاره حول هذا الموضوع في العبارة التالية: « ان وحدة الطبقة لا يمكن أن يتقبلها الافراد قبولاً سلبياً ولا يمكن كذلك ان تصدر عنهم بصورة تلقائية » .

والشطر الأول من هذه العبارة يكرر نفس الأفكار التي قد كان عرضها سارتر في الوجود والعدم لكن سارتر يضيف هنا الى دليله الأول على ضرورة تجاوز الوضع عن طريق " المشروع " حجتين جديدتين:

- اذا اكتفينا بتعريف الطبقة الاجتماعية من الخارج باللتقات الى عوامل خارجية مفترضين ان لكل أعضاء هذه الطبقة طبيعة واحدة يحددها الدور الذي يقومون به في الإنتاج، فان هذا التوافق في الطبيعة والوظيفة من شأنه أن يصور لنا مجموع العمال على أنهم حاصل جمع أفراد يخضعون لنوع واحد من العلاقة، وسيجعل منهم هذا التصور " مجموعة متشابهة " وليس "كلا عضوا حيا " .

لكي نقادى هذا التصور للوحدة السلبية علينا ان نعرف الانتماء الى الطبقة عن طريق مشاركة واعية من وحي الإرادة « فالبروليتاري يصنع وجوده بما يقوم به من عمل في يومه: فوجوده قائم في الفعل لانه فعل، واذا امتنع عن الفعل فان وجوده سينهار ». ثم ذكرنا بالدور الذي يقوم به الوعي الذي يمثل الوعي والحرية فأضاف: « ان العامل يجعل من نفسه بروليتارياً بمقدار رفضه لحالته الحاضرة » .

- وبين لنا سارتر بعد هذا ان " وحدة العمال لا تصنع تلقائياً " فتلقائية العمال عندما يؤخذون واحدا زاحدا لا يمكن أن تؤدي الى وحدة الطبقة، وذلك لسببين: أولاً لأنه بسبب التنافس المستمر بين العمال، ذلك التنافس الذي يفرضه النظام الرأسمالي، فغن وحدة الطبقة العاملة ستكون مهددة في كل لحظة وثانياً لأنه لما كانت الأفكار السائدة تمثل - كما أوضح ذلك ماركس أفكار الطبقة المسيطرة فان ما يكون تلقائياً ليس الا الخضوع الحر للسيطرة. والتجربة تشهد بأنه عندما ينفصل عامل من العمال عن التنظيم الموحد الوعي لطبقته فانه يقع فريسة في ميدان اللهو والتسلية اللذين تقدمه له الأيديولوجية البرجوازية .

وينتهي سارتر بعد هذا البرهان المزدوج الى نتيجة قال بها ماركس ولينين وهي: ان البروليتاري لا يمكنه أن يسلك كممثل لطبقة الا عندما يصبح عضوا في حزب سياسي متمايز .

ولكن ماهو المبدأ في رأي سارتر المبدأ الموحد في وجود هذا الحزب وفي شرعيته ؟ ليس هذا المبدأ قائم في اندماج الحركة العمالية في المعرفة العلمية، كما ذهب الى ذلك ماركس ولينين ليفسرا لنا الانتقال

من الطبقة " فيذاتها " الى الطبقة " لذاتها " فسارتر بعد أن رفض الاعتراف بقيمة علم التطور التاريخي، بحيث عن هذا المبدأ الموحد في الانطولوجيا ¹.

إذا لم تكن الطبقة حاصل جمع المستغلين، وإذا لم يكن تلك الطاقة البرجسونية التي تدفعهم، فمن أين تريد ان تكون اللهم الا من ذلك العمل الذي يؤدي الناس ويتخذون من انفسهم موضعاً له؟ فوحدة البروليتاريا هي علاقاتها بالطبقات الأخرى للمجتمع، وفي كلمة واحدة ان وحدة البروليتاريا هي صراعها ... ووحدة الطبقة العاملة هي اذن علاقتها التاريخية المتجددة مع المجموعة، من حيث أن هذه العلاقة تتحقق بواسطة فعل تأليفي موحد يكون متميزاً بالضرورة عن حركة الجماهير تميز الفعل الخالص عن العاطفة. ومن هذه الناحية فإن الحزب بالنسبة الى العامل يمثل حريته، مفهومة ببساطة على أنها قدرته على تخطي الواقع .

وقد ساق هذا الموقف " جان بول سارتر " الى أن يدخل في جدل مزودج مع " كلود ليفور " من ناحية ومع " مورييس ميرلوبونتي " من ناحية ثانية .

وهذه البحوث تشهد بتطور فلسفي في فكرة: فقد اتخذ كل من البعد التاريخي والبعد الاجتماعي طابعاً خاصاً فرض نفسه عليه، ولم يعد من الممكن استخلاصها من الوجود لذاته.

ونستطيع هنا أن نقدر قيمة الخطوة التي كان قد اتخذها سارتر في " سان جينيه " عندما أعطى للنفي معنى لا وجود له في الوجود والعدم: « عندما أرفض فليس معنى هذا ان أقول لا، بل معناه انني اسعى الى تغيير موقف عن طريق العمل، ولا ينبغي الاعتقاد بأن الرجل الثوري يرفض المجتمع الرأسمالي في مجموعه: لأنه كيف يتسنى له أن يقوم بهذا وهو في داخل هذا المجتمع وجزء منه ؟ على العكس من ذلك، أن الثوري يتقبل تماماً هذا المجتمع كواقع، وذلك ليبرر فعله الثوري، كان ماركس يقول: « غيروا أوجه العالم »، وكان رامبو يقول: « غيروا أوجه الحياة ». حسناً ان هذا يتضمن أن أمر تغييرهما مرهون بقدرتنا على ذلك، ويتضمن أنه لا بد من ان نتقبل كثيراً من الأشياء لنستطيع بالتالي تغيير بعضها. فالرفض يلتقي بطبيعته الحققة فيقلب الفعل، انه يمثل اللحظة المجردة للفعل » .

وقد أوضحت سيمون دي بوفوار ان اهتمام سارتر أخذ بتزايد شيئاً فشيئاً طوال تطور عمله الفلسفي بخاصية الالتزام في الحرية، وبوجود العالم كواقع يعترض طريق الفعل، وبقيام الشعور في قلب العالم وباستمرار الزمان الحي ².

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 138.

² المصدر نفسه ، ص 139.

فالبروليتاريا ليس لها فقط حاجات تزيد اشباعها بل لها تاريخ يكون هائلا في حركتها الحالية: انها تمثل اذن واقعا تاريخيا وحركتها التلقائية لها طابع واقعي، لكنها لا تستطيع أن تقدم حلا سياسيا للمشاكل التي تصنعها .

وتوافق "سيمون دي بوفوار" عن طيب خاطر في النتائج التي وصلت اليها في مقالها على أن: « الاتفاق بين الانطولوجية والفينومينولوجيا في فلسفة سارتر يثير عدو صعوبات ». ولكن نحدد العلاقات بين سارتر والماركسية علينا أولا أن نضع هذه العلاقات في الزمان ولا نقتصر على صياغة النقائض بينهما .

ففي مقدمة آخر دراسة له، وهو كتاب "نقد العقل الديالكتيكي" أبرز سارتر أن الخلاف بينه وبين الماركسية ليس خلافا على المبدأ الذي تدين به الفلسفة المادية. كتب يقول: كانت الواحدة المادية موفقة كل التوفيق في الغائها الثنائية القائمة بين الفكر والوجود لصالح الوجود الشامل، أي لصالح الوجود الذي ندرکه في طبيعته المادية .

هنا نشعر أن سارتر قد تجاوز نهائيا تلك المرحلة التي شنّ فيها هجومه في أعقاب تحرير فرنسا ضد صورة معينة من الفلسفة المادية كانت اقرب الى مادية "دولباخ" منها الى مادية "ماركس" في تلك الفترة كان سارتر يظن ان الفلسفة الماركسية « فلسفة لها وضع معين لأنها متضامن مع فيزيقا نيوتن »، ومع نظرية التطور لدارون، ومع بيولوجيا المذهب الحيوي. لكن هذه الفيزياء وهذه النظرية في التطور وهذه البيولوجيا قد استنفذت كل اغراضها اليوم، فلماذا تصر الماركسية على ان تعيش مقفلة على نفسها، متجمدة كما لو كانت نوعا من الدوجما أو العقيدة ؟

- كان سارتر في تلك الفترة يشن هجومه ضد صورة من المادية الماركسية لا توجد الا في كتب المثالية، أي ضد المادية في صورتها الآلية، هذه الصورة للمادية تتحدد معالمها بخصائص ثلاث:
- تصورها للمادة على أنها الشيء الممتد عند ديكارت، الشيء غير المتحرك، المتطابق مع نفسه، الشيء الذي حاول الفلاسفة دون جدوى أن يصوروا لنا انه لا يستطيع خلق أو إيجاد الوعي .
 - تصورها للعلية على انها شبيهة بآلية القرن 18 وبحتمية "لابلاس"، وقد فشل الفلاسفة في اثبات أن هذه العملية متناقضة مع العلم المعاصر في اكثر اكتشافاته حسما .
 - لم يختلف موقفها عن موقف أوغست كونت، وخلصته تفسير الأعلى بالأدنى والكل بأجزائه.¹

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 140.

لكن سارتر غير تصوره للماركسية، ففي فيفري 1956 م كتب في " الأزمنة الحديثة " يقول المهمة الكبرى للمثقفين في عصره كانت محصورة في تحديد موقفهم بالنسبة للماركسية: « الماركسية بالنسبة لنا لم تكن مجرد فلسفة، انها كانت الطقس لأفكارنا والوسط الذي نتغذى منه، كانت تمثل الحركة الحقيقية لما كان يسميه هيجل بالروح الموضوعية » .

وإذا كانت الماركسية مركز الثقل بالنسبة الى كل الثقافات « فان الاشتراكية هي المرجع الرئيسي الذي نقيس به أي عمل سياسي، انها تمثل حركة الانسان في طريقه الى بناء نفسه ».

لكن كيف تم هذا التحول ؟ ان وجودية سارتر تحت تأثير التجارب التي عاشها في ظل الاحتلال والمقاومة والتحرير، ثم بتأثير الحرب الباردة، وحركات الطبقة العاملة والنضال الذي خاضته الشعوب التي عاشها في ظل الاحتلال والمقاومة، والتحرير، ثم بتأثير الحرب المستعمرة في سبيل استقلالها، كل هذا جعلتها تقيم وزنا الى حد كبير لدور التاريخ .

ومن الجائز أن للوجودية رأت أول الأمر في الحركة الثورية وحدها النموذج للفعل الحر: لأن الثورة تمثل بالنسبة الى الانسان حقه المشروع في خلق قوانينه الخاصة، في حين التسلك كان يمثل صورة من صور " الزوجة " الاجتماعية، لكن هذه الوقائع الانطولوجية قد اكتسبت عند سارتر شيئاً فشيئاً مسحة اجتماعية، فالتسلط أصبح يعني عنده التسلط التاريخي، وظهر أمامه في صورة استغلال الانسان للإنسان، ذلك الاستغلال الذي يخوض البروليتاري ضده في كل يوم معركة .

وهكذا فان سارتر قد وقف من الماركسية نفس الموقف الذي وقفه " كيركيور " من " هيجل " .

« لقد كنا مقتنعين في نفس الوقت أن المادية التاريخية تمدنا بالتفسير الوحيد الحقيقي للتاريخ، وأن الوجودية ظلت تمثل المعالجة الوحيدة الواقعية للواقع. وأنا لا أزعم أنني أنكر التناقض الذي يتضمنه هذا الموقف ... لكن كثيراً منا مازال يعيش حتى الان تحت تأثير التوتر الناشئ من هذا المطلب المزدوج .» . وهذا التوتر يعكس تماماً الذبذبة السياسية في موقف سارتر من ناحية الدلالة العميقة لفلسفته من جهة ثانية.

انه يعكس لنا ذبذبه السياسية لأن سارتر كان يكفي أن يزيد أو ينقص من اهتمامه بلفظ، حتى يتبين لنا انه يرى مرة في الصراع الطبقي أنه نظام لا ضرر من ورائه، ثم يرى منه بعد ذلك أنه نظام حق أو أنه كتب يقول من يوليو عام 1952 م « ان الرأسمالية قد قسموا العالم الى معسكرين » . ثم كتب في جانفي 1957 م يقول: « الامبريالية العالمية، أنا لا أعرف ماهي » .

وهذا التوتر يعكس الاتجاه العميق لفلسفته، وذلك عندما جعل سارتر من مهمته الرئيسية أن يمزج العنصر التاريخي بالعنصر الفردي داخل الماركسية.

والمسألة الرئيسية التي عارض سارتر فيها الماركسية هي مسألة دياكتيك الطبيعة.¹ فسارتر كان يعتقد أنه لو كان ثمة دياكتيك الطبيعة بالمعنى الذي فهمه أنجلز أي بمعنى أن هناك قانوناً عاماً تدير بمقتضاه الطبيعة والتاريخ والفكر، فسيترتب على هذا نتيجتان:

- ستنتهي إلى تفاؤل سعيد قائم على غائية هيكلية في نظام شامل للمعرفة، يتطابق مع نظام الوجود. وذلك لأن التاريخ إذا كان قد اكتمل تصوره خارج انفسنا وبدون تدخل من جانبنا فإنه لن يبق أمامنا إلا أن نتأمله، أو على الأقل لن يبق أمامنا إلا أن نعول على الاعيب التاريخ والأشياء من أجل الوصول إلى أهدافنا .

- سيصبح الإنسان في هذه الحالة مجرد جزء من الطبيعة، مجرد أداة لهذا الديالكتيك الموضوعي، ولن يكون خالقاً لأفعاله هو، سيكون الإنسان بالتالي عاجزاً عن اقتلاع نفسه من الترابط القائم بين الأشياء في الطبيعة ليخلع عليها " معنى " .

لكن سارتر يقول أن طرافة ماركس قائمة في أنه دعم ضد هيكل بطريقة لا تقبل الجدل - الفكرة التي تقول بأن التاريخ لا يتوقف مجراه وبأن الوجود غير خاضع للمعرفة، وقائمة في أنه أراد أن يحتفظ بالحركة الديالكتيكية في الوجود والمعرفة معا .

وقد بدأ ماركس بأن ذهب إلى أن الوجود المادي لا يمكن رده إلى المعرفة وإلى أن ميدان الفعل الثوري أوسع من ميدان المعرفة بماله من تأثير واقعي .

فكيف نقول في هذه الظروف، إلا إذا لجأنا في نظرية في " الانسجام الأزلي " تتضمن فكرة دينية، بأن الديالكتيك الذي يصلح للوجود هو نفسه الذي يصلح للفكر ؟

ويعتقد سارتر أن الاتباع الجالبيين لماركس قد ارتكبوا خطأ رئيسياً لأنهم نظروا إلى الفكر على أنه وجود تحمله نفس الحركة التي تحمل التاريخ بأكمله، وذلك بدلاً من أن يذهبوا مذهب أصحاب نظرية المعرفة المعاصرة الذي اهتموا - كما فعل وايتهد وباشلار - " بتحقيق العقل " و " تطور ميدان العلم " وقالوا بأن معقولية العالم سواء كانت دياكتيكية أو غير دياكتيكية تمثل العمل البناء والخلق للإنسان.

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 143.

وبالجملة فإن خطأ الماركسية قائم في استبعادها للإنسان الإنسان الفاعل الخلاق - من وصف العالم ومن الاهتمام الى قوانينه .

هؤلاء المذهبون قد سلكوا من أجل أن يصلوا الى ادراك الضرورة التي تحكم العالم إدراكا واقعيا، طريقا فريدا من الاغتراب بدافعية تفكيرهم الحي نفسه باعتباره موضوعا من موضوعات الوعي الشامل¹. وسبب جارودي ان هذه الاتهامات ليست صحيحة وان هناك اتجاهات استطاعت ان تعبر عن نفسها في بعض الصور التي اتخذتها الماركسية انحازت الى الوضعية والى الاتجاه العلمي المبالغ فيه او انحازت الى الوضعية والى الاتجاه العلمي المبالغ فيه او انحازت الى العقلانية الدوجماتيكية . ومعظم الاعتراضات التي وجهت من سارتر ضد ديالكتيك الطبيعة يجب ان يتهاوى اذا التفتنا الى عناصر ثلاثة رئيسية في الفلسفة الماركسية:

- **نظرية في "الحاجات"** تستبعد من طريقها كل تصور آلي للمادة تجد أساسها في فكرة الممتد عند ديكرت. وهذه النظرية الماركسية تبرز على العكس من ذلك ما قال به ماركس في " العائلة المقدسة "، وأطلق عليه في ذلك الوقت " عذاب المادة " وبهذا يمكننا تفسير الانتقال من المادة اللاعضوية الى الحياة، ومن الحياة الى الوعي، وهذا الانتقال لم يقترحه فقط الماركسيون بل كان أيضا موضوع دراسة في أعمال شخص الأب " تيار دي شاردان ".

- **نظرية في " الاغتراب "** تبين إمكانية قيام وساطة بين الإنسان والأشياء، أو إمكانية قيام مزيج بين المعنى والواقعة، وهذه النظرية تصلح على هذا النحو لاقامة علم موضوعي للمجتمع، وديالكتيك للتاريخ من غير أن تنكر أو تقلل من قيمة الحرية للإنسان من عنصر الإمكان الذي تسمح بادخاله في صلب نسيج الديالكتيك .

- **نظرية في " الفعل الثوري "** تقول بأنه يتعذر أن نصل الى تعريف للطبيعة في استقلال عن الإنسان الذي يقوم بدور فعال فيها وتبين بالتالي أنه ليس ثمة بناء شمولي كامل للطبيعة أو التاريخ طالما أن فعل الإنسان بما فيه من نفي وحركة تؤديان الى تجاوز الطبيعة والتاريخ هو لحظة من لحظات الفعل المتبادل ومن الخلق، ففي مواجهة المثالية الهيجلية التي قامت على مصادرة المعرفة الشاملة أشعرت المادية الديالكتيكية الإنسان بمسؤوليته في الخلق المستمر للعالم، وفتحت باب الديالكتيك أمام الإنسان.

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص144.

وهناك نظريتان رئيسيتان في أنطولوجيا سارتر، على الأقل في الصورة التي عرضها في " الوجود والعدم " تجعلان تكامل الوجودية مع الماركسية أمرا مستحيلا:

تصور العدم: فإذا كان الانسان - كما ذهب سارتر - هو الكائن الذي من أجله يجيء العدم الى العالم، فإنه يترتب على هذا القول نتائج تتعارض تماما مع الماركسية.¹

- لن يكون ثمة صيرورة في الوجود .
- سيبرز العدم بإمكانية مطلقة ستكون في الأساس في كل صور اللامعقولية.
- سيتعذر ظهور " النفي " في صورته البشرية الخاصة، وهي صورة الحرية، في أي مرحلة من مراحل تطور الوجود.

- **تصور الحرية:** سيتعين علينا من أجل أن ينسجم القول بحرية الانسان مع القول بديالكتيك التاريخ أن نسقط من حسابنا التصور الديكارتي للحرية، وهو التصور الذي تبناه سارتر، وبدأت فيه الحرية مجرد تأكيد " للاستقلال في الاختيار " لا على أنها قدرة مؤثرة تهيئ لنا الوصول الى الهدف الذي تتبعناه. وفي حالة التقائنا الى التعريف الأول فإننا سنكون خارج التاريخ. ولن تكون صراعات البشر الا مجرد رمز أو تصوير اسطوري لمأساة ميتافيزيقية معينة.

هذا ما انتهى اليه حوارنا مع الوجودية، لكن حتى لو لم يستطع الحوار أن يذهب بنا الى ابعد من هذا فان طبيعة المشاكل الي آثارها كتاب الوجود والعدم كانت كافية لان تجعل منه احد الاحداث الفلسفية الهامة التي ظهرت على ارض فرنسا في النصف الأول من هذا القرن.²

الهيكلية الجديدة الوجودية في الفكر الفرنسي:

انتقل الوضع التاريخي على يد فلاسفة من طراز: " جان فال " و " كوجيف " و " جان هيبوليت " نقلة فلسفية أخرى واتخذ صورة حوار حول تفسير هيجل، وبصفة خاصة حول الأهمية المتبادلة التي تتركس تارة لفكرة التعالي أو المفارقة وتارة أخرى لفكرة التاريخ في داخل الديالكتيك الهيجلي، فاتجهت الأنظار - في نطاق الفلسفة الهيجلية الى كيركيغور ليتخذوا منه مناهضا يقف في وجه كارل ماركس .

جان فال:

يرفض أن نجعل من فلسفته فلسفة للوجود، بالرغم من هذا فاننا نجد عنده محاور هذه الفلسفة جميعها، وفي المحل الأول محورها الرئيسي: مناهضة كيركيغور لهيجل.

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص149.

ففي سلسلة من كتبه، بصفة خاصة في كتاب: "دراسات كيركيغوردية" و"تاريخ مختصر للفلسفة الوجودية" و"فكر الوجود" استخلص جان فال معنى الفلسفة التي قدمها كيركيغورد « يرى كيركيغورد في نفسه انه الخصم الحي للفكر الهيجلي ... انه يمثل في حد ذاته تأكيد عدم التطابق القائم بين الداخل والخارج، انه في حد ذاته يمثل الإجابة عن هيجل، »¹

ان التفكير الموضوعي بالصورة التي ظهر بها مذهب هيجل لن يستطيع ابدا أن يدرك الا الوجود الماضي او الوجود الممكن، لكنه لن يدرك الوجود الحي، أي ذاتية الفرد المتفرد وحيثه وحصره النفسي. وقد كرس جان فال جزءا كبيرا من اعماله في تأمل هذا الحصر النفسي، وهذا الحصر عند كيركيغورد ذو طابع ديني عميق انه في أساسه تجربة المخطئ أمام الله، ويتحدد الوجود عن طريق هذا التمزق وذلك التوتر بين المتناهي واللامتناهي: « لا يوجد الوجود الا بالقياس الى شيء يتعداه ».² وقد استعاد جان فال لحسابه قول ياسبيرز عن كيركيغورد ونيته: « ان العالم الحديث قد شعر بالفشل على يديهما ».

انهما يمثلان عنده بطلين للنفي، وجان فال يعتقد انه يمكن لنا أن نكتشف فيهما وعن طريق تأمل أعمالهما وحياتهما الملامح الرئيسية لموقف الانسان ولعدم اكتفاء التاريخ بذاته، ولا انفتاحه على الوجود المفارق المتعالي .

هذا هو المحور الرئيسي في فلسفة جان فال، وهو يرفض تسمية فلسفته بالوجودية لانه لا يعول على كيركيغورد في رفضه للديالكتيك الهيجلي للتاريخ من اجل تصور ديني للوجود المفارق المتعالي، بل ينظر الى فلسفته، شأنها شأن فلسفة نيتشه على انها لحظة ضرورية لحظة الوعي الشقي، وهي لحظة مرّ بها هيجل مرورا سريعا يعوزه العمق، وجان فال أثر أن يتمهل فيها ليتأمل الوجود المتعالي، وقد كتب يقول عنهما: « عندما نتأمل فلسفتهم لن نستطيع أن نستمر في العيش وشط هذا الاتصال الزماني الذي قدمته لنا الفلسفات التقليدية في اتجاهها التصوري، اعمال هذين الفيلسوفين علامات نحو دلالة لا متناهية، ورموز للوجود المتعالي »³

وجان فال لا يريد في سبيل الإبقاء على وحدة عقلية للتاريخ بالصورة التي نجدها بها عند هيجل ان يضحي بعالم المشكلات والفشل والتمزقات وعالم الوجود المتعالي الذي يلوح وراء كل هذا التناقض، وذلك لأنه هو ذاته يشعر بالحصر النفسي وبوجود اله بعيد عنه يقف كاله افلاطون، من خلف كل الحدود التي

¹ Jean Wahl, La pensée de l'existence, Paris, Flammarion, 1951, p. 11.

² Jean Wahl, ibid p. 41.

³ Jean Wahl, Ibid., p. 55.

تصل اليه العقول والتصورات الديالكتيكية، ودراسة جان فال ستكون دراسة لمختلف الطرق التي يستشف المرء في نهايتها وجودا متعاليا.

والديالكتيك عنده لا يمثل منهجا نتغلب به على كل التناقضات بل هو وصف للحركة التي تعيشها الروح، فحركة العقل تصطدم مع واقع غريب على العقل، سواء جاء هذا الواقع من اعلى عن طريق الوجود المتعالي، ام من أسفل من طريق الطبيعة، لأن الطبيعة عند جان فال رمز للوجود المتعالي. وجان فال يفسر هيجل انطلاقا من هذا المطلب، ف لحظة " الوعي الشقي " في " ظاريات الروح " لهيجل قد بدت عند É جان فال " على انها مركز الفلسفة الهيجلية التي تفقد كثيرا من غنائها وقيمتها عندما تتحول الى " منطق " فلسفة هيجل في نظر جان فال كما هي في نظر اليمين الهيجلي القديم، ليست الا نقلا وترجمة للمحاور الرئيسية للمسيحية، وقد حاول جان فال - مستندا في تفسيره على كتابات الشباب عند هيجل - أن يبين انه من خلف كل التصورات المذهبية توجد تجربة سابقة على التجربة المنطقية، وهي التجربة الدينية العميقة، وأفكار مثل فكرة النفي وفكرة التخطي تدل في هذه التجربة على فكرة موت الاله وبعث من جديد، أما التاريخ الذي يظهر في الديالكتيك الهيجلي، فلم يعد يدل على التاريخ الواقعي للعالم، بل أصبح يدل على المأساة المسيحية المتمركزة في المسيح، الذي ارتبط وجوده وموته بلحظة معينة في التاريخ، فبعد موت المسيح، ظل الله حيا في تاريخ الانسان، والمعرفة المطلقة ستمثل عودة الانسان الى الله أو ستكون هي في وعي الاله، وذلك اذا نظرنا اليها من خلف كل التناقضات التي تمزق التاريخ، فالديالكتيك له على هذا النحو طابع صوفي، والتاريخ ليس الا الأثر الأرضي لله، وهو رمز العقلي لمأساة اله المسيحية.

ويعترف جان فال بأن تفسيره كهذا لمذهب هيجل يهدده بسهولة بالنسف، لكن ليس ثمة خطورة في هذا لأن الفلسفة بالنسبة اليه اقرب ان تكون موقفا تساؤليا من ان تكون إجابة عن سؤال، انها ممر من الوجود التجريبي ومن التاريخ الى الوجود المتعالي، وهي التجربة الحية للتناقض ن وهذا كله يطلق عليه اسم الديالكتيك، والفلسفة أيضا مقدمة للوجد الصوفي، ومن الممكن أن يؤدي بنا العمل الفني وتأملنا للطبيعة الى أن نستشعر في لحظات مختارة ما يمكن أن يدل عليه تخطي التناقض، والتقريب بين الخارج والداخل، بين المتناهي واللامتناهي، بين الناقص والتام .

اذن فلسفة جان فال ككل فلسفات الوجود بوجه عام مقدمة للطف الإلهي .

الكسندر كوجيف:

أمام القراءة السطحية، قد يبدو تأويل ألكسندر كوجيف لهيجل في كتابه: " مقدمة لقراءة هيجل "متعارضًا مع تأويل جان فال. فبينما يرى جان فال في هيجل شخصية شبيهة برجل دين، يصوره كوجيف كمحطم لكل أنواع الاغتراب، ما يبرز الفارق الجوهرى بين تفسيري الاثنين لروح الفلسفة الهيجلية. وقد حاول كوجيف كما حاول ان جان فال أن يرد كل جوانب الفلسفة الهيجلية الشاملة الى لحظة واحدة من لحظاتها، فاختار لحظة " ظاهريات الروح " ومن ظاهريات الروح اختار الفصل الذي كتبه هيجل عن دياكتيك السيد والعبد، فالديالكتيك الهيجلي يرد الى الديالكتيك الوجودي بين السيد والعبد. وهكذا فان كوجيف ينتهي الى نتيجة قريبة الى النتيجة التي انتهى اليها جان فال، من طريق مختلف، وفي كلتا الحالتين سيكون هيجل هو هيجل الوجودي، والخلاف بينهما قائم في أن جان فال يحاول ان يؤول هيجل من خلال كيركيجور، في حين ان كوجيف يؤوله من خلال هيدجر، وهذا مانجده في قوله: اذا لم يكن هيدجر قد كتب الوجود والزمان فمن الجائز انه لم يكن في مقدورنا فهم ظاهريات الروح «¹ وفي كلتا الحالتين نجد أن الديالكتيك الهيجلي أصابه تغيير كبير وحصر في لحظة الذاتية: فالوعي عند هيجل هو فقط الوعي الممزق، وكل وعي مباشر يتسم بالقدرة على النفي، ويشعر في هذا بممارسة قدرته على ان يذهب الى ابعد مما هو فيه وعلى ان يتخطى ذاته. يشير بيان برايتي في مقاله «هيجل، هل هو فيلسوف وجودي؟» المنشور في مجلة النقد الحديث إلى أن التخطي الذاتي للإنسان ممكن من خلال العقل الديالكتيكي والعمل والصراع الذي يغير وجه العالم، كما يرى ماركس. في المقابل، تميزت التأويلات الوجودية بأنها ركزت على لحظة تمزق الوعي واستبعدت أي تجاوز ذاتي، فكما يوضح برايتي: «ليس الديالكتيكي دراسة التناقض القائم في جوهر الأشياء، بل هو المعاشية الاستعلائية للشقاء». كما احتوى المقال على نقد لاذع لكتاب كوجيف، موضحة الفروق الجوهرية بين النهج الديالكتيكي والوجودي.²

وأول نتيجة لهذا التأويل هي انه ينكر مخالفا لما يؤدي اليه مذهب هيجل، القول بديالكتيك الطبيعة، ولن يكون ثمة دياكتيك الا عن طريق حشور الانسان في التاريخ مثلا.

وثاني نتيجة لهذا التأويل، وهي مستمدة من الأولى، انه ينبغي ان نقيم ثنائية في الانطولوجيا، أي ينبغي ان نفصل فصلا تاما بين الطبيعة والانسان، وسنلتقي بالديالكتيك بأحد هذين القسمين دون الآخر.

¹ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, note p. 525.

² Beyane Bréité, « Hegel est-il un philosophe existentialiste ? », *Revue de la critique moderne*, n° 56-57, Paris, 1953, p. 67.

بل ان كوجيف يذهب الى ابعد من هذا، فالثنائية الانطولوجية التي فسر بها هيدجر قد قادت الى نظرة تعددية في المنهج¹ في أن يجمع بين تصور افلاطون (في الرياضيات والهندسة) وتصور ارسطو (في علم الحياة) وتصور كانط في (الفيزياء) وتصور هيجل .

وذلك لأنه ذهب الى انه الديالكتيك وقف على الانسان ولا علاقة له بالتاريخ.

اما النتيجة الثالثة لهذا التأويل فما انه لا وجود للنفي خارج نطاق الانسان، فابتداء فقط من اللحظة التي يلحق الانسان فيها بعمله تغييرا في كيان الأشياء، ويرفض وجودها المباشر، يلوح النفي ونحن هنا نتعرف على محور هام في فكر سارتر: الانسان هو الكائن الذي يأتي عن طريقه العدم الى الوجود، ولكي ينسب كوجيف تصورا هكذا الى هيجل لاحظ ان الوجود في صورته الشاملة وهي الصورة التي تظهر امام المعرفة المطلقة، يضم من وجهة النظر المثالية وهي وجهة نظر هيجل الانسان في داخله، الامر الذي يؤدي ان يكون الانسان وهو الذي يخلع الديالكتيك على الأشياء، لكن الانسان عند هيجل يمثل لحظة من لحظات تطور الوجود، ولن يستطيع ان يتجاوز وجود الأشياء اذا لم تكن الأشياء نفسها محتوية في داخلها على مصدر هذه الحركة التي تحمل الانسان الى تجاوزها .

ورابع النتائج لهذا التأويل ان لما كان تناقض قد وضع خارج دائرة الأشياء فالنفي وصف بأنه دو طابع انساني صرف قد نظر اليه على انه هو الحرية الاصلية عند الوجوديين، وهذه الحرية ليس لها تاريخ وليس لها جذور اجتماعية، انها إمكانية خالصة. وهكذا فبدلا من ان يسعى هذا التأويل الى تعميق هيجل، فانه يتجه الى نقض الفلسفة نقضا تاما، وذلك لأن لم يكتشف بان فصل بين الانسان ونسيج الطبيعة بل فصل بينه وبين التاريخ، وهكذا نجد انفسنا من جديد الى العالم الممزق الذي يعيش فيه الوجوديون، بما يعرضه من تناقض ميتافيزيقي بين الانسان الفرد والكلي المجرد.²

اما النتائج العملية لهذا التأويل فانها تلتقي مع نتائج التي ذكرناها سابقا، ذلك ان كوجيف في عدائه للنزعة التاريخية عند هيجل تصور مثلا ان الثورة ليست واقعة تاريخية واجتماعية بل انها وسيلة لنجاة الوعي.

لكن فشل هذه المحاولة التي قامت على عزل لحظة واحدة من لحظات الفلسفة الهيجلية، وهي اللحظة الذاتية وضعها في مقابل فلسفته ككل ينبغي ان لا توقعنا في خطأ آخر، هو على النقيض تماما من الخطأ الأول ويتمثل في ان نقلل من شأن هذه اللحظة الذاتية، ولهذا فإننا لا نستطيع ان نتقبل من غير تحفظات

¹ Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Gallimard, 1947, note p. 379.

دعوى " ديزانتي " التي وقف فيها على نقيض دعوى " كوجيف " : « اننا نعتقد انه ليس لنا ان نستخلص شيئاً ذا بال من " ظاهريات الروح " اذا قسناه بما يمكن استخلاصه من " علم المنطق " لهيجل ، ومن الممكن ان تجد الوجودية المعاصرة في ظاهريات الروح مرعى خصبا لها لكن هيجل بالنسبة الينا سيظل فيلسوف التصور لا فيلسوف الديالكتيك بين السيد والعبد ¹ . »

ولا شك ان من الحق ان نقول بعد نقد " ديزانتي " لكوجيف ان فلسفة هيجل لا ترجع فقط الى اللحظة الذاتية، بل تشتمل عليها، وقد يكون من الاوفق ان نستخلص دلالتها العميقة اذا وضعناها في جو تاريخي لا تفسده النظرة المثالية التي تعلق التاريخ في غاية معينة.

جان هيبلت:

وثمة محاولة من هذا الطراز قدمها جان هيبلت، فقد كان الهم الرئيسي لهيبلت ان يقدم فلسفة إنسانية لا تضحي بذاتية الفرد المتفرد ولا بشمول الفكر ولا بالواقع التاريخي ²

واعترزم ان لا يجعل الانسان يفقد أي بعد من ابعاده، لقد ارجعت فلسفة التنوير الانسان الى مجرد " فائدة " واقتصرت في نظرتها الهي من وجوده التجريبي وحصرت الواقع الإنساني في مستوى التاريخ مذكرة حقيقة كل وجود مفارق متعال، فالمذهب الإنساني عند فيورباخ مثلاً محاولة لارجاع الدين الى الانسان. واذا كان من الحق ان الميتافيزيقا القديمة القائمة على الوجود المتعالي قد انتهى عهدها في نظر هيجل، فليس من الحق ان نقول بان هيجل قد اسقط البعد الإنساني من الوجود المتعالي.

رأى هيبلت أن ثمة اتجاهين مختلفين في الفلسفة الهيجلية « الاتجاه الأول يشير الى فلسفة التاريخ تكتمل بنزعة إنسانية تتفاوت درجاتها، والثاني تشير الى وجود معرفة مطلقة تمثل فلسفة باطنية في المحايثة المطلقة ... فكيف نوفق بين فلسفة هيجل في التاريخ (التي تمثل في الحقيقة فلسفة في التاريخ الإنساني) والمعرفة المطلقة التي يقدمها المنطق ؟ » ³

هذه المشكلة تمثل العمل الرئيسي الذي قام به هيبلت .

كيف يتسنى للوعي بذاته ان يدخل في حركة التاريخ دون ان يؤدي هذا الى تحطيمها ؟ « الحق ان ما يميز هذا الوعي ذاته في الانسان هو هذا الاتصال الذي يشيعه في الحياة البسيطة المباشرة وارتفاعها

¹ Jean Desanti, « Notes sur la phénoménologie », Les Temps modernes, n° 84-85, octobre-novembre 1952, Paris, Gallimard, pp 184-185.

² Jean Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1946, p. 197.

³ Jean Hyppolite, Études sur Marx et Hegel, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 203.

فوق كل التعينات الثابتة للوجود «¹ فالذات تحمل في صيرورتها التاريخ الإنساني كله ولا تقتصر في وجودها على التاريخ الشخصي لكيانها الفردي²

ولهذا تسائل هيولت عن الوسيلة التي تتحقق بها وحدة الوجود المتعالي مع المحايثة.

يمثل الانسان حقيقة الوجود الإلهي، لكنه كلما تراءى له ان يرجع هذا الأخير اليه فقد حركة تجاوزه او تخطيه لذاته وقد نفسه، ويكرر هيولت هذا المعنى في ختام كتابه " المنطق والوجود": « كلما ارجع الانسان حقيقته الى نفسه فقد نفسه »

والانتقال من التاريخ الى المعرفة المطلقة، من التفكير الإنساني بمعناه الحقيقي الى التفكير المطلق الذي يقنع باتخاذ الانسان قنطرة، من الظاهريات الى المنطق يمثل « اكثر التأليف غموضا في الفلسفة الهيجلية واللبس الذي يفسر لنا تباين الاتجاهات عند اتباع هيجل » .

ويعتقد هيولت ان ماركس لم يصل الى حل المشكلة، فهو يرى ان ماركس قد أوضح لنا الطابع التاريخي للاغتراب حيث أنه عدل عن المصادرة المثالية التي بدأ منها هيجل وجعلته من ان يفسر الروح عن طريق الطبيعة، وبهذا وضع ماركس نفسه في قلب تاريخ واقعي هو تاريخ الانسان، بل انه أضاف الى النزعة الإنسانية عند فيورباخ البعد التاريخي للإنسان، لكن ماركس قنع باتجاه تاريخي متطرف جعله يضع كل شئ على مستوى الوقائع ويحول الانسان الى مجرد كائن من كائنات الطبيعة، « ان ماركس لم يسأل نفسه ... كيف تتخذ الطبيعة لنفسها معنى، كيف تنزع جلدًا وتتخذ من ذاتها موضوعا لتفكيرها »³

لا سبيل الى تأسيس التاريخ عند هيولت الا بالالتجاء الى وعي سام له حقيقة فوق تاريخية، فهيبولت يرى ان ماركس شأنه في ذلك شأن المذهبي التجريبي قد بدأ من الواقع الموضوعي، ومن الواقع المباشر الذي لا يشمل في ذاته على نفي للطبيعة وبوسعنا ان نتساءل عن مصدر هذا النفي القائم في التاريخ، وعن السبب الذي يجعلنا لا نكتفي بالطبيعة وحدها

وماركس لم يحافظ على هذا التوتر الذي نجده في فلسفة هيجل باعتبار انها « وصلت الى اكتشاف هذا البعد للذاتية الخالصة التي تمثل العدم »⁴.

لكن ماركس أجاب في الصفحات الأولى من كتابه: " الأيديولوجية الألمانية " على هذا الاعتراض القديم، وذلك عندما قضى على التناقض الوهمي بين الطبيعة والتاريخ، وأثار فكرة علم التاريخ يكون علما للطبيعة وعلمًا للإنسان في الوقت نفسه، فالوجود الموضوعي او الوجود المباشر الذي يتحدث عنه هيولت،

¹ Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 33.

² Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 40.

³ Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 246.

⁴ Jean Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, pp. 173-174.

ذلك الانسان الطبيعي الذي يكون مجرد كائن من كائنات الطبيعة يمثل حقيقة مجردة ليس لها وجود لا عند ماركس ولا عند هيجل .

ان " اتين جيلسون " على حق عندما قال ان فلسفة الوجود حتى في صورتها الملحدة هي « الفلسفة الوحيدة التي يجيء وصفها للعالم غير بعيد عما يقدمه الدين ».¹

ولفكرة العميقة التي تسيطر على هذه الفلسفة قائمة في الصراع بين الفرد والكلي، وبين الفرد والتاريخ يؤدي الى ضرب من التوتر الحاد.

لكنه من الجدير بالذكر أن أياً من الفلسفات التي تناولناها حتى الآن لم ينجح في تخطي هذا التناقض، إذ انتهت جميعها في نهاية المطاف إلى نوع من النداء الموجه نحو وجود متعال، دون أن تقدم مضموناً واقعياً لهذا الوجود. ومع ذلك، يوضح جان لاكروا في مجلة العالم (عدد 15، يناير 1952) أن «المستقبل هو الوجود الوحيد المتعال والمفارق الذي يتجه إليه البشر عندما يكونون قد انصرفوا عن الله».

والوجودية بهذا لا يمكن الا ان تكون قنطرة او ممرا للانتقال الى فلسفة أخرى.

فاما ان نتجه الى ابراز " الوجود المتعالي المفارق " وحينئذ تصبح الوجودية غير ذات موضوع، حتى حين الوقت لتجاوز هذا الوجود المتعالي عن طريق " مشاركة " في عالم الوجود وعالم القيم، وعندئذ تقودنا الوجودية الى الفلسفة الكاثوليكية.

واما ان نتجه الى الدور الذي يلعبه المستقبل، والتاريخ الإنساني، وحينئذ تصبح الوجودية أيضا غير ذات موضوع، حتى يحين الوقت الذي يتم فيه التعبير عن هذا التاريخ في دياكتيك عقلي، دون أي اقلال من لحظة الذاتية والحرية، وعندئذ تقودنا الوجودية الى الفلسفة الماركسية .

المبحث الرابع: الفلسفة الكاثوليكية والشخصانية الإنسانية في الفكر الفرنسي المعاصر

1 - الفلسفة الكاثوليكية:

يمثل الغزو الذي حققته فلسفة المتعالي في الفلسفة احد المعالم الفرنسية، ويضيف برييه الى هذا قوله: « وكان ظهور الوجود المتعالي شاهدا على وجود أزمة حضارية تركت الانسان وحيدا يتسائل عن القيم »²

وفي فترة ما بين الحربين، عندما تهاوت المبادئ والقيم انتهى الحال بالمفكرين الذين كانت قد روعتهم الازمة والثورة معا الى ان يعيجوا النظر في بناء القيم والحقائق كلها، بما في ذلك الأساس الذي يعتمد عليه،

¹ Étienne Gilson, *L'Être et l'Essence*, Paris, Gallimard, 1948, p. 84.

²Émile Bréhier, *Les transformations de la philosophie française*, Paris, Flammarion, 1950, p. 126.

هذا البناء نفسه، وهو الوجود الإلهي المتعالي، « وأصبح ينظر الى القيم المهددة وحدها على انها قيم لا على انها قوى او أشياء » ومن هذه الناحية شهدت الفلسفة المسيحية، الكاثوليكية والبروتستانتية منها على السواء، تحولاً فلسفياً حقيقياً فقد كتب أحد الفلاسفة البروتستانت وهو " روجيه ميهل " يقول: يبدو لنا على وجه اليقين ان الموقف الوجودي صالح صلاحية تامة لاقامة فلسفة دينية « . واذا كان هذا التحول الفلسفي بالنسبة الى الفكر الكاثوليكي قد تم بصعوبة، الا انه قد تحقق - بالرغم من هذا - عند عدد كبير من اللاهوتيين والفلاسفة .

2 - البيرائية الجديدة ذات الصبغة الكاثوليكية: الوجود المتعالي والذاتية

في كتاب: " الحركات الفلسفية المعاصرة"، يوضح " جان فال " كيف أدى التحول الفكري الذي شهده الفكر الأوروبي إلى بروز حركة مناهضة لفلسفة القديس توما الأكويني. فقد طالبت هذه الحركة بالرجوع إلى تعاليم الآباء اليونانيين، معتبرة أن الفلسفة المدرسية القروسطية ابتعدت عن الروح الأصلية للفكر اليوناني الكلاسيكي. وبهذا الصدد، يسلط " فال " الضوء على التوتر بين التقليد اللاهوتي والتوجهات الفكرية الجديدة، موضحاً أن هذا الصراع شكل أحد المحركات الأساسية لتطور الفلسفة في القرون الوسطى المتأخرة.

وعبرت اعمال الاب " دانييلو " بصفة خاصة عن القرون الأولى للمسيحية، خاصة في كتابه عن الافلاطونية واللاهوت الصوفي، وكذلك اعمال الاب " دوليباك " عن هذه الجهود في التجديد .

وقد كان قد تضائل مكان الوجود المتعالي شيئاً فشيئاً الى الفلسفة طوال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى استحال الى ذلك " الوجود غير القابل للمعرفة " في الفلسفة الوضعية عند " سبنسر " و" أوجست كونت "، لكنه عاد الى الظهور بقوة مرة أخرى عندما بدأ البحث فيه يكف عن معالجته كموضوع ويتجه به الى ناحية الذات، وفي هذا يكمن التحول الفلسفي الذي شهده الفكر الكاثوليكي، والذي كان يعبر عنه " لوش " بقوله: « علينا ان نلون المثالية بالفلسفة البيرائية »¹

وقد تبنى الأب " دوليباك " عندما بحث في طبيعة " الصدع " الذي نجده عند الملاحظة والذي يمكنه ان يفتح امامهم طريقاً الى الله، فهو يقول: « ان الفلسفة الوضعية تشهد بطريقتها الخاصة على ان ثمة رسالة روحية للنسان لا يستطيع مقاومتها، وشهادتها في هذا ليست باقل من شهادات الفلسفات الأخرى، بل ان خط السير الروحي الذي سار فيه كومت هو نفس الخط الذي سلكته الإنسانية نفسها.

¹ René Louche, *Le Devoir*, Paris, Imprimerie Universitaire de France, 1950, p. 440.

وذلك لأن الايمان المفقود لا يمكن ان يظل طويلا بدون بديل ... والفضيلة تتهار سريعا في ديانة بلا وجود متعال، وفي نزعة صوفية لا تستند الى ما فوق الطبيعة، لقد كان اوجست كومت احد المعجبين بالانسانية، لكنه تجاهل تماما طبيعة الانسان وظن انه يستطيع اشباع هذه الناحية اذا قدمت له " ألوهية " منسجمة تماما مع طبيعته، لكن مذهبا كهذا كان يعوزه تماما هذا الشعور بالوجود المتعالي، وهو شعور نجده على العكس من ذلك حادا جدا عند نيتشه بالرغم من انه اتخذ لديه طابعا منحرفا لسوء الحظ، ونجده أيضا شعورا نظيرا له او بديلا له عند ماركس .¹

ويعد المنهج القائم على المحايثة (المباطنة) والذي يجعل الوجود المتعالي يبرز من خلال النقص الذي يشعر به الواقع المحايث احدى الخطوات المميزة للفكر الكاثوليكي المعاصر، وكان الرائد له " موريس بلوندل " وذلك في رسالته الأولى للحصول على الدكتوراه عام 1893 م عن " الفعل " وفي كتابه: " مفارقات جديدة " حدد الاب دوليباك التربية الروحية على النحو التالي: « كل تربية روحية لها أساس ملتبس المعنى فهي تستند وينبغي ان تستند الى تجربة حسية: فكرة مألوفة، رغبة مباشرة، واقعة من وقائع الحياة اليومية الجارية، من أجل ان تكشف لنا عن واقعة تنتمي الى مستوى آخر، ولا يمكن الوصول اليها باتباع أي طريق منطقي، الامر الذي لا يقدم لنا " مقدمة " في قياس عقلي، بل يقدم لنا ممرا او معبرا، ذلك لأننا هنا لسنا بصدد حركة تقدمية افقية بل حركة رأسية، نطلق عليها احيانا " اسم حركة التعالي " »².

والبحت عن هذا التعالي الحي يمثل تيارا قويا في الفكر الكاثوليكي الفرنسي المعاصر، بلغ من قوته ان تأثرت به الفلسفة التي تتبع القديس توما، فلم يتردد " اتين جلسون " أكبر المؤرخين الكاثوليك لفلسفة العصور الوسطى، في أن يجعل من القديس توما الاكويني رائدا من رواد الفلسفة الوجودية، « وذلك لأنه - جلسون - عندما اعتبر ان الكلمة الأخيرة في الميتافيزيقا التاماولية كانت اكتشاف فعل الوجود فقد اطلق على هذا الأساس فكرة التي تقول ان التوماوية فلسفة للوجود تتعارض مع فلسفات الماهية من طراز الفلسفة الأفلاطونية »³

3 - الأسس الثلاث للفلسفة الكاثوليكية: الوجود الخاص - في المجتمع - في العلم

وانطلاقا من هذا الإفلاس المشترك بدأت الفلسفة الكاثوليكية الفرنسية من فكرة التعالي الحي ونمتها في ثلاث اتجاهات رئيسية أدت الى تأصيلها وأن تمتد بجذورها في ثلاث شعب:

¹ Henri Delbach, *La Tragédie de l'humanité athée*, Paris, Plon, 1949, p. 277.

² Henri Delubac, *Les nouvelles paradoxes*, Paris, D.C., 1955, p. 93.

³ Henri Dimery, « La philosophie française en France », in *Les mouvements philosophiques contemporains*, publiée par Marvin Farber, t. 1, Paris, 1950, p. 241.

- فقد امتدت جذورها في " الوجود " بالمعنى الذي فهمته فلسفات الوجود من هذا المصطلح، وكان هذا هو التيار البيراني (نسبة الى مين دي بيران)، " فلاسفة الروح " الذي نجده عند " لوش " و " لافيل " و " بصفة خاصة عند " جبريل مارسال " و " حركة الوجودية المسيحية " التي يفضل تسميتها " بالسقراطية الجديدة المسيحية " .
- وامتدت جذورها في التاريخ والحياة الاجتماعية بأن أظهرتها على أنه في داخل حركة التاريخ الذي يصنعه البشر يتم انبثاق التعالي الذي يقدمه " التاريخ المقدس "، وهو ذلك التاريخ الذي يحمل النوع الأول من التاريخ ويمنحه المعنى، وقد مثل هذه الحركة في الحقل الفلسفي كل من الأب " دانييلو " و " دولوباك "، ومثلها حديثا أيضا " هنري ديميري " في " سباب الكنيسة " وتجربة " القساوسة العمال "، والجهود التي بذلت للربط بين الميدان الفلسفي وميدان الفعل ممثلة في " المذهب الشخصي " عند " ايمانويل مونييه " و " موريس نيدونسل " و " جان لاكروا " .
- وامتدت جذورها في المعرفة العلمية، ومن خلال الجهود التأليفية التي قامت على عاتق الأب المحترم " تيار دي شاردان " .

4 - السقراطية الجديدة (النيوسقراطية) المسيحية عند جبريل مارسال

رفض جبريل مارسال أن تسمى فلسفته بالفلسفة الوجودية وفضل أن تسمى بالسقراطية الجديدة أو السقراطية المسيحية¹، وهذه التسمية لها ما يبررها، ان في المنهج الذي اتبعه جبريل مارسال أو في الغاية التي استهدفها من وراء فلسفته.

فقد قام منهجه على ان يبرز في داخل العقل، وراء الطرق التقليدية للتفكير ووراء العلاقات الفقيرة التي يقدمها لنا الفكر الموضوعي حقيقة وواقعية نسبح فيها بوجودنا دون ان نعرفها: « ان حياتي لها معنى أبعد بكثير من وعيي بها في اية لحظة يتسنى لي ان اشعر بها فيها ... ويبدو لي ان مهمة التفكير الفلسفي قائمة في البحث عن الشروط التي تهئ لانبثاق هذه الحقيقة الواقعية التي تختفي وراء كل تلك المعطيات الخادعة ».

ونحن نجد هنا الأساس الذي يقوم عليه منهج يذكرنا بمنهج التنكر عند أفلاطون، وهو منهج كثيرا ما يرد على لسان جبريل مارسال ويبرز لنا فيه صورة قارة بعيدة مدفونة تبرز لنا من وراء الحجب، علينا ان نعيدها الى الوجود ونكتشفها من جديد. وهذا الضرب من التفكير لا يخضع لتطور تدريجي، ولا يسير

¹ Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, t. 1, préface, Paris, Aubier, 1949.

Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, t. 1, préface, Paris, Aubier, 1949, pp. 182-183.

بحسب منطق استدلالي أو منطق التجاوزات المتلاحقة بل بحسب لقاءات تتقاطع حول نقطة مركزية نريد ابرازها والايحاء بها " واقرأ السلام " عليها، وهذه النقطة نعجز عن تعيينها أو تحديدها، لا من حيث انها غير قابلة للمعرفة، بل من حيث انها سريعة الإفلات منا، وهنا أيضا نجد انفسنا مرة أخرى امام التصور الصوفي الافلاطوني للوجود العام الذي كان يمثل عند صاحبه مصدرا لكل الوجودات ويمثل في الوقت نفسه مثال الخير مصدر كل القيم، وشمس عالم المعقولات الذي يشع بنوره من خلف أفق الديالكتيك. وسنكتفي بأن نرسم لهذه الفلسفة صورة لاتجاهها الرئيسي محاولين الاحتفاظ لها بايقاعها الخاص ومحاولين أيضا اخضاعها للمنهج الأفلاطوني في اتجاهه الرئيسي وهو الانتقال من العالم التجريبي، عالم الموضوعية الى عالم المعقولات والذوات المتبادلة، ومنها الى " سر " الوجود المتعالي المفارق آخذين في اعتبارنا مختلف الحلقات الوسطى التي أقر جبريل مارسال بوجودها، وبصفة خاصة درجات المعرفة والحلول الجسدي.¹

• العالم به شرح حسب جبريل مارسال:

في احدى مسرحيات جبريل مارسال وهي مسرحية " العالم به شرح " عبرت " كريستيان " « الم يخطر ببالك في بعض الأحيان أننا نحيا - اذا كان من الممكن ان نقول عن حياتنا هذه انها حياة - في عالم به شرح ؟ أجل ؟ انه عالم به شرح تماما كما يحدث شرح لساعتك ... التي اذا ما رفعتها الى أذنك فلن تسمع شيئا من دقاتها ... هذا العالم من البشر كان بالأمس ينطوي على قلب يحركه، لكن يلوح ان هذا القلب قد توقف عن الخفقان ».

نفهم هذا الشرح حسب، اذا بحثنا في مصدره، وفي رأيه فان أوضح الوقائع ستمثل في النزاع بين الأمم وبين الطبقات الاجتماعية، فجبريل مارسال يبدأ من حالة الحرب الدائمة، التي تسود عالم اليوم والتي اكتشف تصويرا لها عند نيتشه عندما ذهب الى أن « العالم مجموعة ثابتة من القوى، وبحر من القوة العاصفة التي لا يهدأ تيارها المتغير أبدا، وان هذا العالم هو عالم إرادة قوة ولا شيء غير هذا، وانك انت نفسك لا تمثل الا إرادة القوة هذه ولا شيء غير هذا ».²

هذه المحايثة الراسخة تمثل عند جبريل مارسال السمة الرئيسية لعالمنا، فهو عالم « ليس فيه مؤشر الى أي شيء آخر يتحكم فيه ».

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص ص 182 184.

¹ Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, trad. Henri Albert, Paris, Gallimard, 1962, p. 285.

وهذا العالم يتميز بثلاث خصال:

- فالإنسان فيه قد أصبح هو ومهنته شيئاً واحداً.
- وأصبح التصنيع فيه متجهاً إلى إهدار قيمة الإنسان.
- وولدت روح التجريد فيه الطغيان واليأس.

وفي قلب هذا اليأس يسود القلق وذلك لأن " الوجود العام الذي يجد نفسه محصوراً في هذا العالم من الوظائف، سواء في هذا الوظائف الحيوية أو السيكلوجية، أو المهنية بمعناها الواسع، يشعر في قرارة نفسه بالحاجة إلى الوجود الحق، أي أنسه يشعر بأن الأشياء ليست مجموعة من المظاهر المتعاقبة المتعارضة فيما بينها »¹

وحينئذ يتولد لدينا الشعور بالأمل: « الأمل معناه أن أحمل في نفسي يقيناً داخلياً بأنه أياً كانت المظاهر التي تحيط بي فإن الموقف الذي يحاصرني بلا رحمة والذي أجد نفسي ملتحمًا به لا يمكن أن يكون موقفاً نهائياً، لأنه ينبغي أن يحتوي لي على مخرج ».²

وفي يومياته الميتافيزيقية يظهر لنا جبريل مرسال أن الروح توصف بأنها ميتافيزيقية بالقدر الذي يبدو لها أنها غير راضية أبداً عن الواقع، وحينئذ تبحث الروح عن وجود يتعدى الوجود الذي يقدمه التفكير الوضعي ويتعدى مجرى التاريخ، وبهذا المعنى تصبح الفلسفة الأفلاطونية هي الفلسفة نفسها .

• مفهوم المشاركة عند جبريل مرسال:

المحور الرئيسي في التأمل الفلسفي عند جبريل مرسال ليس الحياة، كما هو الشأن عند سارتر، بل المشاركة، والحرية لا يتحدد معناها إلا بالقياس إلى هذه المشاركة.

« التواصل لا يضاف إلى وجودي الخاص بل يمثل بعداً حيويًا من أبعاده، باعتباري كائنًا موجوداً في مواقف وباعتباري كائنًا حراً ».³

والحق أنه من خلال الآخرين فقط وبالقدر الذي لا يكون لدينا انفتاح وتقبل لهم فإننا نصل إلى معرفة أنفسنا، ويؤكد مرسال « أن الميتافيزيقا التي سنتجه إليها ذات طابع لا ديكراتي في صميمه، إذ لا يكفي أن أقول عنها أنها ميتافيزيقا الوجود بل هي ميتافيزيقا قوامها " نحن موجودون " وذلك في مقابل ميتافيزيقا " أنا أفكر " »⁴

¹ Gabriel Marcel, *L'homme problématique*, Paris, Aubier, 1951, p. 181.

² Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Aubier, 1952, p. 279.

³ Gabriel Marcel, *De la révolte à la demande de secours*, Paris, Aubier, 1950, p. 19.

⁴ Gabriel Marcel, *Le mystère de l'être*, t. 1, Paris, Aubier, 1949, p. 12.

وقد شعر " بول ريكور بهذه الصعوبة عند مراسال فقال: « سيتسائل الفيلسوف العقلاني كيف تستطيع هذه الأفكار أن ترد في تجرب الوجود على الاتهام بالذاتية وفي تجارب المتعالي بالمصادرة على الايمان »¹.

وحاول ان يدافع عن جبريل مراسال ضد هذا الاتهام المزدوج لكن جباليل مراسال نفه قد بدا اقل توكيدا في لهجته فهو يعترف بأن الفيلسوف الذي يسلم نفسه لنداء الوجود وللشوق اليه يمكن ان يتحول الى طريق التصوف: وهو ما ادعوه بالهروب تلبية لنداء موجه الى من فوق، ولكنه هروب على أي حال، وفيما يتصل بهذه النقطة فأنا لست متأكدا من انني استطعت ان اعبر عن نفسي في كتيبي بوضوح كاف بل ولست متأكدا من انني لم استحب في اللحظات الى هذا الاتجاه الأخير »².

وقد استخلص بول ريكور - من وجهة نظر الفلسفة المسيحية - النقص المزدوج الذي يعاني منه فكر جبريل مراسال في ميدان العلوم وميدان التاريخ بقوله: « يبدو لي ان هذا الطراز من الفكر يعوزه تأمل إيجابي جول دلالة تكنوقراطية وما نولده من ضرورة تاريخية، وتأمل إيجابي للدلالة القانونية ودلالة الإطارات المجردة التي يقوم عليها كل مشروع انساني ... اننا لن نستطيع فيما يبدو أن نأخذ مأخذ الجد تلك النداءات الموجهة نحو " الأزلي " ولن نستطيع ان نجد في الإخلاص الى ذلك الأزلي حافزا خلاقا حقا اذا كانت حركة التاريخ في انتاج كهذا ظلت بدون فهم، بل اذا لم تكن حتى قد افترض وجودها، لقد كنا نود ان يصاحب الجانب الإلهي من فلسفة الوجود إرادة قوية من شأنها ان تجعل الروح تتعلق بالسياق الواقعي للزمان الحاضر »³.

5 - الشخصية الإنسانية عند جان لاكروا، وايمانويل مونييه

تمثل فلسفة الشخصية الإنسانية (أو فلسفة الشخصية) حركة فكرية وليست مذهباً فلسفياً. وقد تبنت فلسفات متعددة الاتجاه الذي يحركها. ولهذا فان أقصى ما نستطيع أن نقوم به هو أن نحدد الاتجاه المشترك بين هذه الفلسفات ونبرز محورها الرئيسي عن طريق تناول الشخصيات التي مثلت فلسفة الشخصية الإنسانية أحسن تمثيل .

والاتجاه العام لهذه الحركة قد مثله جان لاكروا، أما محركها فكان ايمانويل مونييه .

يشير جان لاكروا في كتاب: " الماركسية الوجودية وفلسفة الشخصية الإنسانية " إلى أن فلسفة الشخصية الإنسانية سعت إلى أن تتبع، إلى حد ما، أثر فلسفات الذات، وذلك لكي تتموضع في صلب

¹ Paul Ricœur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, Paris, Éditions du Temps présent, 1948. , p. 78.

² Gabriel Marcel, Les hommes contre l'énonciation de l'humanité, Paris, Aubier, 1953, p. 99.

³ Paul Ricœur, « Gabriel Marcel et Karl Jaspers », Paris, Éditions du Seuil, 1954, pp. 175-176.

العالم الطبيعي والاجتماعي. ويبرز من هذا التوجه حرص الفلسفة على الجمع بين التجربة الفردية والواقع الاجتماعي، مؤكداً على أن فهم الذات لا يمكن فصله عن السياق الذي يعيش فيه الإنسان. بحيث يقول: « لقد أرادت فلسفة الشخصية الانسانية أن تقتفى على نحو ما أثر فلسفات الذات من أجل أن تلقى بها في خضم العالم الطبيعي والاجتماعي ».

ولقد حاول جان لاكروا دائماً أن يربط فلسفة الشخصية الانسانية بالاتجاه التقليدي للمنهج التأملي في فرنسا. وتتجلى هذه المحاولة بصفة خاصة في كتاب مثل: « معنى الحوار » ففي التصدير الذي كتبه للطبعة الأولى لهذا الكتاب يشير الى أن الدور الرئيسي للفلسفة المعاصرة قائم في تعميق الأفكار المشتركة التي تربط « جيل لانيو » و « مورييس بلوندل » وفي التقديم الذي قدم به الطبعة الرابعة لكتابه: « الشخص والحب » أضاف الى قوله السابق توضيحاً جديداً فقال: « هذا الكتاب ينضم الى تيار فلسفة الشخصية الانسانية، لكنه بدلاً من أن يقرب بين هذه الفلسفة والوجودية المعاصرة، فإنه يجذبها نحو الاتجاه العقلي والتأملي، وهو الاتجاه التقليدي في فرنسا ».

وفي نقده للفلسفة الوجودية يتبنى جان لاكروا دائماً وجهة نظر أراد لها بصفة قاطعة أن تكون عقلية. ويحلوه له أن يبرز هذا الاتجاه العقلي، وبخاصة في نقده للفلسفات الفرنسية السابقة، الأمر الذي يشهد به كتابه القديم: « مسئولية شخصية وتقليد قومي » وكتابه الآخر الذي ظهر حديثاً: « معنى الالحاد في عصرنا ».

وعندما أراد « مونييه، أن يرسم لوحة اجمالية لمختلف التيارات في فلسفة الشخصية الانسانية نجده يحكم على فكر « جان لاكروا »، على هذا النحو: « بوسعنا أن نقول بوجود جناح وجودي الفلسفة الشخصية الانسانية

(يقترّب منه برديف ولانديسبرج وريكور ونيدونسيل) وجناح ماركسي لها كثيراً ما ينافس الأول ويتقاطع معه، وجناح كلاسيكي ينضم الى الاتجاه التأملي التقليدي فرنسا) نضع فيه لاشيزري ونابيروماينييه وجان لاكروا،¹

وكل فلسفة للشخصية الانسانية تركز انتباهها حول محورين رئيسيين:

- تأكيد مسؤولية الفرد .

- التعبير عن موقفه في الطبيعة وفي التاريخ .

¹ Emmanuel Mounier, La philosophie de la personnalité humaine, Paris, Plon, 1949, p. 15.

وقد برزت فلسفة الشخصية الانسانية في فرنسا ابتداء من عام 1930، أي في الفترة التي انتهى بها اهتمامها المزدوج بهذين المحورين إلى أن تدخل مباحثها في صراع مع بحوث الماركسية التي قدمت لها بصفة خاصة تحليلا حول موقف الانسان في الطبيعة وفي التاريخ، ومع بحوث الوجودية التي كانت بصفة خاصة تأملا حول استقلال الذات الفردية ومسئوليتها .

وكان يحلو دائما لامانويل مونييه أن يكرر أن مهمته الرئيسية انحصرت في التوفيق بين كارل ماركس وكير كجورد فهو يقول ان الماركسية لم تجعل من التاريخ علما بالقدر الذي جعلت من كل علم تاريخا. .. لكن المشكلة التي أثارها هي مشكلة الوجود البشري نفسه: هل يحيلنا الانسان الى التاريخ فقط ؟ أم أن وجوده مزدوج ومتناقض وبه احالة الى الزمن والأزلية أيضا ؟¹

أما المشكلة التي أثارها الوجودية فهي على النقيض تماما من تلك المشكلة التي أثارها الماركسية: « ففي فلسفة ذاتية كهذه، تلك الفلسفة التي لم ترغب في معرفة الموضوع الا باعتبار أنه حقل تجارب للجهد الانساني، ونظرت الى الحرية الخلاقة الفردية باعتبار أنها - اذا جاز لنا أن نقول بهذا - المبدأ الوحيد للتفسير » وعلى هذا النحو تدهورت قيمة المعرفة الموضوعية. ونظرا لعدم اعتماد هذه الفلسفة على التاريخ فقد أصبح من المباح أن يعاد النظر في كل شيء في أية لحظة من اللحظات. وهكذا فان جان لاكروا قد أعاب على الماركسية اقلالها من قيمة الفرد وتجاهلها له، وأعاب على وجودية سارتر تجاهلها لشيئين: « الاحالة الى تاريخ الانسانية والاحالة الى الوجود المتعالى على ذاته »²

وذهب إلى أن الوجودية لا تقدم الى الانسان الا متعاليات زائفة. وقال بمناسبة حديثه عن « كامى » ان المستقبل هو المتعالى الوحيد الذي يقر بوجوده الملحدون .

ورأى جان لاكروا أن الديالكتيك الذى عرضه موريس بلوندل قد استطاع أن يتجاوز هذا النقص المزدوج وقدم نظرة تركيبية تخطت كل هذه النظرات الجزئية ووضعت يدها على كل أبعاد الانسان الشامل: لكي يتحقق مفهوم الشخص لا بدله من أن يجتاز الطبيعة، الأمر الذي يتطلب الاعتراف بأهمية الكيان الموضوعي للانسان: « اننا نحمل بين جنوبنا تاريخ الانسانية، والا لكنا أشبه بالبوصله التي تتجاذبها الرياح في كل لحظة »،³

¹ Lacroix, Jean. Marxisme, existentialisme, personnalisme: présence de l'éternité dans le temps. Paris: Presses Universitaires de France, 1949, 49. , p. 49.

² Ibid., p. 118.

³ Ibid., p. 117.

علينا أن نهتم بارتباط الانسان بالعالم الفيزيائي وبالعالم الاجتماعي ونعترف بحقوقه في المشاركة في موضوعية الطبيعة والتاريخ، وفي نفس الوقت، علينا أن نشعر بأن كل بناء فكري يزعم أنه قدم لنا الكلمة الأخيرة وأنه جهاز اكتملت هيئته مازال يعوزه أشياء وأشياء .

وسيمنعنا هذا من التضحية بالمشروع الحساب التنبؤ، أي سيمنعنا هذا من القول بأن مستقبل التاريخ متضمن تضمننا سابقا في الماضي وبأن مجراه يندفع في طريقه دون التدخل من الانسان الواعي بمسؤولياته وسيمنعنا كذلك من التضحية بالتنبؤ الحساب المشروع أي سيمنعنا من أن نضع على أكتاف الذات الفردية كل شيء ونجعل المستقبل رهنا بالعشوائية يحكمه عدم التنبؤ المطلق بأحكام التاريخ. وبعد هذا النقد المزدوج يرجع جان لاكروا أهم ما جاءت به فلسفة الشخصية الانسانية الى مبدئين:

1 - أولوية الذات: الكوجيتو.

2 - حضور الآخرين في مجال الكوجيتو.

فنقطة البدء في فلسفة الشخصية الانسانية هي الكوجيتو، أو بعبارة أكثر دقة، الشك والتعلق يمثلان بالنسبة الى لاكروا الدليل الواضح على أن كل تفكير وكل فعل انساني ينبعان من الحرية الروحية. ويعرف جان لاكروا تلك الحرية ابتداء من الكوجيتو وبلهجة تذكرنا بتصور هوسرل: أنا حر لأن لي القدرة على التخلص من الموضوع، وتعليق الحكم عليه، وانكاره أو - كما يقول سارتر - لأن لي القدرة على « اعدامه ».

وباختصار فأنا حر لأنني قادر على أن أقول: لا انه ابتداء من ديكارت ولدت فلسفة الشخصية الانسانية: وهي تلك الفلسفة التي تعرف أن هناك ذاتا لا قبل للشك فيها وأن هذه الذات هي والحرية شيء واحد، وأنها تعبر عن نفسها أولا من خلال قدرة الفرد على التراجع وعلى الرفض وهي التي نسميها بالقدرة على الشك، وتمثل كل معرفة وكل فعل انساني بالمعنى الحقيقي لهاتين الكلمتين ¹. فهذه القدرة على السلب التي ينسحب فيها الحكم من مضمونه وتشعر الذات من خلالها باستقلالها بالقياس الى الموضوع، هذا الشك هو مبعث شعور الشخص بذاته. وفي الوقت نفسه فان هذا الشعور، وفقا لتسلسل فكر ديكارت، يؤدي الى الكشف عن الله. وذلك « لأنني اذا وضعت يدي على ذاتي الشاكة فاني أضع يدي على روح متناهية مرتبطة بالروح اللامتناهية ولا وجود لها الا بها »

أما الفكرة الثانية التي اهتمت بها فلسفة الشخصية الانسانية بعد اقرارها باستقلال الذات فتتجلى في أنها تغادت الانعزالية التي تقود الى الانانة في ميدان الفلسفة النظرية والى النزعة الفردية في الميدان العملي

¹ Jean Lacroix, ibid, p. 82.

فجان لاكروا يعرب عن تشكيكه في قيمة فلسفة كفلسة كير كجوورد: «المحور الذي يغذى « الانعزال»، أكثر خطورة من المحور السابق...»

فالنحن لا نتج عن اتفاق يتم بين عدد كبير من « الأنا»،. انها معاصرة لهذه الأنوات (جمع أنا) ¹، وهذه المحاور الفكرية قريبة جدا من المحاور التي قامت عليها فلسفة جبريل مارسل وقد قام فيلسوف آخر للشخصية الانسانية هو « موريس نيدونسيل»، بتميتها: « هذا الوصال بين وعي ووعي الآخرين يمثل الواقعة الأولى، وذلك لأن أول ما يميز الكوجيتو هو علاقته المتبادلة « حاول " موريس نيدونسيل" ميل أن ينمي فكرة «نظرية المعرفة الخاصة بالشخص»، التي كان جبريل مارسل قد أشار اليها اشارة عابرة، وحاول أن يستخرج منها « منطقا خاصا بالشخصية الانسانية « يعارض به « منطق الهوية»، الذي ينتشر من الأشياء المادية ويكون الشخص غائبا عنه ويقدم على نقيضه و« منطقا للتقوى». وهذا التأويل للكوجيتو يحدد مفهوم فلسفة الشخصية الانسانية عند موريس نيدونسيل. وقد تقادى به ثلاثة أخطار:

1 - خطر العزلة: من حيث أن فلسفة الشخصية الانسانية فلسفة وصال، وأن النزعة الفردية تمثل نزعة مضادة لها تماما.

2 - خطر الاعتماد اعتمادا تاما على العلم. وذلك لأن الانسان في المعرفة ليس غائبا عن الطبيعة وليس مجرد مشاهد لها انه حاضر فيها كلها ويحضر معه فيها وعي الآخرين والله .

3 - خطر التفاؤل الذي يأتي من الثقة في القول بالتطور الذي يفترض أن الزمان كاف في استيعاب الشر. وهذا يعنى أن تفسير الشر مرتبط بمسؤولية الانسان وبحركة تعاليه على ذاته، وبتعالى الله أيضا . وتلتقى هذه الاهتمامات باهتمامات جان لاكروا وتمثل امتدادا لفكره. من حيث أن التاريخ والعالم لهما معنى « والله يمثل معنى العالم أما العالم فهو لغة الله »². لكن هذا المعنى لا يفرض علينا فرضا ولا تكون في فهمنا له سلبين. فمن أجل أن يتضح هذا المعنى لابد أن نلتزم به. وليس هناك بداهة ضاغطة تتخذ مصدرها فقط من الموضوع: من الطبيعة أو من التاريخ. ولا معنى للتاريخ الا اذا تجاوزناه، أي الا اذا شاركنا في خلقه بكل ما لدينا من مسؤولية. والطبيعة لم تبلغ تمامها في تطورها، وكذلك التاريخ أما الانسانية فانها في طريق التكوين. وهى بحاجة منا الى المعرفة والى الحرية معا. الأمر الذي يسميه جان لاكروا « بالاعتقاد ». فليست الحقيقة من صنع عقل مجرد غير مشخص لا علاقة له بالشخصية الانسانية الواقعية « فلسفة الشخصية الانسانية تنظر الى المعرفة على أنها داخلية في مجموع النشاط الانساني »³، ونحن

¹ Ibid , p. 77,75

² Jean Lacroix, **Ibid.**, p. 10.

³ Jean Lacroix, **Ibid.**, p. 105.

نلتقى هنا يمحور مألوف في تفكير بردييف فهو يقول: « الفلسفة الوجودية فلسفة للشخصية الانسانية والذات العارفة فيها تتمثل في شخص الانسان »¹

وبهذا فان فلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل مذهباً فلسفياً كالمذاهب الفلسفية الأخرى بل تمثل « ضمير الانسانية كلها » .

وقد حدّد « ايمانويل مونييه »، الذي ظل قرابة ربع قرن المحرك الحركة الشخصية الانسانية وضعية هذه الحركة والمشكلة الرئيسية التي تواجهها على النحو التالي: « ولدت هذه الفلسفة في أزمة عام 1929، تلك الأزمة التي دقت نواقيس الخطر أمام الرفاهية في أوروبا وجذبت الأنظار نحو الثورات التي اتخذت طريقها في العالم فقد قدم البعض للقلق والبؤس اللذين سادا في تلك الفترة تفسيرات آلية صرفة، وقدم البعض الآخر تفسيرات أخلاقية صرفة. لكن بعض الشبان ذهبوا الى أن الشر مصدره اقتصادي وإخلاقي معا، قائم في بنية المجتمع وفي قلوب البشر معا. ولهذا فان العلاج لا يمكن أن يكون عن طريق تجاهل الثورة الاقتصادية أو عن طريق تجاهل الثورة الروحية الأزمة الروحية تمثل أزمة الانسان الكلاسيكي في أوروبا، ذلك الانسان الذي ولد مع البرجوازية والجو الذي ساد القرن الرابع عشر يلوح لنا من جديد تحت أعيننا، والزمن يرهص بقيام عصر نهضة جديدة»²

« فلنقم بنهضة أخرى » ذلك هو عنوان المقال الافتتاحي للعدد الأول من مجلة « الروح »، التي أسسها مونييه عام 1932. وكانت المشكلة بالنسبة الى مونييه أن يواجه الأزمة عن طريق الابتعاد عن الماركسية التي ذهبت الى أننا اذا أردنا شفاء المريض فعلياً بتغيير الاقتصاد والابتعاد عن النزعة الأخلاقية المبالغ فيها التي يذهب أصحابها إلى أننا اذا أردنا شفاء المجتمعات فعلياً أن نكتفى بتغيير أخلاق الفرد. وتحدد موقف مونييه بهذا الرفض المزدوج. وقد أسهم مونييه بهتذيب هذين الحلين المجريين وتبسيطهما الى أقصى حد وذلك عن طريق ارجاع الماركسية الى ضرب من المكنيك الاقتصادي، وعن طريق المقابلة بينها وبين أخلاق لا تقوم على فكرة التجسد. لكن هذا الحل الأول كان حلاً تجريدياً ظل يطبع فلسفة الشخصية الانسانية وتطورها. وذلك لأنه من الواضح أنها لم تستطع أن تتبنى ثورة اقتصادية صرفة، ولا ثوره أخلاقية صرفة. ولهذا كان مقدراً لها أن تسير في طريق مضطرب تلفيقي .

يقول مونييه: « فلسفة الشخصية الانسانية تمثل جهداً شاملاً من أجل فهم وتجاوز جميع الجوانب التي تكشف في أزمة انسان القرن العشرين »³

¹ Nicolas Berdiaev, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Montaigne, 1936, p. 74

² Emmanuel Mounier, *La philosophie de la personnalité humaine*, Paris, Plon, 1949, pp. 116–117.

³ Emmanuel Mounier, *Qu'est-ce que la philosophie de la personnalité humaine?*, Paris, Plon, 1946, p. 48.

ومن أجل أن يفهم الأزمة ويتخطاها قدم مونيه نظريته في فلسفة الشخصية الانسانية التي احتفظت بأولوية الروح مع تصورهما متجسدة في الواقع، معارضا بهذا المنالية المجردة غير المتجسدة، والمادية الماركسية معا .

وقد ربط مونيه في أحدث صورة عرضها لفكره عام 1949 في كتابه « فلسفة الشخصية الانسانية، بين تصوره للشخصية الانسانية وتصور الأب تيار دى شاردان. وذلك لأنه جمع بين فكره هو وحركة فهم الشخصية الواقعية للانسان وهي لا تبدأ في حقيقتها الا من الانسان. لكننا لا نستطيع تتبع الحركة التي مبدت لها من خلال التاريخ العام للكون »¹. والحق أن تصورات الأب تيار دى شاردان كان من الممكن أن تقدم الى فلسفة الشخصية الانسانية دعامة واقعية. لكن ايمانويل مونيه الذي اتجه تفكيره دائما الى التوفيق قد انتهى بفهم سطحى التصور تيار دى شاردان وانتهى بأن مزج به نظرات فلسفية أخرى لا تتفق معه فبعد أن قرب تقريبا متسرعا بين تيار دى شاردان وفكرة « شارل بيجي » في الجذوة الخلاقة، التي تحرك الروح وفكرته أيضا في تدهور الروح عن طريق العادة والتشتيت، وبعد أن نظر الى الحركة المزدوجة السائرة في الكون على أنها شيء شبيه بالرمز الحياة الروح انتقل مونيه الى محور آخر هو محور الاتصال بين الناس. هنا ويكتفى بتلخيص تأملات جبريل مارسل وموريس نيدو نسيل في هذا الصدد: « التجربة الأولية عند الشخصية الانسانية هي تجربة الشخص المخاطب، والحب هو المعين الذي يقدم للانسان أقوى يقين ويقدم له الكوجيتو الذي لا سبيل الى دحضه. فأنا أحب معناه أن الوجود موجود وأن الحياة تستأهل أن نقبل عليها »²

وليس من شك في أننا نجد أنفسنا هنا أيضا أمام نقطة بدء الفلسفة الشخصية الانسانية. لكن الزاوية الفلسفية هنا مختلفة عن الزاوية السابقة. حقا انها لا تتعارض معها، لكننا لا نستطيع على الأقل أن نقنع بإضافة احدهما الى الأخرى باعتبارها مجرد امتداد لها، وذلك لأن احدهما تتخذ معينها من المعرفة الموضوعية بالمعنى الذي تفهمه العلوم الوضعية من هذا اللفظ، والأخرى من تجربة صوفية مسبوقة ينفذ أساسا للمعرفة الموضوعية .

وهكذا يتبين لنا منذ البداية الطابع الذي يميز اتجاه جان لاکروا: فاذا كانت فلسفة الشخصية الانسانية تعبر عن العناصر المشتركة الموجودة بين فلسفات متعددة، فستكون مهددة بأن تفقد نفسها في اتحاه تلفيقي عائم »³. ولقد أبرزت أعمال مونيه هذا الجو الذي يتهدد فلسفة الشخصية الانسانية .

¹ Emmanuel Mounier, *La philosophie de la personnalité humaine*, Paris, Plon, 1949, p. 24.

² Emmanuel Mounier, *Ibid.*, pp. 38, 41.

³ Jean Lacroix, *Ibid.*, p. 75.

وهذه الصعوبات نفسها هي التي تواجهنا عند الحديث عن العلاقة بين « الشخص » والطبيعة. يقول مونييه ان « الشخص، غائر في الطبيعة، ولكنها متعالية عليه. ولهذا نجده يمزج بين مادية ماركس التي أعلنت أن « الانسان كائن طبيعي، لكنه كائن طبيعي بشري »¹، وبين الواقعية الدينية الخالية من الاتجاه الصوفي عند القديس توما، بل وعند القديس بولس. وذلك من أجل النقاط العنصر المشترك بين هذه الماديات، وهو اتفاقها جميعها على أن النفس ليست منفصلة عن البدن وينتهي الى هذه النتيجة: « توجد المادة على نحو مستقل عن الوعي لا يمكن ردها اليه، وهي متعارضة معه ولا يمكن أن تتبخر فتصبح مجرد علاقة باطنية للوعي مع ذاته وهذا هو الاتجاه الذي أطلق عليه ماركس وانجلز اسم الاتجاه المادي. لكن هذا الاتجاه نفسه على اتفاق مع الواقعية الدينية التقليدية »² لكن هذه المحاولة التليفقية السريعة تقدم حلا لأية مشكلة. فقد انتهت بصاحبها مونييه أحيانا الى اكار المادة (المادة المقدسة كما سيسمها الأب دى شاردان) باعتبار أنها تمثل الاساس الحي والقطرة التي توصلنا الى أى اتجاه روحي أصيل، وأحيانا أخرى الى النظر اليها على أنها العقبة في كل نزعة روحية: « المادة عسوية وليست فقط سلبية، انها مهاجمة، وليست فقط ساكنة »³ وهذا الخلط في الأفكار ليس مسئولا عنه لا القديس بولس ولا القديس توما ولا ماركس ولم يكن تصويره الحرية « الشخص »، بأقل لبسا من تصويره للتجسد الواقعي . كتب مونييه يقول: « انقمست الهجمات التي وجهت ضد كل القوى التي أدت الى تحطيم شخصية الانسان في اتجاهين: اتجاه تزعمه كير كجورود الذي أخذ يذكر الانسان الحديث الذي تبدل احساسه نتيجة للاكتشافات التي تحققت في العالم ونتيجة لاستغلال هذا العالم له بالدور الذي يمكن أن يلعبه وعيه وذاتيته وحريته، واتجاه تزعمه ماركس الذي كشف النقاب عن خرافة الأنظمة الاجتماعية التي تقوم أساسا على الظروف المادية التي يعيشها الانسان، وأخذ يذكره بأن مصيره ليس فقط معلقا بقلبه بل ببيده. وهو انقسام مؤسف. وذلك لأن هذين الخطين قد التقيا بعد ذلك وربما أصبح من واجب عصرنا لا أن يسعى الى الجمع بينهما حيث أن تقابلهما متعذر بل أن يتجاوز ما بينهما من خلاف ويمضى وراءهما ليكشف عن الوحدة التي أبعدت من طريقهما » لكن أين اذن سيكتشف مونييه تلك الوحدة ؟ انه يقول لنا ان الحرية ليست شيئا من الأشياء: انها لا يمكن أن تتكشف في مستوى الأشياء حيث لا يمكن الا أن تكون حرية لاستواء الطرفين، وهى حرية تختفى فيها شخصية الانسان أو تظهر على أنها تصدع في جدار الحتمية وفي هذه الحالة تختفى الطبيعة

¹ Karl Marx, Manuscrits de 1844, publiée par Costa, t. 6, p. 78, cité dans Emmanuel Mounier, La philosophie de la personnalité humaine, Paris, Plon, 1949, pp. 22, 26.

² Emmanuel Mounier, La philosophie de la personnalité humaine, Paris, Plon, 1949, p. 28.

³ Emmanuel Mounier, *Ibid.*, p. 33.

والحرية فضلا عن هذا ليست انطلاقة كما يصورها لنا الوجوديون: لأنها بهذا ستتولد في صحراء جدد، مقطوعة الصلة بالطبيعة ولا علاقة لها بوعي الآخرين .

الحرية كما يراها مونييه هي أولا رفض واختيار: « الانسان دائما وبجميع كيانه يشعر بحريته باطنيا عندما يشاء »¹ لكنه لما كان موجودا في مواقف فانه في نفس الوقت « لا يتقدم على الطريق - شأنه في ذلك شأن الجسم - الا من خلال العقبات. .. وتصبح الحرية في بعض الظروف القاسية كما كان يدعوها ماركس، مجرد الوعي بالضرورة »²

وينتقل مونييه بعد ذلك بقليل من الحرية الباطنية التي لا شك فيها: حرية الاختيار والرفض، الى الحرية التاريخية والاجتماعية التي هي عبارة عن القدرة أو عدم القدرة. وهو في هذا قد انتقل من كير كجورد الى ماركس، لكنه لم يتجاوزهما بل جعلهما ملتصقين. ولم يكن هذا من جانبه اجراء تأليفيا بل كان منجا أو خلطا .

ويكشف هذا التلويح عن نتائج أكثر خطورة كلما اقتربنا من الواقع، وذلك لأنه عندما تصل الى هذا المستوى علينا أن نفصح بوضوح عما نعتقد فيما اذا كان الانسان يحصل على حريته من خلال اسها... اسهاما ثوريا في حركة التاريخ أو اذا كان يفهم من الحرية نجاة النفس .

والآن هل نتيج لنا هذه الفلسفة أن نشق طريقنا وسط العالم الواقعي ونجد حلا للمشاكل التي يثيرها ؟ هذا السؤال الذي يعد المحك لكل فلسفة « معاصرة »، بالمعنى الحقيقي تبدو مشروعية اثارته بالنسبة الى «مونييه»، بالذات باعتبار أنه هو نفسه الذي وضع منذ البداية هذه المشكلة وأنه كان يأمل في أن يجد لها حلا كيف تناول " مونييه " نقد المجتمع الذي يعيش فيه ؟

ان العدو الحقيقي لفلسفة الشخصية الانسانية هو النزعة الفردية التي تولدت عن الثورة الفرنسية عام 1789 ومو نيه يصف تلك الفردية بقوله: « الفردية نسق من العادات والمشاعر والأفكار والنظم من شأنها أن تجعل الفرد يتخذ لنفسه دائما موقف العزلة والدفاع عن مصالحه. وقد كانت الفردية بمنابة الايديولوجية للطبقة المسيطرة في البرجوازية الغربية فيما بين القرن 18 والتاسع عشر. والانسان في هذه النزعة انسان مجرد، بلا روابط أو علاقات اجتماعية طبيعية، يمثل الاله عظيم، يتغذى على حرية بلا اتجاه ولا نستطيع أن نقيسها، يتخذ من الآخر في المحل الأول موقف الحذر والحساب والمطالبة بحقوقه منه أما التشريعات فقد انحصر دورها في توفير عدم تصادم هذه الأنانيات أو في الحصول منها على أكبر قدر من الانتاج من خلال تحقيقها لأكبر قدر من الربح. ذلك هو النظام الذي تخضع له حضارة تلفظ أنفاسها الأخيرة أمامنا.

¹ Emmanuel Mounier, *La philosophie de la personnalité humaine*, Paris, Plon, 1949, p. 28.

² Emmanuel Mounier, *Ibid.*, p. 28.

انها أكثر الحضارات التي عرفها التاريخ فقرا. وهذا النزعة الفردية هي نقيض فلسفة الشخصية الانسانية، وهي خصها المباشر»¹

وهذا النقد للديموقراطية البرجوازية يحتوى على عناصر ايجابية وننا أن تكشف عن أوجه الشبه المثمرة بينه وبين أحد النصوص التي تمثل المصدر الذي استقى منه « مونيه »، تحليله هذا: ونعني به الدراسة التي قام بها ماركس للأسس التاريخية والانسانية التي أدت الى « اعلان حقون لانسان »² لكن ماركس كان قد وصل الى النتيجة التالية وهي: أنه اذا كان التحرير السياسي الذي حققته الثورة الفرنسية عام 1789 قد بدا غير كاف من حيث أنه شطر الانسان الى فرد أناني وعضو في المجتمع البرجوازي من ناحية والى شخصية أخلاقية المواطن مجرد فان الأمر بحاجة الى تحرير جديد يبدو على أنه ضرورة تاريخية لكي ينظم الانسان قواه الذاتية من حيث أنها قوى اجتماعية ومن حيث أنها لا تلجأ إلى فصل قوته الاجتماعية والنظر اليها على أنها قوة سياسية قائمة بذاتها. وبتعبير آخر نقول ان ماركس قد أدان النزعة الفردية البرجوازية: باسم المستقبل داعيا الى تخطيها .

أما النقد الذي نجده عند مونيه فبالرغم من أنه قد استعار الكثير من ماركس الا أنه قد وجه توجيهها مغايرا تماما بل وقد يكون معارضا لما نجده عند ماركس. ولم يتح له مذهبه التمييز فيما بين هجوم يميني ونقد يساري للديموقراطية البرجوازية. ما السبب في هذا القصور ؟ الجواب لأن مونيه لم يبدأ من تحليل تاريخي دياكتيكي للمجتمع الحاضر بل بدأ من تعريف مثالي للجماعة القائمة على فلسفة الشخصية الانسانية. وهذه الجماعة تصور تألّفي من «مدينة الله أو من « مملكة الغايات»، على نحو ما نجدها عند القديس أوغسطينوس وعند ليننتز أو عند كانط انها التعبير الواقعي عن « جماعة القديسين ». وهي لا تنتمي الى هذا العالم، بل تمثل هدفا بعيدا ونموذجيا ينبغي على فيلسوف الشخصية الانسانية أن يضعه دائما في اعتباره لكي يغير من العالم الذي يعيش فيه، وذلك من حيث أن كل جماعة شخصية تشارك في هذا المثال وهكذا فان ايمانويل مونيه لا يختلف في مسلكه هنا عن مسلك علماء الاجتماع الخياليين لأنه قد حكم على الواقع ابتداء من النموذج الذي تصوره. أما تصوره للاشتراكية فله دلالة على ما نحن بصده فمن الناحية الاقتصادية ذهب مونيه الى أن المجتمع الرأسمالي سيتحول شيئا فشيئا إلى مجتمع اشتراكي جماعي من خلال أشكال التراكمات التي تتجمع فيه. ولهذا فعلى أن نشيع فيه الروح التجمعية: التجمع المتزايد بين العمال في ادارة المشروعات الى الحد الذي يصبح فيه المشروع في يد العمال والتنظيمات المسؤولة، والتجمع التعاوني بين الاستغلالات القائمة بين الحرفيين. والهدف الذي يسعى اليه مونيه من هذا

¹ Emmanuel Mounier, *La philosophie de la personnalité humaine*, Paris, Plon, 1949, p. 37.

² Karl Marx, *La question juive*, dans *Œuvres complètes de Marx*, publiée par Costa, t. 1, pp. 190-202.

أن يضع حدا لما للعملة النقدية من سلطة مجهولة الشخصية، أي يضع حدا للمجتمع المبني للمجهول وللربا وللتقويمات التجارية ولكل الأنظمة الاقتصادية التي تتيح للعملة النقدية أن تتكاثر بلا عمل. ونحن نلتقي هنا بإحدى الأفكار الرئيسية عند برودون،¹

أما من الناحية السياسية فإن تصوره للدولة لا علاقة له أيضا بالتاريخ. فهو يضع تصورا لبييراليا وفوضويا للسلطة تصبح فيه الدولة مصدرا للفساد والارغام، في مقابل تصور مجرد لها لا يمكن أن يخضع فيه الانسان الأناني الى القانون الجمعي الا عن طريق الضغط. وهو يقول ان التصور الأول يقدم صورة مثالية للشخصية الانسانية من أجل هدم الروح الجمعية، والثاني يفعل العكس. أما تصور مونييه فهو يتميز عن التصورين بأنه جردهما من مضمونهما. والديموقراطية الحقبة في نظره هي: « البحث عن شكل للحكومة يتمشى مع تلقائية الجماهير من أجل توكيد مشاركة الأفراد في النظام الموضوعي للسلطة »² ومونييه لا يفتش عن الظروف التاريخية الواقعية لميلاد الدولة ولا عن تطورها ولا عن طبيعة تلك التلقائية الجماهيرية، كما لو كان الأمر يتعلق بوقائع أزلية ثابتة. وهو يقدم لهذا كله تعريفات نظرية صرفة. وعندما يريد أن يحدد لنا وسائل الفعل فإن اشتراكية مونييه تبدو هنا بوضوح على أنها نموذج أخلاقي وليست حركة من حركات التاريخ .

أما الإصلاح الذي ينادى، فيقدمه في سلسلة من الارشادات والمواعظ³: « ينبغي كذا » « من الخير أن نفعل كذا » « علينا بكذا » أما الفعل الذي عليه أن يقوم بتنفيذ تلك الثورة المزدوجة: المادية والروحية، فلم يوضحه مونييه أبدا .

وفرق مونييه تفرقة اسكولا سطيكية بين أربعة أبعاد للفعل الانساني:

1 - الفعل الاقتصادي الذي يغير الانسان بواسطته الأشياء ويقع هذا الفعل في ميدان العلم والتكنولوجيا والصناعة. أما معياره فهو الفعالية.

2 - والفعل الأخلاقي الذي يحدث تغييره في الفاعل نفسه أما هدفه ومعياره فهو الصدق .

3 - الفعل التأملي الذي يثرى عالم القيم الذي نعيش فيه ويكون ذا طابع تنبؤي. أما هدفه فهو الكمال والشمول. وهو يمثل تأليفا بين الفعل الاقتصادي والفعل الأخلاقي .

4 - الفعل الاجتماعي بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، وهو الذي يحدث تغييرا في العلاقات القائمة بين الناس ويقربنا منهم .

¹ Emmanuel Mounier, La révolution de la personnalité humaine et collective, Paris, Plon, 1952, p. 304.

² Emmanuel Mounier, La philosophie de la personnalité humaine, Paris, Plon, 1949, p. 127.

³ Emmanuel Mounier, *Ibid.*, p. 120.

وعندما يكون الأمر متعلقا بأحداث تأثير في الحياة العامة فإن تطور الفعل في مراحل سين جاذبه قطبان: القطب السياسي والقطب التنبؤي .

والخطر الأكبر هو ذلك الخطر الذي حذر منه «شارل بيجي»: أن تتضاءل الجذوة فتتحول الى عادة سلوكية، وينقلب التصوف فيصبح سياسة وتغدو الثورة دبلوماسية، والشعر الذي يقال تمجيدا للشهداء يصير نثرا ينادى بالاستسلام المطالب الحياة اليومية .

ومونييه يحاول جاهدا أن يحافظ على التوتر الذي يعيش فيه رجل السياسة والمتنبئ. ولكن نظرا لعدم كفاية التحليلات التاريخية الواقعية عنده، وهي التحليلات الوحيدة التي كان من الممكن أن تتيح له فرصة معرفة الاتجاه الذي يسير فيه ويتجاوز المتناقضات تجاوزا حقيقيا ويحل المشكلات، فإن هذا التوتر لم يجد له تعبيرا الا من خلال نزعة تلفيقية فلسفية لم تكن تأليفا بل توفيقا، وكانت تمثل تذبذبا سياسيا لا حدود له لم يتح لصاحبه أن يجد لنفسه خطأ عمليا ايجابيا موثوقا به. وكان مصدر هذه الذبذبة رفض مزدوج: عداا ضد الرأسمالية، ولكنه عداا يستمد مصدره من نظرة صوفية، وتصور خاص للملكية مستمد من القديسة تيريزا، وعداء للشوعية يجد تبريره في اشتراكية استوحت مصادرها من نظرة صوفية أيضا.

لم تجد الفلسفة ولا السياسة نصيبهما في تلك النظرة. وقد انتهى الأمر بمونييه - من أجل أن يحتفظ بحرارة هذا «التوتر» الى التذبذب المستمر بين هذه الرفوض المتوازنة.

علينا في مواجهة الماسي الفسيولوجية والاجتماعية أن نجلب للناس السعادة. لكن السعادة عند مونييه يمكن الحصول عليها مباشرة اذا وقفنا موقفا وسطا بين الأنانية الفردية والآلية الجماعية: « اننا نتعرف على شقاواتنا بالقدر الذي لا تسقط فيه فريسة للبحث عن السعادة »¹. ان الجرى وراء الموضوعية من شأنه أن يفصل ما بين الوقائع الشخصية، لكن الوجودية قد أخطأت «عندما أقدمت على تحليلاتها وكان. العلم لا وجود له»². فالحقيقة اذن ليست ذاتية، لكننا من ناحية أخرى لسنا في غيبة عنها. والأخلاق في فلسفة الشخصية الانسانية هذه تتغذى على « التوتر القائم بين أخلاقية القانون وأخلاقية الحب»³

« الوسيلة الوحيدة الفعالة التي تجعلنا نمسك بزمام التاريخ هي أن تحلل حركة التاريخ من خلال تجربة معاشة وتقديمية »⁴ الذي رفعه مونييه ذو فائدة في تذكيرنا بأن التاريخ لا تصنع أحداثه في غيبة الانسان. وفي الوقت نفسه يذكرنا بأن التاريخ ليس نعسفيا. وقد أحسن مونييه بوضع المشكلة على هذا النحو، لكنه لم يقدم لنا حلا لها لأنه لم يقل لنا من الذي سيعيش هذه التجربة: هل هو الفرد كما هو الحال

¹ Manifeste au service de la philosophie de la personnalité humaine, Paris, Plon, 1949, pp. 73-74.

² Emmanuel Mounier, *La philosophie de la personnalité humaine*, Paris, Plon, 1949, p. 91.

³ Emmanuel Mounier, *Ibid.*, p. 96.

⁴ Emmanuel Mounier, *Qu'est-ce que la philosophie de la personnalité?*, Paris, Plon, 1946, p. 28.

في الوجودية ؟ من هو النوع كما هو الحال عند من قام بتنظير المدعوة الهتلرية ؟ هل هي العلاقات بين الذوات الفردية منظورا اليها نظرة صوفية كما هو الحال عند جبريل مارسل ؟ أم أنها الطبقة الاجتماعية كما هو الحال عند ماركس ؟

كتب جان لاکروا يقول: « فلسفة الشخصية الانسانية الوحيدة الممكنة هي تلك التي تقيم وزنا للنظام الشمولي الذي يسود الواقع ». وقد خطر ببال امانويل مونييه أن ينفذ هذا البرنامج. الأمر الذي شد اليه انتباه نفر كبير من المسيحيين ومن العقول التي تهتم بالمسائل العامة خلال ربع قرن من الزمان. وكان الأمل الذي داعب الناس جميعا. ومونييه قد أثار حقا مشكلات تحتل بؤرة اهتمامات الناس المعنيين بأمور المستقبل في عصرنا، ولمس كل المتناقضات، لكن نزعتة التلقيفية لم تقدم أي حل لواحد منها .

المبحث الخامس: تأملات بيار تياردي شاردان في ظاهريات الطبيعة

في هذه العبارة: « اننا نجد أنفسنا أمام مشكلة من مشاكل الطبيعة، وهي الكشف عن معنى التطور، اذا كان ثمة وجود له وعلينا أن نجد حلاً لهذه المشكلة دون أن نخرج عن ميدان الوقائع العلمية »¹ يلخص الأب المحترم تياردي شاردان مؤلفه الذي كتبه عالم وكاهن في نفس الوقت .

والاب تياردي شاردان عالم في الحفريات، أكسبه اكتشافه عام 1929 للانسان الصيني - بمعونة الصيني « باي فن شونج » والكندي « داندسون بلاك » - وذلك في شوكتيان بالقرب من بكين، شهرة واسعة. وقد أسهم ببحوثه الجيولوجية وفي عصر ما قبل التاريخ التي قام بها في ذلك جميع القارات، باضافة غنية إلى المعرفة في باب أصول الانسان هو المصدر التجريبي لأرائه. لكن أعماله قد تركزت فيما أسماه في عنوان كتابه التركيبي الرئيسي: « الظاهرة الانسانية ».

1 - منهجه:

وقد قادت دراسة الأصول البشرية إلى استنتاج أساسي، مفاده أن التحول ليس مجرد فرضية أو نظرية من بين نظريات أخرى، بل هو بناء مشترك يشمل كل جزء من الواقع المادي، ويشكل بذلك إطاراً شاملاً لحساسيتنا وإدراكنا للعالم. ومن ثم، يبدو أنه لا خيار أمامنا سوى تقبله كأحد قوانين الوجود، بغض النظر عما إذا كان يروق لنا أو يسبب لنا الضيق) .

ويجدر بالذكر أن أعمال الأب تياردي شاردان تتألف من أربعة أجزاء نشرت مطبعة دي سي في لوفان وباريس، وهي:

1. الظاهرة الإنسانية: يعكس هذا الجزء النظرة التركيبية العلمية التي تمثل جوهر عمله.
 2. ظهور الإنسان: مجموعة دراسات تتعلق بالحفريات وعصر ما قبل التاريخ.
 3. رؤية الماضي: مقالات حول التحول من منظور علمي وأخلاقي وديني.
 4. الوسط الإلهي: كتاب يتناول الروحانية المسيحية وفق تصور تياردي شاردان للعالم.
- وليست المسألة هنا تتعلق بهذا التصور الجزئي أو ذاك حول التحول، مما نجده عند الامارك أو داروين أو خلفائهما، انما هي جوهر الفكر التحويلي الذي لخصه أحد معاوني تياردي، وهو الأب « ليروا » في عبارة أخاذه بقوله: العالم أو الكون تطور، انه تكوين. وكل تكوين يفترض وجود ترابطات وتعلقات متبادلة أو متعاكسة، بدون ثغرات، انه يسلم بوجود رابطة بين العناصر التي تكون الكائن وهو في سبيل

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Plan d'un univers personaliste*, Paris, Éditions du Seuil, 1955, p. 192.

التكوين، ولهذا فإن الكون الاستاتيكي الذي يشترط التجزئة يصبح أمرا مستحيلا. لأنه إذا كان كل شيء في سبيل التكوين، فإن هذا معناه أن كل شيء مرتبط بالآخر»¹

فإذا كان كل شيء في سبيل التكوين، فإن كل شيء مرتبط بالآخر. ولن نستطيع في الحقيقة أن تفصل بين الصيرورة والتأثير المتبادل. واننا نتعرف هنا على أحد المبادئ الأساسية لديالكتيك الطبيعة، كما حددتها الماركسية. فقد كتب « إنجلز » عام 1880 في كتابه « ديالكتيك الطبيعة » يقول: « ان الحركة في معناها العام جدا وباعتبارها أسلوب وجود للمادة تتضمن كل التغيرات وكل المسارات التي تتم في الكون الطبيعية كلها تشكل مجموعة في داخل الكون الطبيعة كلها تشكل مجموعة جسم منسجم

ويشير فريدريك إنجلز إلى أن الفعل المتبادل يمثل جوهر الحركة نفسها، مؤكداً على العلاقة العميقة بين الحركة والعقل المتبادل. ففي كتابه: " الطبيعة "، يوضح إنجلز: « إن العقل المتبادل هو الطابع الأول الذي يظهر لنا عندما ننظر إلى المادة في حركتها ككل من وجهة نظر علم الطبيعة الكونية في تطوره المعاصر » ويبرز من ذلك اهتمام إنجلز بفهم المادة والحركة ليس فقط على مستوى الفيزياء أو الطبيعة، بل من منظور شامل يربط الحركة بالوعي والعقلانية المتبادلة.

والتشابه هنا ليس عرضيا لأنه يتعلق بجزء من تصور جامع لديالكتيك الطبيعة قدمه الأب المحترم تياردي شاردان الذي أراد أن يحقق نظرة تركيبية للمعارف العلمية. وكان إنجلز قد أوضح في كتابه « لودفيج فورباخ » عام 1888 أن هذا التصور للعالم قائم على ثلاث اكتشافات كبيرة: أولا، اكتشاف الخلية توصفها الوحدة التي ينمو ابتداء منها كل كيان الجسم النباتي والحيواني عن طريق التكاثر والتنوع. ولقد ترتب على هذا ليس فقط الاعتراف بأن تطور ونمو جميع الكائنات العضوية السامية يتمان وفقا لقانون شامل موحد بل القول أيضا بأن قدرة الخلية على التحول تشير الى الوسيلة التي تستطيع بها الأجسام العضوية أن تغير من نوعها، وتحصل بهذا على تطور أكثر من كونه تطور فردي. ثانيا، اكتشاف تحول الطاقة الذي أظهر لنا كل ضعف القوى المزعومة التي تعمل في المرتبة الأولى في الطبيعة غير العضوية كأنها تظهر بصورة مختلفة للحركة الشاملة، وهي تنتقل من الواحدة الى الأخرى

وأخيرا ذلك البرهان الشامل الذي قدمه للمرة الأولى داروين. فهو يرى أن جميع ما تنتجه الطبيعة حاليا من حولنا بما في ذلك البشر هو ثمرة مسار طويل لتطور بدأ من عدد محدود من الجراثيم وحيدة الخلية أصلا، التي تصدر بدورها عن بروتو بلازم أو عن جسم زلالي في تركيب كيميائي²

¹ Pierre Lherrou, Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu, Paris, Plon, 1958, p. 20.

² Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach, dans *Études philosophiques*, Paris, Imprimeries sociales, pp. 46-47.

في هذا النص يتعرف القراء الذين ألفوا أعمال تيار دي شاردان على المحاور التجريبية التي أوجت بآرائه. وفي هذا يرد « كلود كوينو » الحكم الذي أصدره جان هيبوليت عن الأب تيار عندما قال: « كان تيار أكثر هيجلية مني »، ويضيف كوينو بحق: « ان الديالكتيك عند الأب تيار - وهو من هذه الناحية يقترب من الماركسية - يختلط تماما وببساطة بحركة الواقع الذي يبرز لنا العلم اتجاهاته »¹

فالاب تياردي شاردان ينظر الى التحول كحالة خاصة للتاريخ الشامل الذي يتضمن تاريخ المادة والحياة والانسان وهو يواجه أعداء التطور بالاحراجية التالية: « اما أن تسلموا بأن شيئا ما لا يمكن أن يدخل في مجال التجربة من غير أن يكون قد مهد له بشيء سابق عليه، وفي هذه الحالة ستكونون من أنصار نظرية التطور تماما. واما أن تفترضوا أن من الممكن أن يظهر أما مكتم شيء ما دون أن يكون متولدا » عن شيء آخر، وفي هذه الحالة فانكم ستشنون قتالا لا جدوى منه مع بناء العالم الحسى نفسه، وهكذا فان قانون التتابع والارتباط القائم بين الظواهر الذي أوضحه التحول أصبح قانونا عاما بمقتضى استقطاب علمي أثبتت حجته العلوم الأخرى للطبيعة .

ويؤكد تياردي شاردان في رسالة مؤرخة بتاريخ 11 أكتوبر 1936: «إنني - في نهاية الأمر - أكثر اقتراباً إلى التاريخ مني إلى الميتافيزيقا». ويميل إلى تأكيد الجانب التاريخي والتجريبي في فهمه للعالم مقارنة بالميل الميتافيزيقي.

والمقصود بالتاريخ هنا، أو بما يسميه أيضا على حد قوله « فيزياء متطرفة » (لكي يقابل منهجه العلمي بمنهج الميتافيزيقا) التاريخ الذي تتحد المادة والروح فيه لتفسير موحد للعالم يشبع فيه التجانس والانسجام .

«ان علوم الواقع التجريبي اليوم (سواء تلك التي تتصل بالأجسام الحية أو الأفكار أو المنشآت أو الأديان أو اللغات أو العناصر المكونة للمادة) تتجه اتجاهها حتميا الى أن تتبنى، في بحوثها وتأليفاتها، المنهج التاريخي .

أعنى أنها تتبنى وجهة نظر المنهج التطوري القائم على الصيرورة. فعلم التاريخ يتابع غزواته شيئا فشيئا في كل فروع المعرفة، ابتداء من الميتافيزيقا حتى العلوم الفيزيائية - الكيميائية حتى أنه أخذ يتجه الى انشاء ضرب من العلم الموحد حول الواقع، بوسعنا أن نسميه التاريخ الطبيعي للعالم »²

¹ Cuénot, Claude. *Pierre Teilhard de Chardin*. Paris: Plon, 1958, p. 211.

² Pierre Teilhard de Chardin, *Vision du passé*, Paris & Louvain, Éditions D.C., pp. 179-180.

وهنا أيضا نلتقى مرة أخرى بأحد المحاور الرئيسية في فكر ماركس الذي يقول: « اننا لا نعرف الا علما واحدا هو علم التاريخ. وطالما كان هناك بشر فان تاريخ الطبيعة وتاريخ الناس يستلزم كل منهما الآخر»¹

أما الفكرة الثالثة الرئيسية للأب تياردي شاردان فهي: بعد أن اقر بضرورة التحول وامتد به فيما تحت الحياة العضوية - في مجال - الطبيعة غير العضوية، ثم فيما فوقها الى تاريخ البشر. نجده يطرح هذا السؤال: هل هناك معنى لهذا التاريخ ولهذا التطور؟

ذهب تياردي شاردان في كتابه تلخيص فكري (1948) إلى أنه من الممكن، بالاعتماد على معايير علمية دقيقة، استنباط معنى للتطور الحاصل في مختلف مستويات الواقع. فهو يرى أن هناك قانوناً يتجلى في ملاحظتنا لكل مستوى من مستويات الواقع، سواء في المادة غير العضوية، أو في الحياة، أو في نمو الإنسان، وقد أطلق على هذا القانون اسم «الوعي التركيبي المعقد». وقد أشار "كلود تريموننا" في كتابه: "مدخل إلى فكر تياردي شاردان" إلى هذا المفهوم، موضحاً كيفية تأكيد تياردي على أن أعماله تمثل جهداً منهجياً طويل الأمد للكشف عن معنى التطور داخل الواقع ذاته، مؤكداً أن الجمع بين الفهم العلمي والتأمل الفلسفي يتيح تصوراً شاملاً للتغير والتطور في الكون والإنسان على حد سواء.

لكن شرعية هذه الخطوة قد أثير حولها شكوك كثيرة ومن وجهات نظر مختلفة، فالفلاسفة الوصفيون أصحاب الاتجاه العلمي المتطرف الذين يقولون بأن العلم ينبغي أن يقتصر على تسجيل الوقائع، وأن يضع الروابط القائمة بينها في مجموعة من المعادلات نادوا بأن هذا الذي قام به تياردي ليس من قبيل العلم. وذلك لأن الواقع عندهم لا يمكن أن يكون معنى بل انهم ذهبوا الى أنه لا ينبغي لنا أن نتحدث عن الواقع اعتماداً على أن اللا أدريّة الوضعية، منذ أوجست كومت، تنظر الى كل ما يتجاوز معاينة الظواهر وعلاقاتها على أنه ينتمي الى الميتافيزيقا الخالصة .

ويشير فلاسفة الظاهريات إلى هذا المنحى من الفكر، حيث عبّر "الأب مالفيز" في " المجلة الدينية الجديدة" (عدد 6، يونيو 1957، عن وجهة النظر القائلة إن ما قدمه تياردي شاردان لا يُعد فلسفة بالمعنى التقليدي للظاهراتية. فهم يرون أن أول خاصية للظاهرة هي أن يدركها وعي فردي، كما تتميز من جهة أخرى بأن إدراكها يحدث على مستوى الكوجيتو، أي المستوى السابق للتفكير الذي يتضمن في خطواته الأولى إنكار العلم.

¹ Karl Marx, *L'idéologie allemande*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 4, p. 153.

ويضيف مالفيز أن هذا التوجه أثار انتقادات اللاهوتيين المتشددتين، الذين رأوا أن مثل هذا التصور يقود إلى المادية، وقد وصفوا هذه المادية بطريقة تقليدية وخاطئة منذ أوجست كومت باعتبارها تفسير الأعلى بالأدنى.

لكن أعمال تيار دي شاردان تتيح نبذ أغلب تلك الاعتراضات .

ففي مواجهة حجة اللاهوتيين نجد تيار يجيب عليهم: علينا أن نعترف بأن نظرة سريعة إلى التحول يمكن أن تجعل منه فرضا يوحى بتحويل الكون كله إلى كون مادي، وذلك عن طريق أسلوبه في تحويل الكائنات الحية إلى كائنات عضوية أكثر بساطة وإلى موجودات آلية أقل عددا في أجزائها. غير أن هذا الاحساس يتعلق بكوننا ننتبعه في عمله التحليلي، أعني، ونحن ها بطون على نحو ما متجهين إلى أسفل. فلنحاول مبتدئين من العناصر الدنيا التي انتهى إليها أن نقدر، ونحن صعودا إلى أعلى، عمل « التأليف » الذي كان لابد من الناحية التاريخية أن يمثل تركيب القطع التي قام تحليلنا العلمي بفكها على هذه الصورة البارة المجدية. وستفاجئنا حينذاك الحتمية التي تشعر بها في ضرورة الالتجاء إلى ذلك التأثير القاهر المتواصل « لقدرة خلاقة » وهي قدرة نفسانية من أجل أن نفسر تفسيراً فزيائياً أما الصعود المتواصل للعناصر الأولية نحو بناء تركيبات آلية يشوبها دائما قدر متزايد من عدم الاحتمال وأما - أثناء هذا الصعود نفسه - مجموعة الامتدادات المذهلة التلقائية التي نشاهدها ¹.

اننا هنا أمام تمييز عام بين التحليل الهابط الذي يباشره العلم والتركيب أو التأليف الصاعد الذي تضطلع به الفلسفة. غير أن رد تيار لا يسمح له بدحض اعتراض اللاهوتيين إلا إذا تعرض لاعتراض سيكون له وجهته من جانب العلماء. وذلك لأنه لكي يتقاضي شرح الأعلى بالأدنى (وهذا الشرح ليس شرحاً مادياً بل ميكانيكياً) نجده يقبل التفسير المعارض: تفسير الأدنى عن طريق الأعلى، وهو تفسير غالي، لا يقدم في نهاية الأمر إلا شبيه « بالمسهل » الذي كان يكتبه أطباء موليير لمرضاهم. فعلى كل مرحلة أن نقوم بتحليل تلك القدرة التي تبدو كما لو كانت كلا غير منقسم. والآن فننقدم خطوة واحدة. وسنرى أن المادية الديالكتيكية - من أجل أن تتقاضي الآلية واللاهوت - ستعمل حساباً للسير التألفي الصاعد للتطور. وذلك عن طريق الدراسة الواقعية الحركة التخطي أو التجاوز التي تتم وفقاً لقانون نفي النفي. وذلك في كل مرحلة من مراحل التطور. هذا الديالكتيك يوجد دائماً عند تيار، لكنه يظل ضمناً. ولهذا السبب نراه دائماً مضطراً « لسد الثغرة » عن طريق الالتجاء إلى مبدأ الغائية .

¹ Pierre Teilhard de Chardin, Vision du passé, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 221.

ولهذا عندما ذهب « جورج جو سدورف » الى أن تتيار « يرتبط بالفلسفة التقليدية في الطبيعة التي أرسيت قواعدها في عصر النهضة »¹، فانه كشف بهذا عن عدم فهمه لأعمال تتيار، ذلك لأن الطابع الخاص لفلسفات الطبيعة قائم في أنها نستبعد نتائج العلوم وفي أنها تضيف الى تأثير الله الأبدى ما يكون مجرد تصور للعالم في مرحلة مقبلة من مراحل التطور العلمى. وهذا هو ما أشار اليه « انجلز » منذ عام 1888 حين قال: « لقد أهملنا اليوم تماما فلسفة الطبيعة. وكل محاولة لبعث روح الحياة فيها لن تكون فقط محاولة عقيمة سطحية بل ستمثل خطوة الى الوراء »²

ان انشاء « فلسفة للطبيعة، لا يمكن أن يمثل اتهاماً يوجه الى تتيار الا في نظر أولئك الذين يخلطون بين محاولته التأليفية العلمية والميتافيزيقا البرجسونية. ولكن الأب تتيار كان يهاجم دائما أى تشبيه لفكره بفكر برجسون، بصرف النظر عن علاقاته الشخصية المتوترة بـ " ادوارلي روا " تلميذ برجسون بصفة خاصة وهو لم يفعل هذا لأسباب ثانوية باعتبار أن تصوره للتطور المتجه الى الوحدة كان متعارضا مع الاختلاف، بل لأن منهجه يتعارض

تماما مع الاتجاه المضاد للعقل الذي تجده عند برجسون وفي خطاب بتاريخ 24 ابريل 1957 أرسله وجان هيبوليت، الى « كلود كونيو » أوجز فيه فيه حديثا له مع الأب تتيار صرح له فيه أنه كان يحاول دائما أن يقرب بين الأب تتيار وبرجسون. غير أن تتيار لم تبدو منه أبدا أية موافقة على هذا التقارب. والحق أننا نقدر تماما الهوة التي تفصل فكريهما عند قراءتنا المؤلفاتهما. فكل ما نجده عند برجسون انما هو الاحتمار للعقل، والتفكير العلمى الذى لم يستطع أن يتصوره الا في صورة الاتجاه العلمى الوضعى الترابطي الذي نادى به « تين ». وعلبالعكس من ذلك، فكل ما عند تتيار تمجيد للفكر الواضح وقدراته ودلالته الانسانية. ولا نلتقى عنده بتلك النظرة الغامضة الصوفية للتطور، تلك التي قادت برجسون الى امتهان العقل، بل بالعكس، نلتقى عنده بتقدير واع للقوانين الأساسية يتلاءم مع العقل ويندمج في التطور. يقول تتيار: « هل التطور نظرية أو منهج أو فرض ؟ كلا. انه أكثر من ذلك. انه وضع عام يجب أن تخضع وتستجيب له، من الآن فصاعدا، كل النظريات والفروض والمذاهب، وذلك حتى تصبح قابلة للفهم وحقيقية »³

وهكذا أرسى القواعد الفلسفة ظاهرية أصيلة تضم بين شروحها الوصفية جميع أبعاد الانسان، ليس فقط أبعاد الوعى الفردى بل أبعاد العمل والتاريخ والبحث العلمى والتكنولوجيا أيضا. حقا، انه لم ينجح دائما

¹ Ibid., p. 381.

² Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach*, dans *Études philosophiques*, Paris, Imprimeries sociales, p. 47.

³ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 242.

في التغلب على الوضعية وفي توضيح دور الذات في المعرفة ووضعه في مكانه المناسب انه عندما أوضح أن الذات لا يمكنها أن تعزل نفسها عن العلم وأنها تمثل جزءاً لا يتجزأ من معطيات المشكلات التي ينبغي على الانسان أن يحلها، كان في وسعه أن يجيب اجابة موفقة على من يلومونه في أنه قدم « فلسفة للطبيعة » أو بعبارة أخرى « فلسفة سابقة على النقد ». لكن أعمال تيار دي شاردان لم تستطع أن تقدم اجابة على هذا اللوم، وذلك لأنها قيدت نفسها بالماركسية وظلت حبيسة لها عاجزة عن تخطيها. لماذا ؟

ذلك أن المنهج الذي استخدمه تيار جزء لا يتجزأ من تصويره للعالم. فالانسان هو قمة التطور، وكما ذهب انجلز، انه يمثل الطبيعة وقد شعرت بنفسها ان ظاهرية تيار قد قامت على أساس الفكرة الرئيسية التي تلتقي بها في مؤلفاته، وهي أن الانسان يمثل ويلخص في كيانه الحركة الشاملة للكون . وفلسفته قد بحثت عن الدلالات التي يحملها الواقع بأن وضعت نفسها في نهاية الحركة. وهذا على وجه اليقين تفسير بالالتجاء الى مبدأ الغائية .

« الفلسفة الظاهرية عند الأب تيار وصف وتفسير للدلالات التي تحملها جميع الظواهر الكونية في تطورها. .. وتيار قد طبق بالنسبة الى الصيرورة الشاملة للكون ما طبقه فلاسفة الظاهريات في ميدان علم النفس فقط »¹

والحق أن تيار قام بعملية استقطاب محفوفة بالمخاطر: فكما أنه سعى الى تطبيق قوانين النمو البيولوجي على الظواهر الاجتماعية دون أن يلقي بالا كافي لنوعية الكائن في كل درجة من درجات تعقيداته أو للتغير النوعي الذي يحدث في الانتقال من درجة الى أخرى، فانه توسع في تطبيق التصور الباطني الذي يميز الحياة النفسية عند الانسان وامند به في جميع صور الوجود حتى وصل بها الى الأشكال الساذجة للمادة الفيزيائية. وعلينا في هذا أن نفرق بين افتراضنا أن « ما يظهر واضحا على مستوى معين من الكون ينبغي أن يوجد، على الأقل في صورة ذرات بسيطة، في جميع المستويات الأخرى كما فعل ذلك أحيانا الفلاسفة الماديون (مثل ديدرو وهيجل وفيما بعد لينيون) وبين قولنا عن أكبر حركات المادة سذاجة انها حاصلة على نفس الدرجة من تعقيد الغائية الذي يميز الأفعال الانسانية.

ان هذه الفلسفة القائمة على ظاهريات الطبيعة والتي تذهب الى أن التفاوت بين الكائنات المختلفة تفاوت في الدرجة فقط وليس راجعا الى تغير في الكيف وانتهت بأن نظرت الى الروح على أنها الأساس في كل حركة أصبحت شكلا من أشكال المثالية الموضوعية ووثيقة الشبه بمثالية هيجل²

¹ Christian Dar Maniak, « La philosophie de la nature et la méthode chez le Père Teilhard de Chardin », *Archives de Philosophie*, Paris, Éditions Vrin, n° janvier-mars 1957, p. 16.

² Père Duparl, « Sur le Phénomène humain », *La Vie Intellectuelle*, Paris, Éditions Beauchesne, n° 3, mars 1956, p.12.

فالتأليف العلمي للأفكار التي قدمها تيار كان يشوبه تصور فلسفي قائم على ادخال ضرب من الطاقة الموجهة في داخل الطبيعة. وهذه الطان الموجهة لا يمكن للعلم أن يقرأها أو يتبناها .
والغائية التي بمقتضاها يعتبر تيار أن كل تكوين يجب أن يدرك من نهايته قد قادت الى مثالية أصبحت فيها الروح، باعتبار أنها هي التي تضع الغايات، تمثل النسيج الأخير الذي يلف العالم. وفضلا عن هذا، فإن تيار كان واعيا بالمصادرة المزدوجة التي بدا منها فكره. ففي مقدمة كتابه « الظاهرة الانسانية » يحدد الأفكار الموجهة التي تسيطر على النمو فيقول: « هناك فكرتان أساسيتان اخترتهما واتخذت منهما نقطة بدء لتفكيرى: الفكرة الأولى تؤكد سيادة الحياة النفسية والفكرية في نسيج الكون. والثانية تؤكد القيمة البيولوجية المنسوبة للوضع الاجتماعي حولنا »¹

لكن هاتين الفكرتين تمثلان عقبتين في التصور العلمي للعالم عند تيار دى شاردان. فالفكرة أو المصادرة الأولى ميتافيزيقية وليست علمية، لأنها تضع بدلا من التحليل العلمي لتركيب المادة تصورا فلسفيا قائما على الصدفة. أما المصادرة الثانية فهي شبه علمية لكنها ليست علمية فتتأخر - شأنه في هذا شأن بعض الماديين الآلبيين الذين حاولوا ارجاع كل العلوم، بما فيها علم النفس، الى علم واحد الميكانيكا - بدلا من أن يقول بتأليف علمي يحرص على النوعية اللازمة لكل علم على حدة أقام نوعا من البيولوجيا الشاملة التي طبقت على كل العلوم المقولات الخاصة بعلم واحد فقط هو علم البيولوجيا (علم الحياة) ومن حسن الحظ فإن تيار قد أهمل في تفصيلات دراساته (ماعدا دراساته في علم الاجتماع وفي التاريخ) مصادراته الموحدة ومصادراته في الغائية. ولهذا فإنه قد بين في هذه التفصيلات الانتقالات الكيفية بين مستويات الواقع والانبثاقات التي تتم في كل مستوى على حدة. وهكذا، فعلى الرغم من جهده الذي يستحق التنويه في مساهمة حركة الواقع، فإن اهتمام تيار باللاهوت أو بالأحرى بعلم الدفاع عن اللاهوت، وتتبعه بحرص المعنى الخلق والتعالى - متجاوزا بهذا نطاق التاريخ الباطني للتطور قد بلغا درجة جعلت التناقض والتوتر يعيشان داخل مذهبه ويطبعا بهما وهذا التناقض المتوتر قائم بين

ديالكتيك للطبيعة يحترم تماما ما لا تستطيع العلوم أن تكشف لنا عنه الا تدريجيا، وبين فلسفة ظاهرية تتعجل في الحكم المسبق على التطور لتشرح لنا التكوين من نقطة نهايته .

2 - جدلية الطبيعة والظاهرة الانسانية

افتتح تيار دى شاردان بهذه الكلمات « الفيزياء والكيمياء - وهما من علوم الحساب أصلا - أصبحا يمثلان شيئا فشيئا الفصلين التمهيديين في علم التاريخ الطبيعي للكون. ياله من انقلاب في تصورنا للعالم»

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 23.

أول فصل من فصول التكوين العلمي لعالمنا الذي نعيش فيه، وهو عالم في سبيل التكوين والميلاد ولقد كان مقتنعا كل الاقتناع - شأن ماركس وانجلز - بأنه لا يمكن أن توجد مادة من غير حركة، وبأنه لا حركة بدون مادة. لأن الحركة كما قال ماركس¹ هي أول وأهم خصائص الادة. وليس المقصود بالحركة الحركة الآلية والرياضية فقط، بل - أكثر من هذا - الحركة كاتجاه، كروح، كتوتر أو «كعذاب» للمادة بحسب تعبير جاكوب بوهم. وتيار يردد هذا الفكرة نفسها: «المادة ابتداء من تشكيلاتها المترامية في البعد عنا تكشف عن نفسها لنا في حالة تكوين». وليس هناك عند تيار، تماما كما هو الحال عند الماديين، بداية زمنية، يمكن تسجيلها لهذه المادة. وقد تنبأ تيار باعترض اللاهوتيين حول مصير الخلق في تصور كهذا فرد عليه قائلا: «ان هذا الذي تتطلبه الأرثوذكسية (السنة) زعم لا يفسره الا تطاول غير مشروع من جانب المجال الميتافيزيقي على المجال الفينومينولوجي أو الظاهري في محاولة ابتلاعه»² وقد قدم تيار في احدى ملحوظاته الهامشية تنازلا وضعيا ولا أدريا ليرضى متطلبات اللاهوتيين المتشددين فكتب يقول: «عندما يفشل عقلنا في تحديد بداية أولية لسلسلة الظواهر فان هذا لا يؤدي الى القول بعدم وجود بداية أنطولوجية للديمومة»

وعندما أراد تيار تحديد حركة هذه المادة ذكر في كتابه «الظاهرة الانسانية، عنصرين مكونين لها: «طاقة مماسية» يمكن لعلماء الطبيعة قياسها، وهي التي تجعل من خصائص العنصر الواحد خصائص مشتركة

بين سائر العناصر الأخرى التي من نفس الطراز، ثم «طاقة اشعاعية» توجه المادة نحو تأليفات تتزايد دائما في درجة تعقيدها. وهذه النظرية القائلة بالطاقة «المشعة» قال بها تيار ليفسر عن طريقها التركيب النامي للمادة وهي تجسد في واقع جوهرى ما يشير اليه هذا التعقيد المتزايد الذي يمس كل جسم كيميائى مذكور في جدول «مندليف»: «ففي هذا الجدول القائم على تزايد درجة التعقيد تتعاقب العناصر بحسب ترتيبها الزمني في الميلاد. أما في جدولنا نحن الذي قدمناه لبيان درجة تعقيد العناصر، فان المكان الذي يحتله كل جسيم من الجسيمات يحدد من الناحية الزمانية وقت ارتباط العنصر بتكوين الكون، أى بتكوينه في الزمان ويؤرخ له»³

وقد جعل تيار من هذا القانون للتعقيد في نمو الكائن قوة خفية ذات طبيعة نفسانية لا نعرف عنها الا مظاهرها التي تتجلى فيها. ويقرب كلود كونيو هذا الموقف من موقف ليبنتز الذي ذهب الى أن الطاقة

¹ Karl Marx & Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 2, pp. 229-230.

² Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 188.

³ «La Vie et les Planètes», *Revue des Études*, Paris, Éditions Beauchesne, mai 1946, p. 154.

الطبيعية ليست الا تعبيراً خارجياً ومادياً للطاقة النفسانية في الذرات الروحية¹. غير أن تيار عدل فيما بعد عن هذه النظرية الميتافيزيقية المشعة. وذلك دون شك بعد أن اهتدى بفكره الى عدم جدواها فقد كان الفلكيون قديماً يعتقدون أن ملاكا هو الذى يقود كل كوكب في مساره، وكان نيوتن أيضاً يعتقد أن الجاذبية ضرب من «القوة». أما في تصور اينشتين فقد أصبحت الجاذبية مقياساً للمكان الواقعي.

وفي الصور التي لجأ اليها تيار بعد ذلك للتعبير عن فكره استبدا بالتعارض بين الطاقة المماسية والطاقة المشعة التعارض بين «الأنثروبي» والحياة: «ان الحياة اذا اعتبرناها في جملتها تظهر لنا كتيار مقابل للأنثروبي. فالأنثروبي - كما نعلم - اسم يعطيه على الفزياء ليدل به على ذلك الهبوط الذي لا مفر منه ظاهرياً، والذي على أثره تنزل مجموعة الجسيمات (باعتبارها مراكز جميع الظواهر الفيزيو - كيميائية) بموجب قواعد احتمال احصائية، تجاه حالة متوسطة من الذبذبة الموضعية المنتشرة يتوقف فيها كل تبادل مفيد للطاقة، على مستوى تجربتنا. وكل شيء من حولنا يبدو وقد تهاوى، أو انزلق نحو هذا «الموات» للمادة، كل شيء فيما عدا الحياة نفسها. أما الحياة فهي بخلاف ما تقوم به الانثروبي من دور مهبط، تمثل التشييد المنظم الذي تزداد دائماً رقعته اتساعاً، ويكتسب شيئاً فشيئاً مزيداً من اليقين. فالكائنات وحيدة الخلايا، ومتعددة الخلايا، والكائنات الاجتماعية والانسانية كلها تحديات متزايدة للأنثروبي، جميعها تمثل استثناءات لا عدد لها أمام الانطلاقات المعتادة للطاقة والصدفة»². ان تيار يرى أن جيلنا قد كشف النقاب عن التيارين التجريبيين الكبيرين اللذين يتقاسمان العالم. وما يزال ينقصنا الكشف عن مجاء ايما على وجه أكمل. والانسان يعي تماماً جميع الأبعاد الكونية، أبعاد «اللامتناهات الثلاثة» التي تمتد بوجوده: البعد الخاص باللامتناهي في الكبر، والبعد الخاص باللامتناهي في الصغر، وهما البعدان اللذان ملا بسكال بالحصص النفسي - والبعد الخاص باللامتناهي في الماضي، في جذور الانسان ذلك البعد الزماني والوقائع المركبة التي يزداد تعقيدها شيئاً فشيئاً والتي تحدد لنا كيانه «ان أروع اكتشاف لعصرنا هو دون شك ادراكنا الواعي لهاوية ثالثة، وهي هاوية الماضي، التي تمثل الأساس للهاويتين الآخرين»³.

وفي هذه المرحلة لتطور فكره امتد تيار بالحياة النفسية للإنسان الحاضر في اتجاه الماضي، وهو قد اضطر الى ذلك حتى يطبق على الطبيعة غير العضوية نظام وقواعد الانثروبي والحياة، بحيث أن دياكتيك الطبيعة غير العضوية تجد نفسها موجهة ومحكومة بطاقة نفسية مماثلة للطاقة التي نعيشها في

¹ Cuénot, Claude, Ibid., p. 431.

² Pierre Teilhard de Chardin, *Vision du passé*, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 209.

³ Pierre Teilhard de Chardin, *Vision du passé*, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 182.

ذاتنا - والفكرة الرئيسية عند تيار هي: « أن الوعي عندما يتجه في تطوره الى الوراء في حركة انعكاسية ينبسط نوعيا، في صورة طيف من ألوان متغيرة تختفى أطرافها الدنيا في ظلام الليل »¹

وهذه الفكرة هي نفس الفكرة الأساسية في المادية. فماركس عندما ذهب الى الفكرة التي تقول بأن الديالكتيك هو قانون تطور الواقع لم يتردد في المناداة بأن العقل قد وجد دائما، وان كان وجوده لم يكن دائما في صورة عقلية»²

ولقد سبق أن طرح « ديدرو » تلك المسألة في جداله مع « هلفتيوس » فقال: انني سوف أقدر أكثر وأكثر من سوف يثبت بكل دقة، سواء عن طريق التجربة أو الملاحظة، أن الحساسية الفزيائية تنتمي الى الطبيعة الجوهرية للمادة تماما كما تنتمي اليها خاصية عدم القابلية للنفاد، أو ذلك الذي سبستخلص وجود تلك الحساسية من تركيب المادة نفسه دون أن يدخل في نقاش نظري. انني أرى جليا في نمو البيضة وفي بعض عمليات أخرى للطبيعة أن المادة بالرغم من أنها تبدو غير متحركة في الظاهر، الا أنها منظمة تعظيما يسمح لها بأن تنتقل بفضل

عوامل طبيعية بحتة، من حالة عدم الحركة الى حالة الحساسية والحياة. غير أنني لا أدرك العلاقة الضرورية التي تحكم هذا الانتقال»³ وقد كان هذا أيضا هو أساس الاعتراضات الخامسة التي وجهها « جاسندي » ضد التأمل الثاني لديكارت عن ثنائية النفس والجسد. لكن المادية الديالكتيكية وحدها هي التي وضعت تلك المشكلة في عبارات تجعلها قابلة للحل: فاذا لم نستطع استخلاص الفكر من أي ترتيب الجزيئات المادة فاننا لن نستطيع أيضا أن نضيف الى المادة روحا أو «نفسية» مماثلة لتلك التي نحس بها في حياتنا. وتيار تبني هذا الحل الثاني. لكنه لم يبين بتأكيد كاف المراحل والنقاط الحساسة التي يمر بها تطور المادة وتتخذ فيه أشكالا متباينة تنتقل من تجمع كمي الى تغير كفي يسمح بميلاد أشكال من الحياة ومن الوعي زداد تعقيدا وسموا. ولقد كان يذكرنا لينين بخطر هذا المبدأ، مبدأ الحكمة المنهجية، عندما كتب يقول: الاحساس في أكثر أشكاله وضوحا، لا يرتبط الا بأشكال سامية للمادة (المادة العضوية). ولا نستطيع الا أن نفترض وجود خاصية شبيهة بالإحساس في الأسس التحتية التي تحكم بناء المادة»⁴

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 56.

² Karl Marx, *Œuvres philosophiques complètes*, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 5, p. 208.

³ Denis Diderot, *Refutation du livre de Helvétius intitulé De l'homme*, dans *Œuvres complètes de Diderot*, Paris, Éditions Garnier, t. 2, p. 301.

⁴ Pierre Teilhard de Chardin, « La Vie et les Planètes », *Revue des Études*, Paris, Éditions Beauchesne, mai 1946, p. 154.

وفضلا عن هذا فإن تيار الذي ينادى ببساطة مفرطة حين يستسلم الى ميله الميتافيزيقي بوصفه لاهوتيا ويقول بوجود طاقة نفسه في أعماق المادة غير العضوية ذاتها، قد برهن على أنه يتصف بالحنر العلمي عندما تتبع تطور المادة من مرحلة الى أخرى. وهذا ما أثبتته دراسته للحياة

ان ظهور التعقيد المتزايد لمختلف أشكال المادة ييسر لنا تحديد مكان الحياة: « مهما كان كبيرا حقا ذلك الاختلاف الذي نعتقد أن من واجبنا - الدواع فلسفية - المحافظة عليه بين طبيعة كل من الحياة والمادة، فإن ثمة قانونا يتكرر، نكتشفه أخيرا في مستوى المظاهر، ويربط تجربيا بين ظهور كل من هاتين الظاهرتين: فمن خلف ملايين الذرات يبدو كل شيء كما لو كانت الجسيمات المادية تتحرك وتحيا. وذلك بحيث أن الكون كله ينتظم في سياق واحد كبير، تتفاوت كثافته بلا شك، لكنه يكون في مجموعه موجها في وضوح وصاعدا من الذرة البسيطة جدا حتى الأحياء الراقية جدا»¹

وهذه الفكرة عن وحدة الطبيعة وتاريخها هي فكرة انجلز² والمراحل التي حددها كل من انجلز وتيار دى شاردان في انتقال المادة غير العضوية الى الخلية الحية تتطابق تماما. فقد كتب تيار يقول: « ان آخر التطورات في تقدم علم الكيمياء الحيوية تبدأ بالقول باقامة حقيقة وجود تجمعات من جزيئات دقيقة تبدو لنا جليا أنها تضيق من الهوة التي تفترض أنها تفصل ما بين الكائنات وحيدة الخلية والمادة المعدنية، وفي نفس الوقت تعين الحدود التي تفصل بينهما » .

وبعض هذه التجمعات من الجزيئات تشير الى أنها متصفة بخصائص الحياة، وذلك مثل القدرة على التكاثر عند اتصالها بأي نسيج حي. ثم ان اللقاح الميكروبي يتسلل في سلسلة حالات المادة وفي أعماق المحيطات الذاتية للأرض البكر، حيث تتسلط هناك ضغوط شديدة على الجزيئات الكثيرة وحيث استطاعت الحياة أن تتولد من مجموعة الأوضاع الكونية التي تحققت حينذاك. « فتجارب باستير، فيما يقول تيار، لم تستطع ولا تستطيع أن تثبت شيئا ما ضد مولد حدث في الماضي لخلايا عاشت على كوكبنا » وبعد أن أشار الى مراحل ميلاد الحياة يضيف الى هنا قوله: « اننا في انتظار (من يدري) علماء الكيمياء عندما يتوصلون الى توالد الظاهرة في المعمل » ونحن نلتقي هنا باللحظات التي وصفها انجلز: لحظة تكوين البروتينات دون هيكل ثم لحظة ظهور الخلايا ومن المحتمل أننا كنا بحاجة الى ملايين السنين حتى تظهر الظروف التي يسرت التقدم اللاحق والتي استطاعت فيها المادة الزلائية المسماة بالألبومين، والتي لا شكلمعين لها، أن تنتج الخلية الأولى بتشكيل نواة وغلاف لها »³

¹ Pierre Teilhard de Chardin, « La Vie et les Planètes », *Revue des Études*, Paris, Éditions Beauchesne, mai 1946, p. 154.

² Karl Marx & Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Éditions Sociales, Introduction, p. 38.

³ibid, p. 40.

وانجلز عندما أراد أن يدافع عن تلك النظرية، نظرية «التوالد التلقائي»، كما يفعل ذلك اليوم تيار - سبق وأوضح أن باستوروان كان قد أسهم مساهمة عميقة في زيادة معلوماتنا عن علم الجراثيم. فانه فيما يتصل بالتوالد التلقائي لم يستطع أبدا اثبات استحالتها، بواسطة تلك التجارب وحدها. ولنفارن الفصل الذي خصصه تيار عن الحياة في كتاب «الظاهرة الانسانية» بالأفكار التي عرضها عضو الأكاديمية السوفيتية «أو بارين» عن «أصل الحياة» وقدم فيها سلسلة من التأييدات التجريبية لتصور انجلز. وقد حدد أوبارين في كتابه «أصل الحياة» الصعوبات التجريبية التي مازال أمامنا أن نتغلب عليها فقال: «انه فقط بتحديدنا للمكان الذي تشغله الأحماض الأمينية في سلسلة معينة من المادة الصمغية نستطيع أن ننتجها صناعيا في المعمل لكن مع الأسف فاننا لم نصل في الوقت الحاضر الى اقامة النظام المشار اليه الا بالنسبة لبعض بروتينات ذات هيكل بسيط، ولم نحصل، والحالة هذه، على البروتينات الطبيعية المعقدة، في أوضاع صناعية. غير أن المسألة هنا ليست الا مسألة وقت فلم يعد يشك أحد، من ناحية المبدأ، في امكانية تكوين البروتينات» وهو يشير الى أننا حصلنا في مزيج من المينان والأمونياك وبخار الماء والهيدروجين، على بعض أحماض أمينية في ظروف مماثلة تماما للأوضاع التي كانت سائدة أصلا في الجو المحيط بالكرة الأرضية»¹

وفي نفس هذا المعنى كتب تيار يقول: «لا يوجد اطلاقا أي حد فاصل (ونحن نعلم هذا من زمان طويل) بين الحيوان والنبات، في مستوى الكائنات ذات الخلية الواحدة والمواد الصمغية الميتة» وإذا كان يهمننا ابراز هذا الاتصال الأساسي في الانتقال من المادة غير العضوية الى المادة الحية فان هذا لا يعنى انكار الفارق النوعي الذي يفصلهما، لأن الاستمرار والانفصال لا يتنافيان بل يتكاملان: «الانفصال ليس معناه قطع العلاقة.. اننا - لكي نشرح التكوين الظاهري المعالم، نصر اصرارا على رغبتنا في المقابلة بين طرفين: سكون تام وتغير متصل لكن لننقذ العزم على أن ندخل - تحت ضغط الوقائع - في ميدان التاريخ الطبيعي فكرة المواضع الفريدة أو فكرة تغير الحالات»². ويقدم تيار صياغته لهذا القانون هكذا: «في جميع المجالات، اذا ما وصل حجم ما الى أقصى درجات العظم الخاصة به، فانه يتغير فجأة في مظهره أو حالته وطبيعته.. لحظات حرجة، تغيير حالات، درجات على المنحدر - قفزات من جميع الأنواع خلال تطورها: تلك هي الطريقة الوحيدة - من الآن فصاعدا - لكنها الطريقة الحقيقية ليتطور العلم ويضع يده فجأة على اللحظة الأولى في تاريخ حياة أي شيء واننا لتعرف هنا على

¹ Alexander Oparin, *L'Origine de la Vie*, trad française, Moscou, Éditions en Langues étrangères, 1955, pp. 50-51.

² Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris & Louvain, Éditions D.C., pp. 93-94.

القانون الهيجلي في تحول الكم الى كيف. وماركس عند دراسته في « رأس المال، لتكوين الرأسمالية يلاحظ بمناسبة تحول التاجر الى رأسمالي ما يلي: « هنا كما هو الشأن في مجال العلوم الطبيعية تتأكد صحة القانون الذي اكتشفه هيجل في «علم المنطق» والذي قرر بمقتضاه أن التغيرات البسيطة من ناحية الكم عندما تصل الى درجة ما تحدث معها تغيرات واختلافات في الكيف¹

فالتراكمات في التغيرات الكمية تقضى الى تغيرات كيفية: والتعقيد المتزايد في تركيب الجزيئات والذي ينتهي بظهور الحياة دليل يؤيد هذا الكلام. وهذا ما يتيح لنا أن نفهم بالاضافة الى هذا أن المادة ثم الحياة يمكن أن يتطورا في نظام من التعقيد المتزايد دون أن تكون ثمة غائية تحكمها. وتيار يدافع عن نفسه ضد الذين يقولون عنه انه من أتباع لامارك. وذلك لأنه لا يتكلم عن « غائية، بل عن « التكوين المستقيم » حتى يبين ويؤكد خاصية المادة الحية في تشكيلها نسقا تتعاقب بين أحضانه الأطراف تعاقبا تجريبيا، متمشية في هذا مع قيم متزايدة دائما للتعقيد المركزي ».

ويقول تيار ان هذا التكوين المستقيم أو هذا التراكم من التغيرات المتجهة وجهة واحدة تنشأ من أن الكائن الحي يختزن آثار كل مرحلة يعبرها وكذلك من تأثير الأحداث الخارجية التي يستعملها الكائن الحي كقطرة يعبر عليها في تطوره أو التي توقف هذا التطور تقضى عليه « ويقول: « ان هذه المحاولات التي تتجمع فيها بصورة مدهشة حقا النزوة العمياء للأعداد الكبيرة والتوجه الواضح نحو هدف محدد هذه المحاولات التي يتحسس فيها الكائن طريقه أرادوا أن يخلطوا بينها وبين الصدفة مع أنها ليست مجرد صدفة، انها صدفة موجهة ». وتيار يرى أنه حقق تأليفا ما بين اللاماركية والدارونية أو - على حد قوله - بين الصدفة واللاصدفة. وفي الواقع، يبدو لنا أننا بصدد حركة تلفيقية: « ان الحياة لا تسير الا وفقا لضربات من البخت، غير أن هذا البخت معروف لدينا ومفهوم، لأننا نختاره بأنفسنا ». ومن البديهي أننا هنا بصدد ملحوظة فقط، لأن تيار اضطر الى أن يحتال للافلات من الرقابة التي يفرضها الفاتيكان، فخفف من قوة تعبيراته بل وكثيرا ما أعرب عن آراء لا تتماشى مع سياق أفكاره. غير أنه مما لا شك فيه أن غائية مستترة جاءت تغلف - دون أن تضيف جديدا اللهم الا ما أضافته من الكلمة ذاتها - تفسير الوقائع والتحليل الديالكتيكي للتكوين المستقيم الذي كان يبدو أنه يكفي نفسه بنفسه، وكما لاحظ ماركس من قبل « لقد وجهت ضربة شديدة ضد فكرة الخلق من علم « الجيوحنوزي » وهو العلم الذي يصور لنا تكوين الأرض وتحولها كظاهرة من ظواهر التوالد التلقائي. ففي التوالد التلقائي وحده ما يدحض عمليا نظرية الخلق² »

¹ Karl Marx, *Le Capital*, t. 1, Paris, Imprimeries Sociales, p. 302. Voir aussi: Lettre de Marx à Engels, 22 juin 1867, dans *Lettres*, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 9, p. 17

² Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 6, p. 37.

ان اضافة الأب تيار لهذه القوة الحقيقية الخفية ذات الطابع النفسي ليس فقط من قبيل الاضافة المجانية غير ذات الموضوع، بل تتناقض مع نظريته في التوالد المعملّي لتكوين الحياة. اذ أين سنضع هنا تلك القوة النفسية وتلك القوة المتعالية؟

لقد قدم الأب تيار نفسه خير دحض لتلك القوة العقيمة الخفية في نفس اللحظة التي يتحدث عنها. وذلك عندما كتب يقول: « من الخلية إلى الحيوان العاقل، تماما مثلما يحدث من الذرة الى الخلية هناك دائما مسار واحد (تسخين وتركيز نفسى) يتتابع دائما دون انقطاع في اتجاه واحد، ولكن بموجب هذا الاستمرار في العمل فان من السهل، من وجهة نظر الطبيعة أن بعض القفزات تحول فجأة الكائن الذي يخضع للعملية »

هذا التناقض لا يحطم المنحنى الذي رسمه تيار لتطور الحياة: عند بزوغ الحياة فان الدلالة الجديدة على التعقيد، والتي تسمح بمتابعة الحركة الصاعدة للحياة من خلال الأنواع المختلفة هي تنظيم الجهاز العصبي، أو على حد قول تيار، علاقة تكوين الرأس: « مهما كانت المجموعة الحيوانية (فقرات أو لا فقرات) التي نبحث تطورها، فان مما يلفت الأنظار أن الجهاز العصبي في جميع الحالات ينمو مع الزمن حجما وترتيباً، وفي نفس الوقت، يتركز في المنطقة السابقة المتقدمة للجسد وإذا نظرنا إليها في نمو الغدد المخية رأينا أن كل حياة. والحياة كلها تتبع مثل موجة واحدة صاعدة، في اتجاه نحو أكبر الأمخاخ حجماً والخط الرئيسي لهذا النمو يمر بالندييات. والثدييات المرتفعة .. وبصورة أوضح باللافقرات، ان الانسان ليس كائنًا استثنائيًا وضع في وسط الخليقة. أنه يمثل النقطة الأخيرة المتقدمة في تطور يتتابع، والبرعما الأعلى والأخير في شجرة الحياة. وهذه النتيجة ليست حكماً تقويمياً: صيغ صياغة أولية باسم نظرية ميتافيزيقية. انه نتيجة مجموع معارفنا التجريبية التي تتصل بنظام ظهور الأنواع الحيوانية على الأرض، والذي يطابق نظام التعقيد المتزايد لجهازها العصبي: « في آخر الحقبة الثالثة منذ أكثر من 500 مليون سنة، من فرع الى فرع، تتزايد الأجهزة العصبية تعقيدا وتركيزا »¹

ان الانسان ووعيه المتعقل قد ولدا من نضوج الأرض قاطبة. أما الحيوانات الأخرى فقد ظلت سجيناً لغرائزها المباشرة. وكان ظهور اليد في القردة العليا فرصة جعلت الفك يتخلى عن ممارسة وظيفته، والعصابة الكثيفة للعضلات الفكّية التي كانت تحبس الجمجمة قد أرخت قبضتها بعض الشيء ». واقترن التعقيد المتزايد في السلوك بنمو المخ: « وأقل شيء يتكون في العالم اليس هو أيضا نتيجة اتفاق رائع، ثم ألا يمثل

¹ Pierre Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 185.

عقدة لألياف تهرع دائما من أركان الفضاء الأربعة ؟ ». وهنا أيضا، عندما يذكر تيار مولد الانسان نلمس دقة التوازي بين أفكاره وصفحات انجلز الشهيرة التي كتبها عن « دور العمل في تحول القرود الى انسان »¹ والحدث الرئيسي تمثل في صناعة الآلة التي تتمى قدرة الانسان وتمنحه السيطرة على الأرض، وبالتالي، تنظيم الحياة الاجتماعية واللغة اللذين يتيحان له فرصة اكتناز خبرة الأجيال .

والكائن الحي الذي كان حتى الآن مرتبطا بالطبيعة من خلال حاجاته المباشرة أخذ يتحرر منها بقدرته على الانسحاب الى وراء، بالتفكير « ان ظهور القدرة على التفكير (أعني قدرة الكائن على التأمل الذاتي) بدأ أيضاً هو الآخر يتجلى في انفصال من الطراز الأول من جانب الانسان عن الطبيعة، شبيه بذلك الانفصال الذي صاحب أول ظهور للكائنات التي لها هيكل منظم »²

وعند مواجهة تيار من جديد للقانون الديالكتيكي الخاص بتحول الكم الى كيف، فقد كان يعلم الى أي حد يصطدم هذا القانون بالأفكار المسبقة اللاهوتية التي رسخت منذ ملايين السنين لكنه واجهها بشجاعة قائلا: « ان أنصار الروحانية على حق عندما يدافعون باصرار عن القول بالمنزلة الرفيعة التي للانسان على بقية أجزاء الطبيعة، لكن الماديين ليسوا مخطئين أيضا عندما يذهبون الى أن الانسان ليس الا حلقة في سلسلة الأشكال الحيوانية. وفي هذه الحالة - كما هو الحال في بقية الحالات الأخرى العديدة - فان هذين القولين البديهيين المتعارضين يجدان حلما في الحركة، شريطة أن يكون في تلك الحركة نصيب هام لظاهرة طبيعية جدا، وهي ظاهرة تغير الحالة »

وتلك هي بعينها النظرية المادية الديالكتيكية. تقول هيلين بورجوان مودروفا: « ان تطور الانسان طبقا لرأى انجلز لا يمثل الا فصلا جديدا، بعد أحدث فصل تلخيصي، من فصول ديالكتيك الطبيعة »³ والأمر شبيه بهذا عند تيار الذي اضطر أن يدافع عن نفسه ضد علم اللاهوت التقليدي فأوضح أن فكر الانسان ظهر تاخيا كلحظة في نمو الطبيعة. فكتب يقول: « يخيل لكثير من الناس أن تفوق العقل مقل لن يكون صحيحا اذا لم يصحب ظهوره الأول بعض التوقف في سير العالم وتطوره الذاتي » وضد هذه الفكرة المسبقة نجده يذكر الحجة التي سبق لجاسندي أن لجأ اليها في جداله ضد الثنائية الديكارتية: مولد النفسي في حياة الطفل باعتبارها حدثا مستقلا عن تكوين الأجنة. ثم يضيف تيار: لماذا ننير كل هذه الصعوبات بخصوص الانسان الأول ؟

¹ Karl Marx & Friedrich Engels, *Dialectique de la nature*, ibid, pp. 171, 183.

² Pierre Teilhard de Chardin, *Vision du passé*, Paris & Louvain, Éditions D.C., p. 253.

³ Hélène Bourguoin Modrona, « L'homme comme créateur de l'homme chez l'œuvre de Teilhard et Idan », dans *L'Homme et ses œuvres*, Actes du IXe Congrès des Sociétés Philosophiques de Langue Française, Paris, Éditions Universitaires Françaises, 1957, p. 467.

ثم يضيف مرة أخرى في إحدى ملاحظاته التي تفتح الباب لفكرة التعالي الإلهية: « إذا كانت البداية الزمنية للعالم - من وجهة نظر فلسفة الظاهريات - لا يمكن ادراكها، فإن هذا لن يؤدي إطلاقاً إلى أن فكرة البداية الأنطولوجية للكون تقتصر إلى الدليل الموضوعي »: « يبدو أننا لن نستطيع فهم الطابع الانساني (الروحي) للتفكير من الناحية التجريبية إلا في ظل وجهة نظر نقدية. لكن لا شيء مع هذا يمنع المفكر الروحي - لأسباب تتعلق بوجود نظام سام وفي وقت لاحق على تفكيره الديالكتيكي - من أن يغلف هذه العملية أو تلك من عمليات الخلق، أو أي « تدخل خاص » يريد أن يذهب إليه بغلاف ظاهري ويجعل منه تحولاً ثورياً »

لكن الصعوبة بدت أكثر تعقيداً أيضاً عندما وجد تيار نفسه مسوقاً إلى أن يلاحظ - كأى عالم في الحفريات يعالج مشكلة أصول الإنسان دون أفكار ميتافيزيقية مسبقة - أن الإنسان قد ظهر (أى أنه تميز من الأنواع الحيوانية الأخرى بصناعة الآلة واستعمالها (في مناطق كثيرة من الكرة الأرضية: في آسيا (مع السينانتروب) في أفريقيا الجنوبية (مع الأوسترالوبيثيك) وفي أفريقيا وأوروبا. شعر تيار أنه يواجه هنا - بوصفه كاهناً - صعوبة أساسية: « الصعوبة في التوفيق النام بين الفرض القائل بالتحول والذى نفترض أنه حقيقى وبين القول بوحدة الجنس البشرى التامة أى القول بانحدارنا المشترك من رجل واحد وامرأة واحدة. فمن ناحية نجد أن الكنيسة لأسباب لاهوتية بحتة (تصور القديس بولس لسقوط الإنسان ولفكرة الفداء، تتمسك بحقيقة آدم وحواء من الناحية التاريخية، ومن ناحية أخرى - لأسباب احتمالية نستند إلى التشريح المقارن - فإن العلم - إذا ترك لذاته فإنه لن يفكر أبداً (وهذا أقل ما يمكن قوله) في أن يقول بأساس ضيق كهذا (وجود فردين) كأساس للبناء الضخم للجنس البشرى »¹

وفي هذا السياق، لم تنجح ملاحظات تيار دي شاردان في إنقاذه من الانتقاد الكنسي، إذ لم تمنع الكنيسة من توجيه إدانة قاطعة لأفكاره. فقد أصدر البابا بيوس الثاني عشر رسالة عامة بعنوان *الجنس البشرى* في 12 أغسطس 1950، أشار فيها بوضوح إلى تحفظات الكنيسة بشأن نظرية التطور، دون أن يستبعداً بالكامل. ومع ذلك، شدد على أن الاحتمال الذي يقترحه تيار بتعدد أصول الجنس البشرى لا يمكن أن يُقبل من قبل أبناء الكنيسة. وأضاف أن المؤمنين لا يمكنهم اعتناق أي مذهب ينص على أحد أمرين: إما أن هناك على الأرض أناس حقيقيون ظهوروا بعد آدم ولم ينحدروا منه بالتناسل الطبيعي بوصفه الأب الأول للجميع، أو أن آدم يمثل مجموعة من الآباء الأوائل المتعددين. وأكد البابا أن أي محاولة للتوفيق

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 245.

بين هذا المذهب وتعاليم الكنيسة حول الخطيئة الأصلية، التي يُعتقد أنها نشأت عن فعل شخص حقيقي هو آدم وانتشرت بالتناسل في جميع البشر، تعتبر غير مقبولة .

3 - التفاؤل والوسط الإلهي عند شاردان:

لا يكتفى الأب تيار بالتأكيد على الاستمرارية في تكوين الانسان: لقد انبثق الانسان من تقلصات عامة حدثت في الأرض، بل ويبين أيضا أن ذلك الانبثاق يشكل قفزة مدهشة بالنسبة للانتشار الحيواني في الحياة. انه بالنسبة الى التقدم من خلال القفزات الذي يتميز به مسار دياكتيك الطبيعة يمثل حدثا خاصا له أهميته، لا بل أكثر أهمية من الظهور الأول للحياة على الأرض « وحين واجهت الغريزة نفسها في مرآتها لأول مرة في الكائن الحي كان هذا خطوة في تاريخ العالم كله » ان الانسان لم يظفر فقط بالسيادة على جميع الأنواع الحيوانية وتمت سيطرته على الأرض، بل أصبح أحد العوامل الرئيسية في تحول الكرة الأرضية، وأوشكت قدراته أن تدرك قدرات التموجات الجيولوجية والتآكلات الأرضية بل قدرة الحياة عينها بوصفها عاملا للتحول الكوني. وليس هذا الا احدى النتائج أو أحد الأشكال لهذا التحول المدهش للانسان، في رأى كل من تيار وماركس انه التطور وقد أصبح واعيا بذاته.. الأمر الذي فتح أفقا جديدا كل الجدة: « ان التطور بانعكاسه على ذاته في الانسان أصبح قادرا الى حد ما على توجيه ذاته والاسراع بحركته ». وهنا يكمن الخطر. لأن انبثاق الوعي هو أيضا انبثاق للحرية. وفي الصفحات الأخيرة لكتاب الظاهرة الانسانية يذكر الأب تيار احتمال اصابة العالم بفشل في تطوره. وذلك لأن في مقدرة الانسان أن يهدم عالمه. لكن متابعة السير الى الأمام والاضطلاع بمسئولية ملاحقة ما ولده دياكتيك الطبيعة منذ مئات الآلاف من السنين يعتمد اليوم على الانسان. والمسئولية الشخصية لكل منا مسئولية ملتزمة. فاما أن العالم ليس له اتجاه معين ومستغرق، وفي هذه الحالة ليس أمام الانسان الا أن يسير نحو الانتحار الكوني واما أننا نكتشف للعالم وللتاريخ معنى ونستقى منه دواعى الحياة والأمل والخلق أبعد من ذواتنا .

اعتبر تيار دي شاردان أن العدو اللدود لفكره هو المذاهب القائمة على الاستغلاق واليأس والعدمية، بما في ذلك الفاشية. ففي رسالة مؤرخة بتاريخ 15 أكتوبر 1936، أعرب عن خوفه من تأثير الأنظمة الفاشية على العقول، قائلاً إنها لا ترى في العقول شيئاً سوى الأمل في العودة إلى ما وصفه بالعصر الحجري الجديد، كما أشار كلود كوينو في كتابه السابق ¹. وقد لاحظت هيلين بورجوان مودروفا، بطريقة موفقة، أوجه الشبه بين هذا التفاؤل المناضل في فكر تيارد والماركسية، قائلة: «الإنسانية ببساطة ترفض أن تهدم عملها؛ فالتياردي والاشتراكية متفقتان على تأكيد كل ما يقوله العقل السليم». كان تيار يقول: «

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 246.

ان أبشع وباء من الممكن أن يصاب به الانسان هو أن يفقد لذة الحياة، وبهذا المعنى أصدر الحكم التالي على عصرنا « الآن فقط استطعنا أن نقطع آخر ما كان يربطنا بالعصر الحجري الجديد من روابط »، اذ اننا لم نكتشف حتى الآن أى مصدر لأية طاقة جديدة: فالانسان حتى القرن الماضي كان ما يزال يستعمل نفس النار التي كان يوقدها آباؤه في العصر الحجري .

« حقا، ان هذا ميلاد دورة جديدة. فالعصر الحجري الجديد الذي انقضى منذ عهد قريب أعقبه الآن من حولنا عصر الصناعة الدوليات، وفي الوقت نفسه عصر الثورات وعصر الاضطرابات التظاهر. .. اننا نجد أنفسنا نمر بحقبة ممتعة ومسلية جدا من تاريخ الأرض. اذ لم يمر على البشر فترة كانوا فيها أكثر وعيا بقدرتهم الفردية وبفتوتهم من هذه الفترة. لكن في الوقت نفسه لم يكن البشر أبدا مشبعين بالكراهية والاشمئزاز أمام القوة الجائرة وأمام الهول من الموت من غير مقابل أو عوض مثلما هم اليوم: فعلى الناس، قبل أن يجعلوا أنفسهم في خدمة التطور عن رغبة والتزام، أن يختاروا: هل الحياة التي صنعت منا ما نحن عليه الآن جديرة بأن ندفعها إلى أبعد مما وصلت اليه فيتطورها ؟ ». وكانت اجابة تيار على هذا السؤال ليست بالايجاب فقط، بل كانت مليئة بالحماس أيضا لا تحجب عنا الأشجار رؤية الغابة وأعمال الأب تيار دى شردان تمثل أنشودة استمتاع بالحياة، وفي الوقت نفسه نداء موجه لبناء مستقبل الانسان والأب تيار لم يحدد أبدا موقفه السياسي من هذا الحزب أو ذاك غير أن تصوره للعالم لا يتفق مع أى مذهب قائم على التشاؤم وعلى النظرة المحافظة التي تتجم عنه .

الأمر الذي أثار غضب التيارات المحافظة تجاه تيار دي شاردان يتمثل في موقفه الواضح والدفاعي عن فكرة التقدم البشري، سواء على الصعيد الجماعي أو الفردي. فقد نقل لوى ساليرون عنه في كتابه: " خطابات جديدة أثناء الرحلة " أنه عقد العزم الأكيد على أن يجعل من نفسه، بكل ما يستطيع، مدافعا عن فكرة التقدم الحقيقي ضد التشاؤمات العلمانية والدينية. ويضيف ساليرون في محاضراته لعام 1958 بمركز الدراسات والبحوث الاقتصادية الكاثوليكية، والتي حملت عنوان هل يمثل فكر الأب تيار دي شاردان محاولة لتجاوز التفكير الجماهيري؟ أن تيار يمكن وضعه في الجو المألوف الذي تعيش فيه الماركسية والقول بالتطور وبالتاريخ، وفي الوقت نفسه في جو الأمل الذي يحرك البشر في حياتهم. وبنفس المعنى، روى " كوينو " أن الرئيس العام للآباء اليسوعيين قال لتيار عند استقباله له في بكين عام 1939: « الأب المحترم، أنت مرغوب فيك لكونك تعتقد في التطور ولكونك شيوعيا »، فأجاب تيار: « أنا لست شيوعيا »، فرد عليه الرئيس العام: «إنن تؤمن بمذهب التطور، حسبنا هذا دليلا على أنك شيوعي. ¹ »

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص248.

لكننا اذا طالبنا الأب تيار - من أجل معارضة الماركسية - أن يضع نفسه خارج دائرة التطور وخارج التاريخ وخارج الأمل في مستقبل البشرية فسنكون كما لو كنا نطلب منه القضاء على روح مذهبه ويوجه « لوى ساليرون » اليه اللوم أيضا لأنه كتب في كتابه « رؤية الماضي » ما يلي: « اكشفوا لهم (أي لرجال عصرنا) عظمة التيار الذي يحملهم، اجعلوهم يشعرون بالقيمة الكبرى للجهود التي بذلت والتي يضطلعون بمسئوليتها، استوثقوا من أنهم أصبحوا على يقين من كونهم عناصر واعية في كتلة جماهير الأحياء. انهم وريثو عمل قديم قدم العالم، ومكلفون بنقل رأس مالهم هذا [وهو العمل]، وهو رأس مال متزايد الى جميع خلفائهم، وحينذاك، رفي دفعة واحدة، تكونون قد تغلبتم في نفس الوقت على ميلهم الى التجمد والفوضى وتكونون قد أوضحت لهم ما كانوا يعجبون به، ربما دون أن يسموا الأشياء بأسمائها »

في تلك الصفحة يلخص تيار جوهر تصوراته الأخلاقية. فلا شيء يززع تقاؤله المشرق. فمن الناحية الاقتصادية، كان تيار شاهدا على الأزمة التي استحكمت في فترة ما بين الحربين، لكن بالرغم من هذا، قال: « اذا تأملنا الناحية الاقتصادية، لا شيء يمنعنا من أن نرى دائما أن الحياة تبدأ غدا بالنسبة الى الانسان ». ثم يشرح السبب في هذا فيقول: « على نقيض ذلك التشاؤم الذي روجه الأتباع الجدد لمارتوس الذين خشوا اتساع الشقة التي تفصل بين المساحة الكاملة للأراضي الزراعية واحتياجات سكان العالم »، فانه يبين لنا علماء الفزياء وهم يكتشفون لنا الطاقة النووية وعلماء الكيمياء وهم يحصرون تدريجيا مشكلة التراكيب العضوية وهذه الثقة في الانسان وفي جهوده الخلاقة تعيد الى ذاكرتنا ثقة « بول لانجيفان، وفردريك جوليو كوري » اللذين فتحا أماننا مجال تركيب من الكلورفيل قد يحدث رخاء غذائيا واضحا .

والأب تيار لم يعرض أبدا للمشاكل المعاصرة التي يديرها التاريخ ولا لمسائل الحرب والأزمات التي ليست الا نتيجة للعلاقات الطبقيّة ولعل نظرتة البيولوجية الصرفة الى الظواهر الاجتماعية، وتجاهله للطابع النوعي الخاص الذي يميز ما هو اجتماعي وقوانينه المتصلة به عما هو بيولوجي بقوانينه الخاصة هي أهم نقص نلاحظه على دراسات الأب تيار في هذا الميدان .

لكن شيئا واحدا يظل ثابتا في أعماله، وهو الاشارة بالجهد البشرى وبالععمل وبالبحث العلمي ثم حبه للمستقبل. ومن هذه الناحية. من الزاوية الفلسفية، كان تيار متعارضا معارضة جذرية مع جبريل مارسل الذي اصطدم به عام 1947، أثناء جدله معه حول هذه المسألة وهي: « الى أي حد يؤدي التصور التأليفي المادى للانسانية الى نقطة نضج روحية ؟ »¹. وتيار لا يوافق أيضا على تصور لويس لافل، فيقول: « ان فائدته للعالم ضئيلة »²، ولا ينظر اليه الا باعتبار أنه يمثل بأفكاره حقل تجربة »

¹ Cuénot, Claude , Ibid., p. 308.

² Cuénot, Claude Ibid, p. 310.

وكان ماركس يوجه جهوده نحو « البعث الكامل والواعي للإنسان ولم يتنازل عن شيء ما من كل الثروة التي حصلت عليها الإنسانية في المراحل السابقة على مرحلة الإنسان الاجتماعي، أي مرحلة الكائن البشري في اتجاهه الإنساني »¹. وكان يحدد هدفه بهذه العبارة: « و إن الإنسان يملك كيانه الشامل بصورة كلية، أي بوصفه إنساناً كلياً »²

ولم يضع الأب تيارد هو الآخر أي حدود للطموح الإنساني، بل كرر تقريباً نفس التعبيرات عند حديثه عن الإنسان الكلي. وعندما حدد تصوره للعالم على أنه تصور «تعاونٍ مناضل»، فقد أوضح موقفه بطريقة جلية وحدد المعسكر الذي اختار الانتماء إليه. فقد عبّر في خطاب له بتاريخ 4 يونيو 1935، نقله كوينو في كتابه، قائلاً إنه يتساءل إن كانت البشرية اليوم لا تتردد بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون بمستقبل الكون، وأنه يشعر بأكثر التصميم من أي وقت مضى على الانضمام إلى صفوف الذين يؤمنون بهذا المستقبل من أجل غزو العالم.

وباستثناء إنسكلوبيديين في عصر التنوير والماركسية، لا نجد عند أي مفكر آخر ما نجده عند تيارد من تلك الثقة الكبيرة في الإنسان ومستقبله. فالأب تيارد دي شاردان، أستاذ يغني بهجة الحياة، يؤكد في نص منشور له في مجلة تأليفات في عدد أكتوبر 1957، على أن الإنسان يجب أن يكون مبتهجاً ويجد تلك البهجة التي تظل أقدس الواجبات، وهي بهجة غير مشروطة لا تتقيد بأية واقعة من الوقائع الأرضية. ويشعر تيارد بأنه يشارك في حياة العالم، ومذهبه جعل من الإنسان القمة المزدهرة والسامية لتطور المادة، فبالنسبة له، كما بالنسبة لماركس، الطبيعة هي الجسد غير العضوي للإنسان، أما الإنسان فهو ليس مجرد كائن غريزي، بل هو المخلوق النشط في الطبيعة، الوجود الواعي الحر الذي يواصل عملية الخلق، كما ورد في مخطوطات ماركس عام 1844 والفصل الخاص بالعمل المقترّب، وكذلك في المؤلفات الفلسفية، الجزء السادس. ومن هنا ينبع تمجيد تيارد للمادة، إذ يقول إن المادة هي البهجة في الطبيعة، هي الاتصال المنتشئ، هي الجهد الذي يمنح الحياة، هي بهجة النمو؛ إنها ما يجذب، وما يجدد، وما يوحد، وما يزهر، وبها نتغذى وترتفع وترتبط بما حولنا، وبها تغزونا الحياة.

ومن هنا أيضاً ينبع تمجيد تيارد للفعل. فقد كان من أشد أنصار حركة «القساوسة العمال»، وفيما كتبه أخيراً في مارس 1955، بضعة أيام قبل وفاته، تحت عنوان البحث والعمل والعبادة، اقترح في دائرة البحث العلمي إنشاء مؤسسة مماثلة لمؤسسة «القساوسة العمال». ويرى لويس ساليرون أن المغامرة التي

¹ Karl Marx, *Manuscripts de 1844*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 6, p. 23.

² Karl Marx, *ibid*, p. 29

قام بها تيار دي شاردان كانت مماثلة لمغامرة «القساوسة العمال»، إذ زج بنفسه في كتلة الماديين تمامًا كما زج بها القساوسة العمال أنفسهم في كتلة الذين يؤمنون بالنزعة الإنسانية، مضيئًا أن الماركسية هي التي ستخرج ظافرة من هاتين المغامرتين¹.

غير أن هذا التعبير قد يكون محدودًا في توصيف المشكلة، إذ لا مجال للحديث عن غالب ومغلوب في المناقشة بين المسيحيين وغيرهم، فالمحصلة الوحيدة هي الإنسانية، أو بالأحرى الإنسان نفسه. كما أن الماركسية في حوارها مع تيار دي شاردان يمكن أن تتقدم خطوة إضافية في الميدان الأخلاقي الناشئ عن تصور ديالكتيك الطبيعة. فتيار دي شاردان لم يدرس الماضي إلا تحت تأثير الرغبة الملحة في كشف معنى الحياة، فقد كتب في ختام كتابه *رؤية الماضي*: ستكون هناك فرصة للسير سيرا كاملاً نحو الأمام، نحو تقدم لا يعرف لذاته حدودًا، وسيدرك الإنسان أخيرًا الحديث الهام الذي كانت تهمس إليه الأطلال والحفريات والرفات: فلا شيء يوازى متاعب البحث عن كشف وجوده إلا ما لم يشهد الوجود أبدًا، والاكتشاف الوحيد الجدير بمجهودنا هو أن نشيد بالمستقبل. ويشير تيار دي شاردان إلى أن الإنسان بوصفه الجبهة السائرة لموجة الحياة الكبرى يقبض بين يديه على ثروات الكون متجهًا نحو شمس كبيرة مشرقة. وأول ما تعلمنا إياه هذه الأخلاق هو مسؤولية الإنسان؛ فالرسالة التي تلقيها عليه حركة الماضي هي أن يصل في خلقه إلى أبعد مما وصل إليه، وذلك بالفكر والعمل، أي أن يعمل أكثر ليكتسب وجوده معنى أغنى.

وثاني ما تعلمه إيانا هذه الأخلاق أن عملية الخلق هذه ليست من عمل فرد واحد. فالإنسان عندما اكتسب الوعي والتفكير اكتسب القدرة على أن ينظر إلى العالم نظرة شمولية، وأن يكون حاضرا في العالم ككل، وليس فقط أمام هذه النقطة المحددة التي يتقيد فيها الحيوان بالحاجات والغرائز.

وقد أصبحت هذه الوحدة للعالم واقعا تكنوقراطيا. وذلك لأن التقدم التكنوقراطي قد زود الأرض كلها بشبكة من المشروعات الإنسانية المترابطة ترابطا وثيقا ومصير كل منا أصبحت تقرره كل بقعة في العالم. أن تلك الوحدة الموضوعية هي الأساس في وحدة روحية من شأنها أن تقضى على كل اتجاه نحو العزلة:

«فالحريات الفردية لا نستطيع تصورها إلا إذا بلغت أقصى مداها من خلال ترابطها المتبادل». وبدلا من أن يضع تيار الفرد في مواجهة المجموع ذهب إلى أن الفرد لا تردهر شخصيته إلا من خلال الجهد الجماعي، ووفقا لتعبير مألوف لديه، إلا من خلال الوحدة المتباينة، ولهذا فهو يضع في المرتبة الأولى الفضائل: «الشعور بالكل والانفعال بسلطانه».

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 250.

ونحن نلتقى عند تيار بالمبدئين الأساسيين في الأخلاق الماركسية وهما: الشعور بالمسؤولية والفكرة التي تقول بأن الفردانية هي ألد أعداء الفرد. وذلك لأن شخصية الفرد لا تستطيع أن تزدهر الا بالتحرك الجماعي. والماركسيون سيتبنون عن طيب خاطر تلك العبارة التي قالها تيار: « لا وجود للحب الا في النمو المشترك وفي أحضان مستقبل واحد »

وتيار يرفض كل الأخلاق التي تقوم على النية ويذهب أصحابها فيها إلى أن « قيمة الفعل الانساني وقيمه الوحيدة قائمة في النية التي تقترن بالفعل ». أما ثقته بالنتائج التي تترتب على الفعل فلا حدود لها. وتقوم الأخلاق التي يقول بها على اليقين بأننا نتجه الى أبعد من الانسان الحالي « ونسير الى الأمام نحو نقطة فاصلة جديدة » وهذه النقطة الجديدة الفاصلة التي يسميها بالنقطة الأخيرة (النقطة أوميجا)، سنبلغها - في تقديره بفضل النقاء ثلاثة مجهودات رئيسية: تنظيم البحث العلمي الكوكبي توجيه هذا البحث في خدمة الانسان وواقعه واحتياجاته والمزاوجة بين العلم والدين. ويصف الأب تيار دى شاردان « النقطة الأخيرة (أوميجا) على هذا النحو: « أرض تتزايد احتياجاتها دائما، ومنافع معلقة أبدا، سوف يجدان مخرجهما الحيوى في تعميق كل شيء وتجربته والامتداد به، أرض تبتلع فيها التلسكوبات الضخمة وآلات تحطيم الذرة أموالا طائلة وتثير من الاعجاب التلقائي أكثر مما تثيره القنابل والمدافع، أرض لا تكون فقط مسرحا للجيوش المحتشدة التي يمدّها الباحثون بأرائهم بل لرجل الشارع.¹ وستصبح مشكلة اليوم كامنّة في كشف النقاب عن سر جديد وقدرة جديدة كشفنا عنهما في الجسيمات والنجوم والمادة المركبة. أرض سنبدل حياتنا من أجلها لأنها ستكون كما يحدث ذلك فعلا الآن أرضا للمعرفة والكينونة لا للملكية » .

ولا يخلو الأمر من فائدة اذا أظهرنا التشابه القائم بين هذه النقطة « أوميجا » عند تيار وتعريف ماركس وليئين للشيوعية: « تبدأ مملكة الحرية فقط حيث ينتهى العمل الذي تفرضه الحاجة وتمليه الغايات الخارجية، وبالتالي، فهي من حيث طبيعة الاشياء، أبعد من دائرة الانتاج المادى بالمعنى الدقيق. .. أبعد من الانتاج المادى حيث تشرع مملكة الضرورة في انماء القوة البشرية التي هي غاية في ذاتها، لكن هذه المملكة الحقيقية للحرية ليس في وسعها أن تزدهر، بالرغم من ذلك، الا على مملكة الضرورة هذه باعتبار أنها تمثل قاعدتها »². ويبين لنا ماركس في مخطوطات عام 1844 أن التغلب على الاغتراب يخلق نظاما اجتماعيا يتحدد الانسان فيه بكينونته وليس بما يملكه «

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص252.

² Marx, Karl. *Le Capital*.. Trad:Joseph Roy (révisée par l'auteur). Paris: Éditions Coste, 1972. Vol. XIV,p 114

وهكذا فإن الفيلسوف الماركسي والأب تيار دي شاردان بسيران في طريق واحد ابتداء من تاريخ الذرة الى تاريخ الانسان، ومن ديالكتيك الطبيعة الى علم الأخلاق، ثم يفترقان بعد هذا. فينفصل الماركسي عن الأب تيار لا كما ينفصل خصمان بل كمستكشفين واجها سويا مغامرات مشتركة واتجها إلى تسلق قمة واحدة، ولكن من سفحين متقابلين

• شاردان في القراءة الماركسية لروحيه جارودي

عندما نحاول تحديد وضع تيار دي شاردان بالنسبة الى الماركسية - وهي المواجهة التي تفرض نفسها بجلاء بحيث أن جميع المفسرين تقريبا الأعمال هذا الفيلسوف، بحسن أو بسوء نية، قاموا بعملية التقريب بينهما - علينا أن نتقاضي خطأين: الأول يتمثل في ضم تيار الى الماركسية بحيث لا نرى في تفكيره سوى ماركسية ناقصة ومتهافنه، والثاني يتمثل في أن ننظر الى فكر الأب على أنه تجاوز الماركسية وأدخلها في دائرة النظرات المسيحية، وبهذا يكون تيار قد فعل بالماركسية ما قام به القديس توما بالنسبة الى المذهب الأرسططالي. فالحق أننا أمام فكر طريف حاول فيه العالم والكاهن أن يكونا شخصا واحد وقد كان المطمع الرئيسي الذي استهدفه الأب تيار أن يلتقط أكثر قوى عصرنا حيوية ويقوم بادخالها في المسيحية. وهذه القوة هي قوة العلم وقوة بناء الانسان

للمستقبل. وهذا المشروع يعيد الى ذاكرتنا بعض المحاولات الكاثوليكية التي قامت في عصر النهضة لالتقاط الحركات الانسانية، مثل محاولة الكاردينال « بلالمان » (وهو يسوعى مثل الأب تيار)، على سبيل المثال، في كتابه «صعود النفس نحو الله على سلم المخلوقات»، أو أيضا محاولة «بيك دي ميراندول، في رسالته عن «عظمة الانسان»

وفي مشروع كهذا استهدف فيه صاحبه أن يتجاوز طموح نيتشه في قوله بتعدى الانسان لنفسه، والارادة الماركسية في قولها بتغيير وجه العالم والانسان نفسه اضطر الأب تيار دي شاردان إلى أن يضيف الى الماركسية التي كانت معرفته بها ضئيلة ومشوهة بعض المحاور الفكرية الرئيسية، وبخاصة فكرة ديالكتيك الطبيعة وفكرة النزعة الانسانية المتفائلة الغازية .

أوجه الشبه العميقة بين تيار دي شاردان والماركسية ترجع إلى تفسير بسيط، فهو كان يسعى إلى التعبير عن رؤية موضوعية وساذجة للإنسانية، من مجموعها وفي ارتباطاتها مع الكون، باعتبارها «ظاهرة» كما جاء في كتابه التحول الروحي في الكون عام 1925. وهذا ما يقاربه أنجلز حين أراد أن يقدم لوحة شاملة لتسلسل الطبيعة، مستنداً إلى الوقائع التي يوفرها العلم التجريبي للطبيعة نفسها، كما جاء في دراسته عن لودفيغ نيورباخ ، ويضيف أنجلز بنفس العناية بالموضوعية والساذجة، اللتين تلتقيان مع رؤية الأب

تتيارد، قوله: «دون أية إضافة خاصة، أي دون حكم مسبق ميتافيزيقي أولى». هكذا، عند أنجلز وعند تتيارد، نجد نفس الرغبة في أخذ العلم مأخذ الجد، الأمر الذي أدى إلى نتائج متقاربة في بعض جوانب التفكير.

لكن هذا لا يعني أن تتيارد دي شاردان ماركسي، فالخلاف واضح بينه وبين الماركسيين، خصوصاً من حيث المنهج. فالأب تتيارد كان يدافع دائماً عن نفسه بالقول إنه لا يزاول الفلسفة التقليدية، بل يضع العلم في مقابل الميتافيزيقا، ويستعمل هذه الكلمة غالباً بالمعنى الذي كان الوضعيون يستخدمونه، بحيث تصبح الفلسفة عنده «متضمنة» فقط. فهو يمزج بين قوانين الديالكتيك المستخدمة بطريقة تلقائية، وغالباً بتوفيق كبير جداً، مع قوانين هذا العلم أو ذاك، دون أن يتحول إلى ماركسي بمعنى منهجي صريح.

ومن ناحية الغاية التي يسعى اليه كل منهما، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الأب تتيارد يكتفي بإضافة «وصلة» - على نحو ما . الى ديالكتيك الطبيعة للامتداد بالحركة الكونية حتى يستخرج منها اله المسيحية. فالحق أنه لا يكتشف الله فقط في نهاية حركة الديالكتيك بل يراه عند مصدر كل حركة. إذ أن هناك نداء من أعلى موجهاً إلى العالم يدعو اليه. ونحن نتفق تماماً في هذه النقطة مع التفسير الذي تقدمت به مدام «بارتيليمي - مادل» : «هل يعني هذا أنه يكفي عند الأب تتيارد أن نضيف اله المسيحية الى الماركسية، وأن الماركسية تمثل عنده بداية منحنى ينبغي اكماله ؟ سيكون في هذا انكار لطبيعة فكر تألوفي حقيقي، وانكار للرسالة التي تفرضها الحلقة الأخيرة فيه. إذ أن العناصر الداخلة في كل فكر تألوفي تخضع الى تحول يجعلها قابلة للاحتواء في الكل. وفي كل تطور تحدد الحلقة الأخيرة فيه طبيعة المنحنى الذي تقف عنده»¹ ان التصور الصوفي للوجود المتعالى الالهى الذي نجده عند الأب تتيارد غريب على الماركسية.

وكانت معرفة تتيارد بالماركسية محدودة ومشوهة، والاشارات التي يشير بها اليها في مؤلفاته تعطينا صورة كاريكاتورية لها: عندما يكتب أن الماركسية «تخدع الانسان في مستقبله» أو أيضاً عندما يوجه البها النقد بقوله ان ازدهار الانسانية عندها لم يكن الا من خلال تراكم أعمال الانسان وانتاجه، ولم يكن نتيجة لاثر كيانه الذاتي»

فيبدو تماماً من هذه الاشارات وأمثالها أن الأب يجهل روح الماركسية ونصوصها الرئيسية أيضاً: فقد تصور أن الماركسية بصفة خاصة قد لوحث للبشرية بسعادة قائمة على العلم والتقنية وقائمة على امتداد آلى للتاريخ. وبهذا أنكرت نوعية الانسان وعقله. ومن هنا يمكن استخلاص موقف تتيارد دي شاردان من

¹ Barthélemy-Madaule Madeleine, « Le jugement de Teilhard sur le marxisme », Témoignage chrétien, n° 5, décembre 1958.

الماركسية، فقد كتب في خطاب له بتاريخ 25 أبريل 1954: «إن ما يجعل الماركسية على جانب من القوة التي تتيح لها الانتشار بسرعة هو احتكارها لمفهوم التطور، أي تطور النوع في معناه الإنساني». واستنتج تيارد من ذلك أن الوسيلة الوحيدة للتغلب على الشيوعية هي تقديم المسيح كما يجب أن يكون، لا كمجرد أفيون أو مسكن، بل كمحرك جوهري للتحويل الروحي في الكون، وهو أمر لا يمكن أن يكتمل بفعالية إلا في عالم مفتوح، كما ورد في خطابه بتاريخ 14 أكتوبر 1952)

وكان دفاع تيارد الديني يشكل جهدًا للاضطلاع بمسؤولية جميع القيم الإنسانية، وبخاصة قيم العلم والعمل. وقد وصف الدكتور شوكار الأهداف الأساسية للأب تيارد، معتبرًا أعماله «نموذجًا للدفاع الديني الحديث»، وموضحًا: «إنه لدفاع ديني سليم للغاية أن نبين للمادي كل نتائج فلسفته المادية، باعتبار أنها نتائج تفتح نافذة على الإيمان، وذلك بدلًا من أن نؤكد له أن فلسفته ستكون حتمًا ناقصة لمجرد كونها مادية» ويظهر في هذا التعريف الفكرة التي ألهمت تيارد في مذهبه التألّفي. فمذهبه يشبه مذهب موريس بلوندل من ناحية استخدام منهج المحايثة لإبراز مطلب التعالي من تطور الفعل الذاتي عند الإنسان، لكنه يختلف عنه جذريًا، إذ لم يكن لدى بلوندل — كما أشار تيارد — «الحس الكوني» الذي يستوعب عجلة التطور في حدود صفحات معدودة من مهمة العلم. وعلى الرغم من أن تيارد استلهم بعض أفكار حركة علمية مستوحاة من ليبنتز، إلا أنه لم يستفد كثيرًا من معطيات العلم في تأليفه الفلسفي، مما يميز مذهبه بطابعه الخاص بين التقليد الفلسفي والدفاع الديني المعاصر. وبصفة خاصة فإن «بلوندل لكي يقيم دليله على الوجود المتعالي كان يبرز كثيرا عدم كفاية ما في الفعل - لو ترك لطبيعته بالقياس الى ارادته الشامله، والفقر الذى يطبع كل مستويات الوجود. أما تيارد فقد أثر أن يبرز الشروط الموضوعية التي تؤدي الى تمام حركة تطويرية تحويلية، تحمل في ذاتها دلالات كثيرة»¹

وقد عبر الأب تيارد تعبيرًا قويا عن هذا الاتجاه في تصوره «للمنطقة الأخيرة» أو «للمنطقة أوميجا»: «لقد تغلغلت بعمق الأفكار الآتية: ان تقدم الكون، وبصفة خاصة تقدم الكون الانساني ليس تحديا لله، وليس تبديدا لطاقات هو مصدرها فنا. ان كل تقدم يحصل عليه الانسان يؤدي الى تحقيق درجة أكبر من وحدة الانسانية التي تصبح بهذا أكثر وعيا بقوتها وأكثر سيطرة عليها، وبهذا أيضا يصبح الخلق الالهي أكثر جمالا، ويصبح اعجابنا به تاما، ومن تم سيجد المسيح - تلبية الدواعي صوفية - ميدانا جديرا ببعثه من جديد»

¹ Darciac Christian, « De Blondel à Teilhard », Archives de philosophie, Paris: Éditions Beauchesne, n° d'avril-juillet 1958, p. 310.

وفي هذا الديالكتيك المادى الذى ينطوى على انبثاق صوفي يشيد تيار في اعجاب كبير بالمادة، «بالمادة المقدسة» كما يدعوها: « أيتها المادة الأخاذة القوية، أنت يا من تهدهدين الانسان وفي الوقت نفسه تشعرينه برجولته .. انني أتمسح في مسوحك القوية. لقد مرت فضائل المسيح بك. فاجذبيني اليك بما لديك من جاذبية. وأفيض على من رحيقك. واملئني من عزمك قوة. وحرريني بما لديك من قدرة على الاقتلاع. وأخيرا، اجعلنى انسانا الهيا بكل ما أوتيت»

وتتبار يورقه اتهامه بالمادية على طريقة الوضعيين: « مازلنا نقرأ في كتب حديثه أن نظرية التطور مقضى عليها لأنها تؤكد أن الأكثر يخرج من الأقل. فليتركونا وشأننا مرة واحدة». وتتيار يدافع عن نفسه أولا على المستوى العلمي فيقول: « في داخل العالم المحسوس نجد أن الكائن الذي له نصيب أكثر من الوعى يلى بانتظام الكائن الأقل وعيا. فمن الناحيتين التاريخية والعلمية نجد أن الأكثر يفترض وجود الأقل. وهكذا الحال في العقل والمادة اللذين ننظر اليهما عادة على أنهما يمثلان عالين متعارضين لا صلة مطلقا لأحدهما بالآخر، فانهما ليسا الا قطبين يصل بينهما تيار». لكنه لم يستخدم الديالكتيك الذي لجأ اليه في بحثه استخداما واعيا تماما. ولهذا فانه لم يستطيع أن يزن تماما كل تطوره الصاعد وكل ما قدمه من تنازلات نحو التفسير الآلى دفع به الى اللاتجاء نحو الوجود المتعالى. وقد عكس تيار فجأة نظام التفسير الذي قدمه فبدأ من تلك «النقطة أوميجا» لجعل منها المحرك لكل تطور: « علينا أن نتصور المركز الكلى لتوحيد العالم (من أجل أن يقوم حقا بوظيفته المحركة والجامعة المثبتة) باعتبار أن له وجودا سابقا على وجود العالم ومتعالبا عليه» .

لكن كيف قابلت الكنيسة هذه المحاولة التي سعى من خلالها تيار دي شاردان إلى الوصول إلى السماء عن طريق إتمام الأرض عبر التطور؟ لقد أبدى بعض الكاثوليك تفهماً وتحفيزاً لأفكاره؛ فقد وقف إلى جانبه المونسنيور برينودي سولاج وهنأه على برهانه أن التطور يتجه نحو الروح، ولأنه بدأ عمله بافتراض وجود الله المتعالى، كما افترض وجوده أيضاً في نهاية الطريق. وقد مدحه كذلك الأب هنري دولوباك معتبراً أنه «أيقظ الأحياء» بل وأكثر من ذلك، «أنه أثار الحياة نفسها كما قدم الدكتور شوكار أعمال تيار كنموذج للدفاع الحديث عن الدين، وتحدث عنه كلود تريمونتا في كتابه « مقدمة إلى فكر تيار دي شاردان» واصفاً إياه بأنه «اكتشف نموذجاً جديداً للقديسين»¹

وبالرغم من هذا فقد قبل تصور تيار دي شاردان للروحانية بحذر كبير جدا من جانب الكنيسة الكاثوليكية ونظامها .

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص258.

فقد أصدر اليه المشرفون اليسوعيون عام 1926 أمرا بإيقاف دروسه التي كان يلقيها في المعهد الكاثوليكي. وفي عام 1927 رفضت روما أن تأذن له بطبع كتابه «الوسط الالهي». وفي عام 1933 أصدرت روما أوامرها اليه بأن يتخلى عن كل وظيفة له في باريس. وفي عام 1938 منع من نشر كتابه «الطاقة الانسانية» وفي ابريل عام 1941 صدر كتابه الرئيسي «الظاهرة الانسانية» باهداء وجهه الى روما. وفي 1 أغسطس عام 1944 وصل الى علمه أن كتابه رفضته الرقابة، وأنه لن يظهر الا بعد وفاته. وفي سبتمبر 1947 قدم اليه النصح بعدم الكتابة في الفلسفة. وفي عام 1948 منع من قبول الكرسي الذي كان قد عرض عليه في «الكوليج دي فرانس». وفي يونيو 1950 منعت الرقابة ظهور كتابه «المجموعة الحيوانية الانسانية». وفي عام 1955 منع من المشاركة في المؤتمر الدولي للحفريات. وتتابع بعد هذا وطوال حياته كلها سلسلة منعه من وسائل التعبير عن فكره. وباستثناء بعض المقالات العلمية الدقيقة، ظلت أعماله حتى وفاته غير معروفة الا من خلال شذرات مكتوبة على الآلة الكاتبة يتداولها الناس سرا .

وقد صدر في 6 ديسمبر 1957 قرار عن الكرسي البابوي- ونُشر لاحقاً في عدد أغسطس 1958 من مجلة اليسوعيين في مونتريال «العلاقات» - يقضي بما يلي: «ينبغي سحب كتب الأب اليسوعي تيارد دي شاردان من مكتبات الحلقات الدراسية والمعاهد الدينية، ولا يجوز عرضها للبيع في المكتبات الكاثوليكية، كما لا ينبغي ترجمتها إلى لغات أخرى». وكانت المآخذ التي وجهها إليه اللاهوتيون الكاثوليك متعددة. ففيما يتصل بالله والخلق، أخذ عليه القس لويس كونييه في كتابه «الأب تيارد دي شاردان والفكر المعاصر» (1952) أنه اعتبر عملية الخلق فعلاً تمّ قسراً، لا نتيجة لحرية إلهية خالصة. ويرى كونييه أن هذا الموقف جعل «تيار غير قادر على إيجاد مكان في بنائه التألفي لذلك العنصر الممكن وهو الخطأ، ولا لذلك العنصر الفائق للطبيعة وهو النعمة» ووجه المونسنيور شارل جوزنيه اللوم نفسه في مقاله عن «الوسط الإلهي» المنشور في مجلة «الجديد والقديم» (عدد يوليو-سبتمبر 1958، ص 199)، مؤكداً أن فكر تيارد لا يتيح مجالاً كافياً لكلٍ من الخطيئة والنعمة داخل رؤيته التطورية الكونية.

وفي مقابل المواقف المؤيدة لأفكار تيارد دي شاردان داخل الأوساط الكاثوليكية، برزت أيضاً أصوات نقدية شديدة، كان من أبرزها الأب بوزيو، أحد أعضاء جمعية يسوع. فقد نشر في مجلة الآداب الكاثوليكية بتاريخ 17 ديسمبر 1955 مقالاً أعادت جريدة الفاتيكان أوبزفاتوره رومانو نشره لاحقاً، كما نقلته كذلك مجلة الوثائق الكاثوليكية. وفي هذا المقال ذهب بوزيو إلى أن المنافذ التي يتركها تيارد مفتوحة على الوجود

المتعالي ليست سوى «تنازلات لفظية»¹، معتبراً أنها لا تعبّر عن إيمان لاهوتي راسخ بقدر ما هي محاولة لتكييف الخطاب الديني مع رؤيته التطورية.

وتساءل بوزيو عمّا إذا كان تيار قد نجح فعلاً في رسم حدّ دقيق بين المادة والروح؛ إذ رأى أن كتاباته تميل إلى طمس الحدود التقليدية التي حفظها اللاهوت المسيحي عبر قرون. كما انتقد فهم تيار للخطيئة الأصلية، مشيراً إلى أن الشر كما يظهر في تصور تيار ليس شراً بالمعنى الديني التقليدي، بل مجرد تعبير عن العزلة والتفكك والانتظام المعكوس في مسار المادة، بينما يغيب عنه تماماً مفهوم الخطيئة بوصفها ثورة من الإنسان ضد الله، وهو ما يعدّ عنصراً جوهرياً في العقيدة المسيحية.

والأب تيار دى شاردان كان واعياً تماماً بالروافد العميقة التي كانت تغذى العداء الذي سيصطدم به. ففي عام 1951 كتب معلقاً على المناقشات التي دارت في أسبوع المثقفين الكاثوليك حول محور الأمل فقال: «لقد أظهر «أسبوع، هذا العام كيف أن هناك في الوقت الحاضر نوعان من المسيحية يعارض كل منهما الآخر: مسيحية تقوم على احتقار العالم (وهي مسيحية الهروب) ومسيحية تقوم على التجاوز (أو التطور) والذي يجب علينا أن نعرفه هو ما إذا كانت الكنيسة ستقبل أو ترفض النزعة الانسانية المناضلة في عصرنا، إذا كانت ستبنى الأمل الصاعدة للانسانية أم أنها ستتخلى عنها. وقد حاول الأب تيار أن يتقّاد اتهامات المؤمنين عندما قال بنفسه: «لقد جعلت المسيحية من البعض منا خونة ومزيفين. ذلك هو ما لا نستطيع أن نغفره لها» ورفضت الكنيسة الرسمية قبول أية اجسابة أراد هو أن يعطيها ليبرر موقفه.

ووجه ضد تيار هذه الاعتراضات نفسها أصحاب ايدولوجيات الانحلال واليأس. وأجابوه عن طريق اقامة معارضة صارمة. من نوع المعارضة التي وردت في رواية دستيوفسكي المسماة «أسطورة المفتش الكبير» بين الحرية والسعادة، وبين روح الأرض وخبزها من ناحية وروح السماء وخبزها من ناحية ثانية. أي أنهم أقاموا معارضة صارمة ضد كل ما كان يحلم تيار بالتوحيد بينه في تركيب واحد وفي فعل واحد. لكن هذه المعارضة هي التي أتاحت تحديد وضع الماركسيين بالنسبة إلى أعمال تيار بطريقة أفضل. فهناك تعارض تام بين تيار والماركسية لسببين جوهريين:

1- فقد أدى به تجاهله لنوعية المجتمع الى معالجة المسائل التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية معالجة عالم الأحياء لها، دون أن يلقى اهتماماً ما بواقع الطبقات الاجتماعية وبصراعتها. وقد قاده هذا الى أن يتبنى في الحلول التي قدمها للمشاكل السياسية الواقعية وجهة نظر الاشتراكية الطوباوية،

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص259.

وأن ينظر الى المسيحية نظرة صافية مجردة، وعزلها عن علاقاتها بالديالكتيك الواقعي للتاريخ. وبالرغم من هذا فإن ما حظيت به أعماله من ترحيب، وما وجه اليه من نقد في الرسالة العامة التي وجهها البابا وهي الرسالة المسماة « الجنس البشري » قد كشف عن نقط اللقاء العميقة (ان لم يكن أكثر) بين الحياة الروحية والحياة الاجتماعية .

2 - وترتب على هذا أن الابد تيار وهو صاحب فكر ديالكتيكي بطبيعته من حيث صلته العميقة بحركة العلم لم يشعر شعورا واضحا بهذا الديالكتيك. الأمر الذي ظهر في صورة ثغرتين رئيسيتين في تفكيره هما:

(أ) فهو لم يقدّر بتحليل لظاهرة الاغتراب لأنه لم يشعر بتقلها الاجتماعي في نظام اقتصادي يقوم على المساومة ويفسد كل العلاقات الانسانية عندما يتجه الى النظر الى الانسان على أنه موضوع أو شيء والى تعريفه عن طريق مقولات الملكية لا الكينونة .

(ب) لم يدل بدلوه في تصوره النفي سواء فيما يتصل بتطور الطبيعة أو تطور التاريخ. فاذا كان على حق عندما كتب يقول ان العدم المطلق تصور فارغ تماما، وهو ليس فكرة بل شبه فكرة، الا أنه عندما وجد بين العدم الحقيقي وهو العدم الفيزيائي، والعدم الخالص، أصبح عاجزا عن تصور صيرورة الطبيعة. ونظرا لأنه لم يعترف في الواقع بوجود ما أطلق عليه هيغل وماركس « القوة الهائلة للنفس ». ولم يقر بالدور الذي يلعبه « نفي النفي » فلم يعد في استطاعته لا أن يهتم اهتماما كافيا بالصيرورة، الأمر الذي اضطره للالتجاء الى فكرة « الدفعة الأولى » في الحركة، وهي الفكرة التي تلتقي بها عند قدماء الفلاسفة (الآيين) ولا بالاتجاه الصاعد للحركة (الأمر الذي اضطره للالتجاء - كما فعل قدماء الفلاسفة الغائيين - الى فكرة الجذب والى فكرة النداء الموجه من الطرف الأخير في السلسلة ليفسر المراحل السابقة للحركة .

لكن سيظل من الحق علينا أن نقول إن أعمال الأبد تيار دي شاردان بتلك الروح التفاؤلية المتغلغلة فيها والتي ظلت مصدر إحياء لها، باعترافها بأن نوعية الظاهرة الإنسانية لا تؤدي مطلقاً إلى استبعاد المصدر التاريخي للعقل عند الإنسان، بتوكيدها المستمر على الدور الذي يلعبه التاريخ وبمعارضتها للاتجاه الفردي الميؤوس عند مفكري الانحلال. بهذا كله فإن أعمال الأبد تيار تقدم لنا حقلاً للحوار خصب بين الفكر المسيحي والماركسية. وذلك لأن هذا الحوار مع الأبد تيار لم يفسده في نقطة بدئه تلك الاتجاهات التي كانت تدور في عقل أصحاب التيارات الجماعية المحافظة، ولا ذلك الحذر من العلم من بهجة الحياة.¹

¹ لروجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص ص 261، 262.

المبحث السادس: البنيوية: من المنهج البنيوي الى فلسفة موت الانسان:

1 - نيتشه:

اعلن نيتشه قبل مئة سنة موت الله وكان هذا الإعلان بمثابة كشف منذ ذلك الحين عن وحدة الانسان، لأن القول بموت اله يعدل القول بأن الانسان وحيد في العالم، لكن تأكيد نيتشه يذهب الى ابعد من ذلك فما ينفيه هو وجود ما هو مغاير، في أي شكل كان، اذن فقتل الله لا يكفي لانجاز عملية تغيير القيم، وانما يطال النفي جميع القيم المسماة بالعليا.¹

فليس يكفي اذن من أجل أن يتم الانقلاب الذي أراده في دنيا القيم أن يهدر دم الله. بل لابد أيضا في الوقت نفسه أن تتكرر كل القيم التي توصف بأنها قيم عليا، وتتكرر مجموعة التكاليف التي وضعها الانسان أمام نفسه ؛ ليس فقط ابتداء من المسيح بل ابتداء من سقراط ؛ ليأتمر بأمرها. ولابد أن ننكر هذا الازدواج الذي جعل من العالم عالمين، وجعل من تاريخ الفلسفة سجلا لأشكال خضوع الانسان. وانكار الحياة باسم هذه القيم العليا، سواء كانت الهية أم بشرية، هو الذي جعل من الفلسفة قوة قمع ونفى. وكان نيتشه هو الذي علمنا كيف نتخلى عن هذا النفي من أجل أن نحقق الهوية بين الفكر والحياة. بين الفكر وحياة هي في جوهرها اثبات وتجدد فقط. واذا كان الديالكتيك نفسه من هذه الزاوية لا يدعو أن يكون فن استرجاع القيم الملعغة، فانه لا يقدم لنا شيئا جديدا لأنه يقنع بتبنى تلك الأفكار المجترأة من مسيرته الباطنية. وهكذا تصبح ضروب العبودية قائمة فينا نحن من الداخل، ونصبح نحن أنفسنا منتجين وحاملين لها. ولا يبقى أمانا بعد هذا الا العود الأبدى الذي يستطيع وحده أن يقوم بدور تطهيرنا. لأنه اذا لم أستطع أن أرغب الا فيما يمكنني أن أريده بغير حدود، فيما أستطيع اعادته بلا حدود ؛ فاني سأسقط من حسابي. لحظة النفي ؛ وسيصبح الانسان الأرقى - طالما قد تخلص من كل التفاعلات - قادرا على أن يولد باعتباره اثباتا بلا حدود ومن غير ما قيد. بقيده، باعتباره أنه قد أصبح خلقا مستمرا. لكن هل هذا الانسان الأرقى هو الانسان ؟ هل يمثل ذلك الانسان المركز الشخصى الذي تصدر عنه كل أفعال التفكير، وكل ضروب المبادئات التي تكون وتنشئ التاريخ الانساني ؟ هل يستطيع الانسان، من الزاوية التي أطل نيتشه عليه ؛ أن يظل حاملا للمعرفة وحاملا للتاريخ ؟

لقد طرح أحد أتباع نيتشه وهو « جول دي جولتيير » في كتابه «البوفارية » (نسبة الى مدام بوفاري) أو « علم النفس في أعمال فلوبير»، ذلك في نهاية القرن التاسع عشر ؛ عام 1892 ؛ هذا السؤال

¹ روجيه غارودي، البنيوية فلسفة موت الانسان، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1979، ص5.

نفسه فقال: « هذا الأنا الذى ننظر اليه على أنه عقل جمعي أو تصور مجرد، متحققا في المدينة أو الدولة؛ قد نظر اليه على أنه وجود له وحدته الواقعية ». وهذا يعنى أن قيم الحرية والحقيقة في نظره ليست وحدها هي الأوهام، بل ان الذات نفسها هي الأخرى تمثل وهما. ونيتشة يمثل بالنسبة الى « جول دي جولتير » نموذج الفيلسوف الواضح حقا ؛ الذي لا يريد أن يكون فريسة لأى وهم: انه يجدد ملامح الفلسفة في المستقبل، باعتبار أنها ستتميز بغياب البوفارية ¹»

وقد تتبع « جول دي جولتير » نيتشه في مشروعه الذي أراد من ورائه أن يخلص الواقع من كل جهاز أسطوري تراكم على الانسانية بتأثير العصور التي غلبت عليها الأوهام الميتافيزيقية والأخلاقية. فنراه يعرف «البوفاريه» بأنها تلك « القدرة التي تتبعث من الانسان وتجعله يتصور أنه مغاير لما هو عليه ». أما الناس الذين نظر اليهم باعتبارهم صنعا ومشاهدين لتلك الأوهام التي ابتدعوها هم فقد توهموا أنفسهم أنهم ذوات شخصية يصدر عنها التفكير والحرية والفاعلية أو الارادة. فقد كتب يقول: « بالرغم من أن الارادة الانسانية تجد نفسها دائما في دوامة الأثر والمؤثر، فانها تعتقد مع ذلك أنها قادرة على التدخل والتأثير»

عندما نقول ان هذا الانسان أو ذاك وقع فريسة وهم فان هذا القول لن يمثل اذن استثناء لطبيعته، ولا نقصد بهذا أنه يجتاز حالة مرضية. وذلك لأن وضع الخيال مكان الواقع، وفصل الوجود عن الارادة ليبيى الا نتيجة لطبيعة المعرفة ذاتها، وهي طبيعة تتضمن ازدواج جانبيين: جانب الوجود وجانب الوعى به، من حيث أن ما تكون عليه في الواقع لا نعرفه أبدا، ولا نستطيع الا أن نتخيله، أى نريده. ومعرفة الأشياء تعنى بالضرورة معرفتها على نحو يختلف عما هي عليه، والانسان يتصور نفسه بالضرورة على غير ما هو عليه. وكل تفسير للكون سواء كان اخلاقيا أو ميتافيزيقيا أو دينيا أو حتى علميا يتخذ مصدره من هذا الوهم: كل انسان مقدر عليه أن يكون «دون كيشوت». كل انسان يواجه مع دون كيشوت طواحين هواء يظنها عمالقة.

وقد أسقطنا هنا من تفكير « جول دي جولتير » الطابع المميز العصر. وعلى سبيل المثال أقواله في الحتمية أو الدور الذي يضيفه الى الوراثة.

لقد تم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الأخلاقي والميتافيزيقي التي تعاون في رسمها الفنان من السنين قامت كلها على الأكاذيب، الأكاذيب التي صنعتها العقلانية الهلينية أو التصوف

¹Nietzsche, Friedrich. Ainsi parlait Zarathoustra. Trad: Henri Albert. Paris: Mercure de France, 1898, p. 520.

اليهودي - المسيحي. تم على يد نيتشه نزع النقاب عن تلك الصورة للانسان الذي وقع سجيناً للأساطير التي نسجها هو بنفسه، للانسان الذي صنع أوهاماً معيارية من حوله

لقد أظهرنا نيتشه على أننا قد جردنا الواقع من قيمته، من معناه، من صدقه عندما أقمنا عالماً مثالياً صنعته الأكاذيب¹

اننا شيدنا على هذا النحو حقيقة في ذاتها تسيطر عليها القيم المطلقة. ولم تعد الحياة هي التي تشكل التفكير، بل أصبح التفكير هو الذي يشكل الحياة. ثم كان الانقلاب الكبير الذي أحدثه نيتشه وقدم لنا فيه معنى الحياة²

وجول دي جولتيير يمثل في السلسلة التي بدأت باعلان موت الله على يد نيتشه وانتهت باعلان موت الانسان عند بعض التصورات المذهبية لفلسفة البنيانية.

وفي احدى كتابات فرويد التي كتبها عام 1917 تحت عنوان «صعوبة يواجهها التحليل النفسي» نجده يقول عن التحليل النفسي ان له هذه الميزة المرة، وهي أنه طعن الكرامة الانسانية بعد كوبر نيكس ودارون طعنة ثالثة، وأذلها اذلالاً جديداً اذلالاً آت من ميدان علم النفس هذه المرة، بعد اذلالها السابق الذي أتى من علم الكون (الكوزمولوجيا) ومن علم الحياة.

- فقد درجة النظرة التقليدية منذ بطليموس على أن تجعل الانسان يعيش في عالم مقفل، وكان هو مركز هذا العالم. لكن ها هو ذا عالم الانسان يفقد مركزه فجأة على يد كوبرنيكس الذي حطم الكرات البلورية التي حاصرت الانسان وحاصرت الأرض كلها داخل شرنقة مقفلة. ولم يعد الانسان وكوكبه الذي يعيش عليه يمثلان اليوم غير نقطة ضئيلة تستحق الرثاء وسط هذه المجموعة الهائلة التي لا قرار لها من الأجرام.

- وفقد عالم الانسان مركزه بعد هذا في علم الحياة على يد دارون وذلك لأن دارون استبدل بهذه الحقبة التاريخية القصيرة التي تحدث عنها الكتاب المقدس على مدى ستة آلاف عام من الحوار بين الانسان والله، تلك الحقبة الطويلة التي روت تلك الملحمة البربرية التي لم تكن المليونان من سنوات التاريخ وما قبل التاريخ فيها الا مرحلة خاطفة في المسيرة الشاملة للحياة على كوكبنا، ولتاريخ كوكبنا الأرضي في الكون.

2 - فرويد:

- وفقد عالم الانسان هذا مركزه مرة أخرى على يد التحليل النفسي عند فرويد الذي قدم للانسان صورة قوامها مجموعة كبيرة من القوى المتباينة، ومن الخيوط المتشابكة أقبلت عليه من كل صوب ومن

¹ Nietzsche , Ecce Homo, Trad: A. Vialatte, NRF , Gallimard 1942 -, Traduction A. Vialatte p. 8.

² Nietzsche, Friedrich. Ainsi parlait Zarathoustra , ibid p 12 .

بعيد جدا، وتكونت النفس البشرية من العقد المخيفة لتلك الخيوط، وهي عقد قابلة دائما لأن تغلت من أيدينا وينفطر عقدها.

كتب فرويد يقول¹ « يتميز عالم التحليل النفسي بإيمانه بالاحتمية التي تسود الحياة النفسانية ». بهذا أوضح فرويد أن الانسان العقلاني والأخلاقي بالمعنى التقليدي لهذه الكلمة، الانسان المسئول عن أفكاره وأفعاله ؛ ليس الا مجرد وهم. فالفرد قد أصبح هو والخطوات التي ينفذ بها الالتزام الخلقى شيئا واحدا. وبهذا خلق الفرد داخل نفسه ذاتا، أو « أنا » مثالية تفقد - كما يقول فرويد وعلاقات أليفة وقوية مع ما اكتسبه الفرد عن طريق الوراثة، ومع ما استقر عليه من قديم ». والانسان بعد أن تحدد كيانه بين هذا « الأنا الفوقي » والأنا البيولوجي الذي يقوم على الدوافع والغرائز، أو بين رواسب الشخصية الفوقية ودينامية الشخصية التحتية ؛ لا يمكن أن نعرفه بأنه « ذات » بل سيصبح جهازا أو بنيانا، يغدو فيه الأنا - كما كان يصفه جول دي جولتير « مجرد مظهر غير مستقر ؛ أو يغدو نقطة تلتقى عندها، في لحظة خاطفة من زمان الديمومة ؛ وبنوع من التعادلية غير الثابتة ؛ قوى كثيرة معقدة يتعذر علينا أن نصل الى كنهها ». وقد استطاع فرويد عن طريق التحليل أن يقوم بحل عقد تلك القوى المتشابكة وبارجاعها الى « قوى » و « هياكل بنيائية »

3 - ميشال فوكو:

أن الكلمات التي كتبها « ميشال فوكو » في آخر صفحة من كتابه «الكلمات والأشياء » تطن في أذني: « الانسان لا يمثل أقدم المشكلات التي وضعت أمام المعرفة البشرية ولا أكثرها استقرارا، الانسان اكتشاف أظهرنا التاريخ الأثرى لفكرنا ببساطة على أنه اكتشاف حديث. .. وربما أظهرنا أيضا على نهايته القريبة »² سيختفى الانسان كما يختفى وجه رسمناه في الرمال بين أمواج البحر. وهكذا بعد أن حاولنا أن نسترجع بسرعة خط سير الحركة، الذي لم نقدمه على أنه خط سير لقدننا ؛ لنضع أمامنا المشكلة الفلسفية للأزمة التي تواجه هذا الثلث الأخير من القرن العشرين متمثلة في هذا السؤال:

هل يقودنا موت الله بالضرورة الى موت الانسان ؟

تلك هي النتيجة التي يبدو أننا سننتهي اليها في هذه الأيام عندما نفسير البنيانية تفسيراً مجرداً ومذهبياً. فلم يزعم « دي سوسير » أو « جاكسون » أو « ليفي شتراوس » أبداً أن الهيكل البنياني يغطي كل الجانب الخاضع لمعرفتنا، في حين أن البنيانية المذهبية المجردة تدعى احالة كل الحقيقة الى الهيكل البنياني ؛

¹Freud, Sigmund. Cinq leçons sur la psychanalyse. Trad. Yves Le Lay (et Samuel Jankélévitch). Paris: Payot, 2001, p. 43.

² Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966, p. 398.

دون أن تصعد منه الى الفعالية الانسانية التي ولدته، ودون أن تعترف كما تتطلب هذا كل فلسفة بنيانية ديكالتيكية ؛ بأن المنهج البنائي لا يكتسب كل خصوبته الا اذا استكمل مقوماته بالمنهج التكويني الذي كان « هنري فالون » بدون شك أول من طبقه في دراسة العلوم الانسانية.

ان فكرة البنائية التي نسمع عنها في هذه الأيام تتطوى على فلسفة ستمثل في صورتها الدجماطيقية آخر مراحل التطور في فلسفة تنادي بموت الانسان وتقوم على غياب الذات .

والحق أن المقولة الرئيسية من وجهة نظر البنائية ليست مقولة الوجود بل مقولة العلاقة والدعوى الرئيسية التي تتبناها تقوم على اثبات أولوية العلاقة بالنسبة إلى الوجود وألوية الكل بالقياس الى الأجزاء . لا معنى للعنصر الواحد ولا حقيقة له الا من خلال شبكة العلاقات التي تكونه . ولا يمكن أن نحدد الوحدات الصغيرة الا بالقياس الى العلاقات القائمة بينها، أى أن هذه الوحدات تمثل « شكولا » وليست جواهر، وماركس هو الذي وضع أساس هذه الفلسفة البنائية في تطبيقها في ميدان العلوم الانسانية عندما كتب يقول في رسالته السادسة عن فويرباخ: « ان الفرد هو مجموعة علاقاته الاجتماعية »

هل نجد هنا بذور فلسفة تقوم على موت الانسان وعلى نزعة لا انسانية نظرية ؟ سنرى اننا هنا أمام عهد انقضى في الفلسفة: عهد الفلسفة الوجودية التي استمرت مسيطرة أكثر من ثلث قرن .

والوجودية في أسلوب مواجهتها للعالم، تمثل في جوهرها صورة من صور الفردانية اليائسة. لقد أبرزت - وهذا هو فضلها - الذاتية ومسئولية الانسان، والحصار النفسي الذي يصيبه أمام الاختيار. وكان من الضروري أن تؤكد الفلسفة الوجودية هذا كله في وقت سادت فيه نظم العسكرية ابان الحرب، وعقب الهزيمة الشاملة للفاشية الهتلرية وفي وقت انتشرت فيه مآسى الاشتراكية البيروقراطية التي قامت تنكر فردانية الفرد، لكنها ضحت بالعقل وبالموضوعي، بالصرامة العلمية وبالنظم الوثرية. فتوهمت أن التاريخ من صنع وانبثاق المشروعات الحرة فقط وهذا التأمل في الذات قد ملا بالنشوة ذلك الجيل الذي لم يستطع إبان الحرب وفي فترة الاحتلال أن يشعر بكرامته الشخصية الا بواسطة النفي والثورة. ولم تكن الوجودية في هذا مجرد تعبير عن تصور للعالم بل كانت موجة جديدة اكتسبت أرضا في الأدب والتقاليد عقب حرب التحرير، ولسنوات كثيرة بعدها، لكن عندما أصبح الأمر يتعلق بالبناء كشفت الفلسفة الوجودية عن قصور مزدوج: قصور نظري وعملي معا.

وحينئذ بدأت فترة انحسار الموجة. ولاحق في الأفق الخطوط العامة لحركة جديدة واذا كانت كلمة « الذاتية » هي الكلمة التي كانت تفعل فعل السحر في النفوس حتى ذلك الحين، فان الكلمة التي حلت محلها هي كلمة « بنيان » أو « هيكل بنياني ». وربما نجد شبيها لهذا التحول في بداية القرن التاسع عشر

عندما أخذت فكرة « الحيوى » التي سادت ابان الرومانتيكية تحل محل فكرة الآلية، التي كانت سائدة في القرن الثامن عشر .

ولم تكن المسألة فقط مجرد موجة جديدة بل كانت تعبيراً عن مطلب عميق تولد عن خيبة أمل عميقة وعن تجربة حيوية .

أما خيبة الأمل فكانت نتيجة فشل فلسفات الوجود في اقامة العلوم الانسانية، وذلك لأنها اعتمدت اعتماداً كلياً على الذات فقط، الأمر الذي أدى الى الاستغناء عن البحث في الموضوعية عند معالجة الروابط الانسانية. وكان قد كشف التحليل البنائى للعلاقات البشرية الموضوعية، في ميدان اللغة مثلاً، عن خصوصيته وأظهرنا على امكانية اقامة «علوم انسانية» حقيقة. وأدى البحث في صياغة الأنظمة البنائية وفي بناية الأنسقة الثابتة للمشاريع والأعمال والمعتقدات الى التفسير والتنبؤ معا، والى أن يستخلص العلماء من حضور بعض الخصائص ظهور خصائص أخرى بالضرورة وفي كلمة واحدة، أدى هذا إلى أن تكتسب العلوم الانسانية وضعاً ثابتاً لا يقل من ناحية التفسير والفعالية العملية عن وضع العلوم التي تعالج الظواهر الطبيعية .

وازداد الأمل في التعلق فقط بتلك اللحظة الممتازة من لحظات الواقع البشرى: لحظة العقل الموضوعي ولحظة البنين مع انكار حقيقة كل ما عداها من لحظات وكتب «ليفي شتراوس» يقول: « وعلى هذا النحو بدا الوعي على أنه العدو الخفى لعلوم الانسان »¹ وكان «ليفي شتراوس» حذراً عندما حصر بحوثه الخاصة في مستوى معين من الحقيقة: مستوى الوسائط البنائية، بين ميدان البراكسيس أو الفعل الرئيسي الذي يصدر عن المجتمعات مولداً للابنية، وميدان العمل الواقعي الذي يصدر عن الأفراد وتشكله هذه الأبنية نفسها. أما الاتجاه إلى إبعاد الذات ابعاداً تاماً فم يظهر الا في المرحلة الأخيرة، منذ محاولات التفسير البنائية الخالصة التي قام بها «التوسير» مع مدرسته لكتاب رأس المال الماركس، حيث حاولوا أن يرجعوا الانسان الى مجرد «حامل لعلاقات الانتاج»، حتى محاولة « ميشيل فوكو» التي تنبأت بعد موت الله الذي أعلنه نيتشه بموت قريب للانسان .

والحق أنه ارتبط باليأس النظرى الذى نتج عن فشل الفلسفات الوجودية قيام تجربة حيوية أكثر شمولاً منا لتجربة الوجودية، هي التي تفسر لنا كل السحر الذي قوبلت به في الوقت الحاضر المشروعات البنائية. وكلها مشروعات تقع وراء العلوم الانسانية ووراء الفلسفة وتحتل مكانها في الأدب، وقد تحتل عما قريب مكانها في عادات الناس وذلك لأن القوة المخيفة ليس فقط للوسائل الجماهيرية في نشر الثقافة من صحافة

¹ Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 194.

وإعلان وإذاعة وتليفزيون وسينما بل قوة الأجهزة التي تدير تلك الوسائل بهدف إخضاع سلوك الأفراد لأغراض اقتصادية وأخلاقية وسياسية خلقت وضعاً واقعياً أصبح فيه أكثر جوانب سلوك الأفراد ظهوراً هو خضوعهم المخططات بنيانية .

فالمسألة إذن تنحصر في أن تعرف هل ينبغي علينا أن نحصر تفكيرنا النظري في هذا البناء الفوقي، وحول هذه الانتكاسة الواضحة والمؤقتة التي يبدو أننا نستطيع إرجاع تاريخها إلى فعل قوى مجهولة أوجدت تلك النظم البنيانية، أم أن علينا - على العكس من ذلك - في الوقت الذي تعترف به اعترافاً تاماً بقيمة الدور الكبير الذي تقوم به هذه الهياكل البنيانية (وبالتالي بفوائد النظم البنيانية المختلفة) أن نضع كل هيكل بنياني في موضعه باعتبار أنه يمثل لحظة من لحظات الواقع البشري لحظة لا تتجاهل الأفعال الانسانية الرئيسية التي أدت إلى وجود تلك الهياكل البنيانية من ناحية (وبصفة خاصة ابتداء من العلاقات الإيجابية التي تقوم بين الإنسان والطبيعة وتلك التي تنشأ من تطور القوى الانتاجية) ولا تتجاهل كذلك الأفعال الفردية الواقعية التي تتطور وفقاً لتلك الهياكل البنيانية، لكن بدون أن نرجع تلك إلى هذه، وبشرط أن تمثل هي ذاتها لحظة من لحظات الخلق. وبعبارة أخرى فإن علينا أن نعترف بمشروعية البنيانية كمنهج على الكشف والتحليل، تتجلى فائدته في إظهارنا على مستوى معين من الواقع البشري والاجتماعي، ونرفض البنيانية عندما تزعم أنها قد أصبحت فلسفة تقدم لنا تحليلاً شافياً للواقع البشري تحليلاً يؤدي إلى إنكار لحظة الخلق ولحظة الذاتية. وفي الحالة الأولى تتجلى البنيانية على أنها وسيلة لا يمكننا تعويضها، أما في الحالة الثانية فتصبح البنيانية اعتراباً يجمد النشاط الانساني¹.

إذا فهمنا كلمة « هيكل بنياني » أنها تدل على نسق من العلاقات وأحكام الروابط والتحويلات التي تربط بين الأطراف المختلفة في مجموعة معينة بحيث أن هذه العلاقات وتلك الأحكام تحدد معنى كل عنصر من العناصر الداخلة في هذه المجموعة فإنه يبدو:

1 - أن البحث عن الهياكل البنيانية وتحليلها يمثلان لحظة ضرورية من لحظات كل علم وهي لحظة استنباطية الموضوع الدراسة الذي يتناوله العلم .

2 - أن رواد هذا المنهج البنياني مطبقاً في ميدان الدراسات الانسانية كانوا ثلاثة: ماركس وفرويد ودي سوسير .

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 300.

وكان ماركس - كما يشهد على ذلك بوضوح كتابه « إضافة الى نقد الاقتصاد السياسي » - هو أول من طبق المنهج البنائي في تحليله لرأس المال .

وقد بدأ من دراسة الأشكال المختلفة للنظام الرأسمالي وبخاصة لأكثر النظم الرأسمالية تطوراً في عهده، وهو النظام الرأسمالي الانجليزي ثم استخلص منه الأساس الباطني الذي يسيطر على تنظيم شكل الانتاج الرأسمالي وأشكال التداول وتوزيع المنتجات المادية التي يتطلبها بالضرورة هذا الشكل من الانتاج . وأقام ماركس نموذجاً مجرداً كشف به عن المبدأ الباطني الذي يحكم هذا التنظيم ويسيطر على الخصائص الظاهرة والواقعية للنظام الرأسمالي ولكنه في الوقت الذي كان مهتماً باستخلاص الهيكل البنائي الذي يخضع له النظام الرأسمالي وبتتبع الروابط المتبادلة بين أشكاله اهتم ماركس كذلك وبنفس الضرورة - بتكوين وتطور عوامل الهدم في هذا النظام .

وهكذا فإن ماركس بخطواته الأولية تلك قد تجاوز التعارض الرئيسي الذي أقامه « دي سوسير، بين تثبيت الظواهر اللغوية وتطورها التاريخي وهو التعارض الذي قدمته البنائية المعاصرة وأصبح يمثل أكبر مصدر للقلق عند أولئك الذين أرادوا أن يرجعوا الماركسية الى بنيانية خالصة ترفض أي فلسفة أخرى وتتجه أبعادها كلها في اتجاه واحد .

وبوسعنا أن نقيم دليلاً مشابهاً لهذا من فلسفة فرويد، لكن هذا ليس من اختصاصي أو قدرتي وسيخرج بنا هذا عن هدفنا في هذا الكتاب. فلقد أردت هنا فقط أن أوضح كيف نشأ الصراع بين « الهيكل البنائي » والنظرة التاريخية، وكيف أن ماركس اقترح علينا من الوسائل ما يكفل تجاوزه، وذلك بأن اتخذ نقطة بدئه من المشكلة في وضعها الذي تركه فيها « ليفي شتراوس » عندما كتب في شراسة الفكر وهو يثير امكانية ادخال بحوثه الخاصة ضمن التطور الماركسي للمجتمعات وتاريخها: « بدون أن أشك في أهمية البناء التحتي »، فأنني على يقين بأنه يوجد بين الفعل الصادر من التاريخ والأفعال الفردية وسيط وهذا الوسيط عبارة عن « مخطط تصوري » يتكون من مادة وصورة لا قوام لاحدهما في استقلال عن الأخرى، ويؤدي وجوده الى تكوين « هياكل بنيانية » تؤدي دورها في الفعل. وهذه الهياكل البنائية تجريبية وعقلية في الآن نفسه. وفي هذه النظرية حول البناءات الفوقية وهي نظرية لم يعرض لها ماركس الا لماماً، نأمل أن نوجه بحوثنا واضافتنا.¹

فالمنهج البنائي الذي طبقه ليفي شتراوس قد أدى ليس فقط الى تعميق نظرية ماركس في الأبنية الفوقية بل الى تعميق النظرية الماركسية كلها، بشرط أن ننظر إلى الهيكل البنائي نظراً (ديالكتيكياً، أي

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص301.

باعتباره لحظة أو وسيطا بحسب تعبير ليفي شتراوس نفسه)، وليس باعتباره مجموعة قائمة بذاتها أدى وجودها عند بعض الفلاسفة المعاصرين للبنائية إلى أن فقدت دورها كوسيط وأصبحت مصدرا للاغتراب ونستطيع أن نلمح تباشير الانفصال بين الهيكل البنائي والتاريخ عند ودي سوسير، الذي ذهب إلى أن تثبيت الظاهرة اللغوية لا يخضع للهيكل البنائي نفسه.

وابتداء من هذه المصادرة وضع أسس منهج ذي خصوصية فائقة يعتمد على مصادرات ترفض التطور البيولوجي، ويفهم من التنظيم البنائي أنه تنظيم يسعى إلى إعادة تكوين الكائن الحي في وجوده الشامل ابتداء من أحد عناصره فقط .

وكان ليفي شتراوس نفسه قد ذكرنا بالخطوات الرئيسية التي قام بها تروبيتزكوي، في علم فقه اللغة وبخاصة في فرع الصوتيات البنائية والتي أوجت إليه ببحوثه الخاصة .

1 - دراسة الصوتيات تتجه من دراسة الظواهر اللغوية المشعور بها (الداخلية في نطاق الوعي) إلى دراسة البناء التحتي غير المشعور به (الذي لا يدخل في نطاق الوعي) .

2 - انها ترفض النظر إلى الحدود على انها تمثل حقائق مستقلة قائمة بذاتها وتتخذ العلاقات القائمة بين الحدود أساسا لها في تحليلاتها

3 - انها أدخلت فكرة النسق في دراستها

4 - انها تهدف إلى اكتشاف القوانين العامة¹

وبهذا كانت الدراسات اللغوية أولى الدراسات التي وصلت إلى دقة شبيهة بالدقة التي وصلت إليها علوم الطبيعة:

1 - انها وصلت إلى موضوعية حقيقية. وفي هذا الصدد يلاحظ « ليفي شتراوس » في « أنثروبولوجيا بنيانية » وهو بصدد تعميم للمنهج البنائي: « اننا نتجه إلى تصور البناءات الاجتماعية على أنها موضوعات مستقلة عن وعي الأفراد بها (بالرغم من أن هؤلاء الأفراد هم الذين يسيطرون على وجود وعيهم) وباعتبار أنها من الممكن أن تختلف عن الصورة التي يكونها هؤلاء الأفراد عنها بالقدر الذي يختلف به الواقع الفيزيائي عن التصورات الحسية التي تكونها عنه وعن الفروض التي تقيمها حوله »²

2 - وصلت الدراسات اللغوية إلى درجة من الدقة في الاستنباط الصوري شبيهة بما وصلت إليه علوم الطبيعة. واكتسبت صفة العلم ابتداء من اللحظة التي أصبحت فيها قادرة على إقامة « نماذج » منسجة وفعالة الموضوع دراستها (وهذا نفسه هو ما يحدد لنا موضوع العلم) .

¹ Lévi-Strauss Claude, L'anthropologie structurale, Paris: Plon, 1958, p. 40.

² Lévi-Strauss Claude, ibid , p. 134.

وقد وصلت الى هذه النتيجة بطريقتين:

(أ) أولا عن طريق اخضاع كفايات الأشياء الى ضرب من التصور وذلك لأن الكيفيات أو الوجود الحسي المباشر، القائم هناك، الخاضع لتجربتي المعاشة يكف عن عدم قابليته للخضوع الى التصور عندما ننظر اليه على أنه يمثل حدا ينتهي عنده شيء ما أو على أنه مغاير لشيء ما، أي عندما يدخل في نسق من المتناقضات والروابط. وبالتالي عندما يكف عن كونه، غير القابل للمعرفة ليصبح لحظة من لحظات الهيكل البنائي منتما إلى الكل الذي يخضع له تعريفه ومعناه. وبالمثل فان ما يهمنا في علم اللغة البنائي لبس هو الحدود أو الأطراف التي ينظر اليها في وجودها المنعزل بل المفارقات والاختلافات: اختلافات في الصوت والمعنى والعلاقات القائمة بين الأصوات وبين المعاني أيضا، وهو ما يكون النسق الرمزي الذي تخضع له اللغة .

(ب) ثم ان علم اللغة باعتبار أنه يبحث عن النسق المصاحب للتجربة يقوم بدراسة هذا الجانب غير المشعور به من اللغة ويخضعه للبحث الموضوعي. وبهذا ينشئ نموذجا للنظام البنائي الخفي يخضعه للدقة العلمية، ويصل الى اقامة جهاز كامل من البديهيات يسيطر على موضوعه تماما: انه ينجح في تقديم صياغة لبعض مبادئه الأساسية، المنسجمة مع نفسها والتي تسمح بالوصول من خلال استنباط معين الى جهاز من كل القضايا التي تؤلف النظرية وفقا لقواعد صريحة .

وقوام هذه البنائية تمثلات حسية (على مستوى المراتب) بل تصورات، أعنى شبكة من العلاقات الخاضعة لبنيان معين والمتداخلة فيما بينها بمجموعة من الروابط المنظمة .

وقد كانت هذه المعرفة البنائية في الوقت نفسه، على نحو ما أوضح ذلك جرانجر، دليلا على أن الرياضيات لا تمثل النموذج الوحيد للعلم الاستنباطي الذي يقوم على الحياة في اختيار البديهيات، وعلى أن العلوم الانسانية تستطيع أن تعيننا على اكتشاف نماذج جديدة مختلفة عن العلوم التي عودها ايانا الحساب، لكنها ليست بأقل دقة منها وتؤدي وظيفتها، وهي امكانية الوصول الى الكل ابتداء من الجزء والتنبؤ بالتطورات المقبلة ابتداء من المعطيات الحاضرة أمانا: « اذ حضرت أمانا بعض الخصائص فان ثمة خصائص أخرى ستكون مرتبطة معها بالضرورة »¹

وهذه المزايا السامية لعلم فقه اللغة قد جعلت منه علما قائدا لكل العلوم الانسانية الأخرى .

وفي عام 1945 اقترح "موس"² أن يحذو علم الاجتماع يحذو ما فعله علماء اللغة من أجل أن يحرز تقدما كبيرا. وكان ليفي شتراوس قد أوضح في تجربته بجرأة كبيرة أن « الفلسفة لن يفوتها أن تلعب

¹ Lévi-Strauss Claude, ibid , Ibid., p. 194.

² Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

في ميدان العلوم الاجتماعية نفس الدور الطريف الذي لعبته الفزياء النووية مثلاً بالقياس الى العلم بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة»¹

ومضى ليفي شتراوس في كتبه الهياكل البنائية البدائية لفكرة القرابة - شراسة الفكر - مدارات حزينة والنبي - مصدر عاداتنا حول المائدة - من العسل الى الرماد. مضى برشاقة ممتازة في الاسلوب في نقل النموذج اللغوي الى نظريات في اللغة والقرابة والعقل والأسطورة وأخيراً الى نظرية عامة في المجتمعات. وأراد مؤلفون آخرون أن يوسعوا من تطبيق هذا النموذج على ميدان النقد الأدبي بل وحتى على ميدان التأليف الروائي، وميدان الاقتصاد السياسي وفي التاريخ .

وقبل أن نسأل عن مشروعية هذا الانتقال والشروط التي أدت إلى تحقيقه علينا أولاً أن نستخلص المصادرات التي انطوى عليها:

1 - عندما حصر « دي سوسير » ميدان بحثه العلمي فإنه مارس حرية كاملة في أن يقوم بعملية رد ذات ثلاث شعب:

(أ) فقد فصل اللغة باعتبارها منشأة اجتماعية عن الكلام باعتباره عملية من عمليات الذات .
(ب) وفصل اللغة عن التاريخ اللغة بعملية قطع أفقية عزل بها كلا منهما عن الآخر، وأسقط من حسابه عنصر الزمان، واتجه فقط إلى دراسة الظواهر اللغوية الثابتة .

(ج) وفصل اللغة عن محيطها الاجتماعي ليقوم بدراستها بحسب قوانينها الباطنية الذاتية فقط .
وهذه الاحتياطات أو المصادرات المنهجية التي بدأ منها دي سوسير ليحدد بها مجال بحوثه وينبت بها أحد مستويات المعرفة مشروعة تماماً ومثمرة بشرط أن تكون على وعى تام بأننا نقوم هنا بتحديد متعمد لأحد مستويات المعرفة، وبشرط أن لا ننسى هذا عند معالجتنا في نهاية البحث المستويات الأخرى (بدون أن نرفض وجودها) وتربطها بالمستوى السابق .وقد نبهنا ليفي شتراوس مرات عديدة ضد خطر هذه التحديدات عند تطبيق المنهج البنائي. وعلى سبيل المثال، في الدرس الذي افتتح به محاضراته في « الكوليج دي فرانس »، وبعد أن أفاض في مديح حار أثنى به على علم التاريخ أضاف: « هذه الإشارة بالايمان بقيمة التاريخ قد يدهش الآخرين، لأنني قد اتهمت أحياناً بأنني قد صدت نفسي عن التاريخ. .. وأنا وإن لم أكن قد مارست الاهتمام بالتاريخ إلا نادراً إلا أنني حريص على أن أوفر له كل الحقوق » وإذا كان قد اهتم في بحوثه بالهيكل البنائي أكثر من اهتمامه بالتطور التاريخي، وبالنتيجة أكثر من عملية الصيرورة، فإنه لم يقف مطلقاً في سبيل امكانية مشروعية اتخاذ زوايا أخرى في التصدى لدراسة الإنسان،

¹ Lévi-Strauss Claude, ibid , p. 39.

ولم يمنعنا من القول بوجود مستويات أخرى للمعرفة غير مستوى الهيكل البنائي. جمع اعترافه في كتابه « شراسة الفكر » على سبيل المثال بوجود «نوع من عدم التعاطف الجذري»¹ بين التاريخ والهيكل البنائي عاد عام 1964م فكتب يقول: « للعلوم الاجتماعية والانسانية بعض الروابط غير اليقينية التي تقوم عليها، وعلى سبيل المثال، تلك الروابط التي تقوم بين الهيكل البنائي ومسيرة تطوره: فاننا لا نستطيع تصور أحدهما الا اذا تجاهلنا الآخر والعكس، الأمر الذي يقدم لنا - ولنذكر هذا عابرين - وسيلة يسيرة تفسر لنا التكامل القائم بين التاريخ والاثنوجرافيا»

وفي أحد التقارير التي بعث بها الى اليونسكو عن « العلوم الاجتماعية في التعليم العالي » نراه يبالغ فيستعمل تعبيرات قريبة من تعبيرات ماركس عندما حدد موضوع دراسته بقوله انه « يمثل العلاقة المزدوجة التي لا انفصام لها القائمة بين انسانية تغير وجه العالم وتتغير هي نفسها أثناء العمليات التي تنجزها » هذه اللحظة أو بالأحرى هذا المستوى البنائي في المعركة كثيرا ما أهمله الماركسيون وتناسوه في بعض الأحيان. إذ أنهم كانوا يتجهون في أغلب الأحوال على سبيل المثال، عند دراستهم للتصورات الفلسفية للمدين أو للأشكال الفنية، إلى دراسة الشروط الخارجية لتلك التصورات مباشرة، دون أن يَمروا أولاً بالتحليل الباطني للهيكل البنائي للعمل الديني أو الفني، وبالبحث في الأساس الجواني الذي يخضع له نظامه الذاتي. وفي هذا الصدد لا نملك الا أن نقر « رومان جاكسون » على ما قاله: « لا أعرف عندما يكون الأمر متعلقا بدراسة اللغات أو الفن كيف يمكن أن نخول لأنفسنا عدم الوقوف عند الهيكل البنائي في هذه الدراسات. أما أولئك الذين يتحدثون عن أشياء أخرى في هذه المحاولات، فإنهم يقدمون لنا «دردشة» ولا يتحدثون حديثاً علمياً، كما ورد في مجلة الخطابات الفرنسية رقم 1157 بتاريخ 17-23 مارس 1966. ويؤكد أنه لا يرى أي تعارض بين هذا المنهج البنائي والماركسية، شريطة ألا نخط بين الماركسية نفسها وهذا التصوير الآلي لها، الذي يزعم فيه بعض مؤيديها، على سبيل المثال، إمكانية دراسة مستوى الفن باعتباره مجرد استخلاص من المستويات الأخرى. ولنأخذ مثالين يمثلان طرفي النقيض:

فبوسعنا أن ننظر إلى دراسة مثل دراسة « جيرول » عن ديكارت على أنها بالغت كثيراً في الاعتماد اعتماداً مطلقاً على المنطق الداخلي لأعمال ديكارت، وعلى التسلسل والترابط المتبادل فيما بين أفكار ديكارت، دون أن يربطها بكيان المجتمع الذي عاش فيه ديكارت أو بالتاريخ، ودون أن يرى فيها إجابة على الأسئلة التي كانت مطروحة خارجها في حياة الناس في ذلك العصر المحدد. لكن هذا لا ينفي أن ذلك التحليل البنيوي وذلك التشييد لهذا النموذج التأليفي يمثلان مرحلة أولية وهامة في الاكتشاف العلمي لأي

¹ Lévi-Strauss Claude, La pensée sauvage, Paris: Plon, 1962, p. 307.

موضوع من موضوعات الدراسة وأنا لا نستطيع أن نعالج محاولة التفسير والشرح ابتداء من الظروف الخارجية إلا بعد أن نكون قد قمنا بهذا البحث الدقيق في دنيا التصورات، وإلا فإننا سنكتفي بوضع أعمال الإنسان ضمن الروابط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السائدة في العصر الذي يعيش فيه زاعمين أننا نستطيع أن نرجع هذه الأعمال إلى تلك الروابط أو نستخلصها منها بحسب المنهج الآلي في التفسير الذي يقول « ليست هذه الأعمال إلا تلك الروابط ولا شيء غير هذا»، متجاهلين بهذا تماماً نوعية البناءات الفوقية واستقلالها النسبي.¹

وبهذا نصل إلى مثال من الطرف الآخر، وهو ما قدمه « جورج لو كاش » في كتابه « التاريخ والوعي الطبقي » عندما وضع مقولة الشمول في المحل الأول ورفض رفضاً باتاً القول باستقلال نسبي للبناءات الفوقية، وذهب إلى أن الطبقة العاملة تعمل على إفراز الحقيقة المطلقة التي تكون باطنة فيها كما تفرز البرجوازية المتهاوية - في أحد الكتب الأخرى للوكاش - تحطيم العقل. وقد أدى تصور هذا الانتقال من البناء التحتي الاقتصادي والاجتماعي إلى البناءات الفوقية بمؤلف آخر هو « لوسيان جولدمان » إلى أن يقول بعلاقة ذات اتجاه واحد بين كل مرحلة من مراحل تطور وضع النبلاء من كبار الموظفين في القرن السابع عشر والمرحلة التي تقابلها في التصور المأساوي للعالم عند أتباع « جالسنيبوس » وقد أدى نفس هذا المخطط الذي قام على رد كل شيء إلى عامل واحد واستخلاص كل شيء منه إلى تجميد البحث التاريخي عند عدد كبير من الماركسيين.

فالمنهج البنائي يستطيع أن يعين الماركسيين في تصحيح تفسير ضيق وآلي للمنهج الذي وصفه ماركس نفسه وذلك لأنه يعلمهم أن التحليل الباطني والبنائي يمثل المرحلة الأولى والضرورية من مراحل أي بحث. لكن بشرط أن لا تنسى أن هذا المستوى من مستويات المعرفة لا يمثل المرحلة الوحيدة . فإذا كان من المشروع تماماً أن نقوم بدراسة الانسقة اللغوية والتشريعية وأنسقة الاعمال الفنية والمعتقدات الدينية في ذاتها، ضاربين الصفع مؤقتاً عن أسبابها وعن علاقتها بالتاريخ، فإن من غير المشروع أن ترجع دراسة الانسان الى دراسة الأعمال الانسانية. ومن غير المشروع أن نتقبل دراسة النتائج الموضوعية التي وصل إليها الفعل الانساني في صورتها النهائية كبديل لدراسة هذا الفعل الانساني نفسه في شموله وتطوره. ومع أن دراسة هذه النتائج الموضوعية البنائية تمثل لحظة ضرورية لكنها مجرد لحظة فقط - كما يلاحظ بحق سيباج في كتابه « الماركسية والبنائية » حيث يقول: « الانسان هو المنتج لكل

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 307.

ما هو انساني. .. ان الناس هم الخالقون للغات وللأساطير والديانات والمجتمعات»¹. والا، فسينتهي بنا الأمر الى تكوين تصور اغترابي للبنانية. اذن لابد أن نجعل منها نموذجاً علمياً من صنع الانسان. وسنضيف اليها كيانا أنطولوجياً. وهنا أيضاً تصبح ملاحظة «سيباج» صحيحة، عندما يؤكد أنه من غير الممكن أن نتحدث عن وظيفة مستقلة للهيكل البنائي الا اذا كان حديثاً عنه حديثاً ميتافيزيقياً.

المأساة قائمة في أن كلمة «هيكل بنائي» اسم وليست فعلاً وعندها نستعمل اسماً من الأسماء فاننا نتجه دائماً الى أن نبحت وراءه عن «جوهر» وينتهي الأمر بنا الى أن ننظر إلى الهيكل البنائي على أنه يمثل «شيئاً» ولا يمثل تكويناً معيناً خاضعاً لفعل ما، غير منفصل في وجوده عن الناس الذين يؤدون أفعالا، ويحققون بناءات اللغة في أحاديثهم وكتاباتهم، وبناءات الأسطورة في سلوكهم ومعتقداتهم وبالجملة، فمن الضروري أن لا نضحى بوجود المنتج وفعل الانتاج الحساب الناتج. وهذا هو أحد التعاليم الكبيرة التي قال بها ماركس في كتاب «رأس المال» عندما حذرنا من الأوهام التي تخلقها فينا «عبادة وثنية للسلعة». ذلك هو أول مجال من المجالات التي تحد من المنهج البنائي. فهذا المنهج لا يستطيع أن يتجاهل - اللهم إلا إذا أراد أن يتحول إلى منهج للاغتراب والتقديس الوثني للهيكل البنائي - أنه مجرد لحظة (لها مشروعيتها التامة وخصوصيتها) من لحظات البحث، وأنه لا يؤدي إلى استبعاد لحظات أخرى، وعلى الأخص لحظة التحليل التكويني الذي ينتقل من الهيكل البنائي إلى الفاعلية الإنسانية التي أوجدته.

إن تجاهل حد المعرفة التي يحددها مستوى الهيكل البنائي، والزعم بأن هذا المستوى يمثل كامل المعرفة، يقود إلى استنتاج ميتافيزيقي يُنسب إلى الحقيقة العليا بوصفها تسلسلاً للبناءات. وقد تناول بول ريكور هذا الموضوع في مجلة «العقل» الفرنسية في عدد نوفمبر 1963، مستخدماً استعارة مستوحاة من ليفي شتراوس بعد تعديلها، مصطلحاً إياه بـ: «كانطية بلا ذات ترنسندنالية»، ويؤكد ليفي شتراوس هذا التوجه بقوله إن «الأمر سيكون في مجموعه عبارة عن نقل البحث الكانطي إلى الميدان الأنتولوجي»

هذا الاتجاه الذي جعل فيه أصحابه النظام شيئاً وأفردوا له وجوداً وجوهرًا واتجهوا إلى فصله عن الفعل الإنساني قد بدا على استحياء جداً عند ليفي شتراوس قبل أن يظهر بصورة مبالغ فيها جداً عند «آلتوسير» أو «فوكو» فابتداءً من تلك الملاحظة المشروعة تماماً التي لاحظها ليفي شتراوس في قوله «إن الدراسة اللغوية تضعنا في مواجهة وجود ديكالكتيكي وشامل لكنه موجود خارج الوعي والإرادة أو في مستوى أقل من مستواها»²، انتهى به الأمر إلى أن يكتب في «مدارات حزينة» ويضرب من التعميم مشكوك فيه الملاحظة الأخرى التالية: «المجتمعات والأفراد في لهوها وهمومها لا تخلق أبداً شيئاً مطلقاً،

¹ Sibage Paul, *Marxisme et structuralisme*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 114.

² Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 334.

بل تكفي بأن تختار بعض الروابط لتجمع بينها في فكرة مثالية يسهل عليها بعد ذلك أن تعيد بناءها من جديد» .

وهكذا فإن البحث الصادق عن الموضوعية، ذلك البحث الذي جعل ليفي شتراوس يقول « علينا أن نفهم الوجود بالقياس إلى ذاته لا بالقياس إلى أنا » (مدارات حزينة، الفصل الخامس)، اتجه شيئاً فشيئاً إلى ضرب جديد من الموضوعية يزعم الوصول إلى حقيقة موضوعية ستكون كذلك الحقيقة الموضوعية السابقة التي تصور الواقع خالياً من الإنسان.

والبحث الصادق عن الثوابت البنائية سيتجه شيئاً فشيئاً إلى أن يصبح مثالية بنيانية مؤسسة على تصور نسق عام من الممكنات انتهى تكونها، تقتصر في كل لحظة من لحظاتها إلى الفعل الخلاق للإنسان. وابتداء من هذه الملاحظات لم يتردد فلاسفة البنائية الذين جاءوا في الجيل اللاحق على ليفي شتراوس في أن يشتطوا إلى الحد الذي جعلهم بتخيلون وجود تاريخ سيتصورونه على أنه مجرد لهو بنياني، تاريخ يخلو من المبادرة التاريخية البشرية حقاً، تاريخ بدون بشر، وجعلهم ينادون مع « فوكو » بأنه « بعد أن بشر نيتشه بموت الله، لم يعد اليوم غياب أو موت الله هو ما علينا أن نؤكد بل علينا أن نؤكد نهاية الإنسان سيختفي الإنسان »¹. وتلك مبالغة جديدة أكثر جرأة مما ذهب إليه ليفي شتراوس الذي كان قد قنع بأن يقول: «لقد بدأ العالم بدون الإنسان، وسيبلغ تمام تطوره بدونه أيضاً» .

وهكذا استبعدت الذات من العلوم الإنسانية، كما لو كان علينا أن ننظر إلى هذه الذات لا على أنها جماع للعلاقات، وفي الوقت نفسه، مركز ينبعث منه تصميم الإنسان وخلقه بل على أنها مجرد جماع للعلاقات ونقطة لقاء قوى متعددة. ومن الجدير بالذكر أن هذه المبالغة وذلك التفسير القاص للدور الذي يقوم به الهيكل البنائي قد ظهرت في الوقت الذي اتجه فيه علماء اللغة أنفسهم إلى الابتعاد عن التحليل البنائي باعتبار أنه لم يعد يمثل المنهج الوحيد لعملهم ووضعوه في موضعه الحقيقي دون أن يستبعدوا المناهج الأخرى في تناول موضوعاتهم، وبخاصة تلك المناهج التي تقيم وزناً لأبعاد التاريخ.

2 - أما التبرير الثاني الذي صادر عليه فلاسفة البنائية وأدى إلى إنتقال النموذج البنائي الموجود في علوم اللغة إلى مجموعة العلوم الإنسانية فإنه لا يقوم فقط على فكرة المنهج التي شرحناها حتى الآن، وهي فكرة أثبتت خصوبتها في علوم اللغة بعد أن اتسع نطاق تطبيقها في علوم أخرى، بل يقوم على أن موضوع علم اللغة هو في جوهره الموضوع الذي تدور حوله جميع العلوم الإنسانية. والمصادرة الأساسية التي جعلت هذا التوسع يبدو مشروعاً، تقوم على القول بأن اللغة هي العصب المشترك بين كل أشكال

¹ Foucault Michel, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966, p. 396.

الثقافة. وبأن خلق لغة معناه اقامة حد فاصل بين الطبيعة والثقافة، وبأن اللغة تمثل الكيان الحقيقي للثقافة، وبأن الانسان - في مقابل الحيوان يتحد جوهره بما يقوم به من وظيفة رمزية.

يقول ليفي شتراوس: «ان علماء اللغة وعلماء الاجتماع لا يطبقون فقط نفس المناهج بل ان موضوع الدراسة عند الفريقين موضوع واحد»¹. وهذا الموضوع هو ظاهرة الاتصال وليس بمستبعد أن يكون لهذا التشبيه نتائج الخصبة، حتى ولو لم نستطع أن نستغله تمام الاستغلال. فمحاولة ديكرت التي شبه فيها الكائنات العضوية بمجرد وجودات فزيائية والتي طبق في تحليله لها نفس المبادئ المطبقة في الميكانيكا لم تنته فقط الى نتائج مباشرة بل خولت للعلماء. فيما بعد أن يستخلصوا نوعية الحياة على نحو أكثر عمقا. لكن الى أي حد يصبح من المشروع أن نرجع أنساق القرابة - وابتداء منها جميع مظاهر الحياة الاجتماعية تدريجيا أو الحياة الاجتماعية الى نسق الاتصال ؟ لقد كتب ليفي شتراوس يقول: « ان نسق القرابة لغة. .. أى أنه مجموعة من العمليات التي تهدف الى اقامة طراز من الاتصال بين الأفراد ومجموعات الناس واذا كانت الرسالة [وسيلة الاتصال] في هذه الحالة ليست شيئا آخر الا النسوة التي تتداولها مجموعات القبائل والسلالات والأسر، أعنى أنها ليست . كما هي في اللغة كلمات المجموعة التي يتداولها الأفراد، فان هذا لا يغير في شيء من الحقيقة القائمة، وهى أن الظاهرة واحدة في الحالتين »²

واجتاز شتراوس في كتابه « شراسة الفكر » مرحلة جديدة من التعميم. لأنه ابتداء من النموذج اللغوي أخذ في هذا الكتاب يقدم لنا نظرية في العقل. فربط بين البنائية ونظرية الاعلام. ونظر الى العالم الذي يعيش فيه البدائيون على أنه عالم من الرسائل المتبادلة، تماما كالعالم الذي نعيش فيه نحن، وحاول جاهدا أن يثبت أن الهيكل البنائي الذي تقوم عليه المعرفة عند الانسان البدائي ليس مختلفا تماما عن الهيكل البنائي المعروفتنا نحن .

وقد عمم ليفي شتراوس تلك الدعوى، ووضع كمبدأ عام وجود نوع من « الثابت » البنائي ليس فقط بالنسبة الى كل فكر ممكن بل بالنسبة الى كل تنظيم اجتماعي ممكن: « اذا كان النشاط اللاشعوري للعقل يقوم كما نعتقد على فرض أشكال على المضمون، واذا كانت هذه الأشكال واحدة تماما بالنسبة الى الجميع: الأقدمين والمحدثين، البدائيين والمتمدنين فعلينا وحسبنا أن نصل الى الهيكل البنائي اللاشعوري المصاحب لأية منشأة أو لأى مضمون من أجل أن نحصل على المبدأ المفسر الذي يصلح لتفسير كافة المنشآت وكافة المضامين الأخرى»³.

¹ Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Plon, 1949, p. 612.

² Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, p. 28.

³ Ibid., p. 28.

وفي هذه المرحلة من مراحل التعميم في الدعوى علينا أن نلجأ الى افتراض وجود هيكل بنياني ترسندنتالي للعقل يفرض هذا البنيان نفسه بطريقة أولانية على كافة المنجزات .

وهذا اللاشعور - لا بالمعنى الفرويدي لهذه الكلمة (من حيث أن اللاشعور عند فرويد يعج بال رغبات (بل بالمعنى الكانطي) باعتبار أن قوامه مجموعة المقولات، لكن بدون أن يحيلنا الى ذات مفكرة أو أو أنا مفكر) سيكون مصدر كل الهياكل البنائية الأخرى. ومع ذلك فسيظل هو نفسه واقعة غير قابلة للتفسير، يستحيل علينا البحث في نقطة بدئها، طالما أنه هو نفسه، بالتعريف، يمثل الأساس في كل شيء

هنا ويظهر أمامنا مجالان من شأنهما أن يحدا من نطاق المنهج البنائي:

1 - عندما عرف فلاسفة البنائية الانسان وثقافته من خلال اللغة فقط فانهم استبعدوا - دون مبرر - كل القوالب الأخرى للحياة الاجتماعية والثقافية ومن هذه الناحية فان الدراسات التي قدمها « ليروا - جورهان » في « التكنيك واللغة » تمدنا باحتمالات كثيرة تؤيد وجود قروض وتفسيرات أخرى. والحد الفاصل هنا بين الطبيعة والثقافة بين الحيوان والانسان سيرتسم ليس فقط على عتبة اللغة بل على عتبة الفعل والعمل. ويلوح أن هذه الدعوى التي ظهرت أول ما ظهرت في القرن الثامن عشر على يد فرانكلين ثم أضاف إليها ماركس في القرن التاسع عشر اضافات خصبة قد أكدتها اليوم جميع البحوث في علم الحياة وعلم ما قبل التاريخ وعلم التاريخ .

2 - وعندما أثار ليفي شتراوس نفسه التصور الماركسي لفكرة الفعل الثوري أو البراكسيس فانه احتفظ لعلم التاريخ - ويساعده في هذا علم السكان والتكنولوجيا والجغرافيا التاريخية والانتوجرافيا بدور تنمية دراسة البناءات التحتية بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وهذه البناءات من الممكن أن لا تكون هي البناءات في وجودنا نحن، وذلك - كما يضيف هو في عبارة تنير الدهشة - لأن الانتولوجيا ليست الا الاسيكولوجيا (علم نفس) أولاً،¹

ومن خلال هذا الشطر الأخير من العبارة نرى كيف أن تلك المصادرات المنهجية التي صادر عليها بعض الفلاسفة البنائيون قد انتهت بتحديد موضوع الدراسة تحديدا فريدا، وبالتالي، انتهت بعزل هذا الموضوع عن التاريخ.

حقا، ان هذه الصعوبة لا تظهر في المقام الأول عند ليفي شتراوس نتيجة لاختياره موضوعا خاصا لدراسته فقد ركز بحوثه بصفة خاصة حول القبائل الهندية البدائية جدا في أمريكا اللاتينية، أى حول مجتمعات يتكرر هيكلها البنائي من تلقاء نفسه وبدون توقف دون أن يحدث فيه تغير ملحوظ. أى حول

¹ Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962, pp. 173-174.

مجتمعات - بمعنى من المعاني - ليس لها تاريخ لكن ما عسى أن تكون النتائج التي يتكشف عنها هذا المنهج عند تطبيقه على مجتمعات الانتاج التراكمي مثل المجتمعات التي لا تكف عن التحول في بنياتها نتيجة لتطور الرأسمالية ؟

هذا التطبيق من شأنه أن يبرز المشاكل المتولدة عن التعارض الواقعي بين الهيكل البنائي والتاريخ في تصور البنائية، ذلك التصور الذي تطور خلال السنوات الخمس الأخيرة فأصبح تصورا مجردا مذهبيا يريد أصحابه أن يجعلون فيه من الهيكل البنائي اللحظة الوحيدة في المعرفة، اللحظة التي تستبعد اللحظات الأخرى

وتتجلى هذه الصعوبة بكل وضوح في كتاب « ميشيل فوكو » وهو « الكلمات والأشياء ». وبصورة أكثر وضوحا، في أعمال الباحثين الذين يعلنون انتماءهم الى الماركسية من أمثال « لويس التوسير » و«موريس جوديليه » - على نحو سنرى ذلك فيما بعد - في الفصل الذي سنكرسه لدراسة الماركسية . تبدو الدعوى التي يدافع عنها « ميشيل فوكو » في كتابه « الكلمات والأشياء، أول الأمر على أنها دعوى لا خطر من ورائها. فقد حدد ثلاث هياكل بنيائية متعاقبة لتطور المعرفة: الهيكل البنائي الذي ساد حتى عصر النهضة، ثم الذي استغرق القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأخيرا ذلك الذي ظهر في القرن العشرين. وهذا القانون الجديد للأطوار الثلاثة قد عرضه فوكو برشاقة تأملية وأدبية فائقة.

فيبدأ المؤلف بوصف الهيكل البنائي الذي ساد حتى نهاية القرن السادس عشر بأنه عنصر « الانسجام الكبير بين الكلمات والأشياء ». فحتى القرن السادس عشر « كانت الرموز جزء من الأشياء »، والتشابه بينها لم يكن سوى علاقة الوجود بذاته. « كانت الكلمات وما تعبر عنه يمثلان واقعا أو حقيقة واحدة. وبالمثل عندما كان الأمر يتعلق بالعملة فإن الرموز التي كانت تدل على الثروة وتقيسها كان من الضروري أن تحمل معها علاقة الواقع. فالعملة لم تكن لتقيس الثروة حقا الا لأن الوحدة التي بها تمثل واقعا موجودا بالفعل نستطيع أن نرجع اليه أية سلعة مهما كانت. » بالنسبة الى رجال الاقتصاد في عصر النهضة كانت مقدرة العملة في قياس قيمة السلعة وقدرتها على التداول قائمة على قيمتها الذاتية، وحدث في نهاية القرن السادس عشر وأوائل السابع عشر تحول عميق في تصور المعرفة نفسها: « فقد قطعت اللغة علاقتها بالأشياء وقد حدد فوكو الهيكل البنائي الجديد للمعرفة ابتداء من ميادين ثلاثة ظهرت الى الوجود حينذاك: ميدان المنحو العام، وميدان التاريخ الطبيعي، وميدان تحليل الثروات.¹

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص314.

ومنذ ذلك الحين « عادت اللغة فارتبطت بالأشياء في علاقات جديدة » وإذا كانت الرموز حتى القرن السادس عشر جزءا من الأشياء فإنها قد أصبحت ابتداء من القرن الثامن عشر أحوالا للتمثلات، ودلالات للأشياء المرئية وتكونت المصطلحات الخاصة بكل علم، وكان تحقيق هذه المصطلحات بصورة نموذجية في علم التاريخ الطبيعي الذي تمثل لغته النموذج اللغة المتكاملة: أعنى لغة منتظمة تتيح ترتيبا عاما لتمثلاتنا ولغتنا معا. وذلك لأن التصنيف الذي قدمه « اينيه » * . للأجناس البنائية قام على أساس مقارنة الهياكل البنائية المرئية للنباتات. لكن هذا التصنيف خلافا لما تم في التصنيف السابقة عليه - لم يقيم على أساس تتبع أوجه الشبه بين النباتات بل قام على أساس رصد « الهوية والخلافات وعزل خصائص قائمة بذاتها تميز في قلب الواقع بين الكائنات تمييزا ينطبق عليها جميعها، بحسب شكلها في المكان، وعددها، ونظامها ونسبها ». فهو يقول: « لابد ان نراعى في كل ملاحظة نقوم بها العدد والشكل والنسب الخاصة بالموقف الذي ندرسه ». وهذا التصور الكلاسيكي للمعرفة يتحدد بثلاث مبادئ رئيسية:

1 - روح العلوم الرياضية (ماتيزيس) * ¹ بالمعنى العام للكلمة، أي ليس فقط بمعنى رؤية الواقع من خلال روابط رياضية، بل بالمعنى العام للقياس والنظام .

2 - التصنيف، أي امكانية تصنيف التمثلات المتعلقة بكل مانراه في الكون المرئي وفقا لنظام

ترتيبي موحد

3 - التحليل التكويني، أي امكانية اعادة تكوين أكثر المظاهر تعقيدا ابتداء من عناصر بسيطة، عن طريق تركيبها وفقا للنموذج النظري الذي تقدم لنا الآلية طرازه النموذجي

ويخضع تحليل الثورات لنفس التشكيل الذي يخضع له التاريخ الطبيعي والنحو العام، إذ لم تعد القيمة الذاتية للمعدن الذي نضع منه العملة هو الذي يعطى القيمة للأشياء. وهنا يستعير فوكو الدعوى التي أعلنها « سيكيبيون دى جرامو » في رسالته عن الملك الأخير: « لا تستمد العملة قيمتها من المادة التي صنعت، بل من الشكل أو من صورة أو علامة الأمير ». وقد أتاح التخلي عن الفرض القائل بوجود قيمة خاصة للمعدن ذبوع نظرية « العملة التصويرية » التي لها من الهيئة البنائية ما للخاصية التمثيلية في التاريخ الطبيعي وما للكلمة التمثيلية في النحو العام.

* ماتيزيس (Mathēsis): هي مصطلح يوناني قديم يعني "التعلم" أو "الدراسة المنهجية"، ويشير في سياق العلوم الرياضية إلى روح

النظام والقياس والمنهجية المنظمة في دراسة الظواهر، أي القدرة على فهم الواقع من خلال ترتيب علمي ومنهجي، سواء باستخدام

الرياضيات أو بمفهوم أوسع يشمل التنظيم والقياس بشكل عام.

روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص 316.

في هذه الميادين الثلاثة تكون الرموز (الكلمات، الخصائص أو العملات) تصورات مزدوجة للعالم المرئي. وكما كتب فوكو في كتابه: " تاريخ الجنون ": « ما كان قد تكون ابان القرن السابع عشر والثامن عشر تحت تأثير الصور، كان اذن هيكلًا بنيانيًا في عالم الادراك الحسى ولم يكن نسفاً تصورياً ».

لكن في نهاية القرن الثامن عشر بدأت المعرفة تتخذ شكلاً جديداً قام تعد توضع في مستوى التمثلات والمرئى بل أصبحت تعبر عن بعد جديد للواقع: هو هيكله البنائي الخفى

ففى ميدان الاقتصاد السياسى مثلاً حدد آدم سميث الثروة لا بالنظر الى جانبها المرئى التمثلى بل بالنظر إلى أساسها الخفى: وهو العمل وفي ميدان علم الحياة لم يعد الهيكل البنائي ابتداءً من « جوسيو » أو « لامارك » يتحدد عن طريق لصق العناصر المرئية بعضها البعض الآخر بل بالقياس الى ما في الكائن من علاقات باطنية، وبالقياس الى مبدأ داخلي يخضع له تشكيل الكائن. والأمر شبيه بهذا فيما يتصل بفقهاء اللغة حيث أصبحت الغلبة للنسق اللغوى على العلاقات النحوية التي ندركها ادراكاً مباشراً .

ففي كل الميادين تغيرت صورة المعرفة، ففي الاقتصاد السياسى حل العمل والانتاج محل التبادل وأصبح هذا الأخير يجد تفسيره فيهما تماماً كما أصبح التشكيل البيولوجي مبدأ باطنياً يفسر به وجود الكائنات الحية، كما أصبح الهيكل البنائي للغة هو المبدأ الباطني المفسر للنسق اللغوى. وأصبحنا في هذه الزاوية الجديدة تشاهد ما يطلق عليه فوكو « انسحاب المعرفة والتفكير خارج نطاق التمثلات الحسية » .

وهذا التطبيق الذكي للمنهج البنائي في دراسة أشكال المعرفة له نتائج ثمينة. وعلى الماركسيين - بدلاً من أن يعارضوه - أن يتجهوا الى تعميم استخدامه وأن يوسعوا من تطبيقه في ميادين أخرى فان ما قام به فوكو لاستخلاص الهيكل البنائي المشترك بين علوم ثلاثة في مراحل مختلفة من تطور التفكير الغربى، وما فعله ليفي شتراوس وديميز بل في دراسة الأساطير، وما أداه بيير فرانساستيل لدراسة الفنون من المؤسف حقاً أن الباحثين الماركسيين لا يتبنوه لكي يخرجوا بدراسة علمية عميقة للبناءات الفوقية .

اننا لا نشك أبداً في قيمة المنهج البنائي. على العكس من ذلك ينبغي أن ننظر اليه باعتباره احدى اللحظات الضرورية في كل بحث ماركسى .

لكننا نشير حول كتاب فوكو نوعين من الاعتراضات: اعتراضات من ناحية الواقع، واعتراضات من ناحية المبدأ فالأسس التاريخية التي أقام عليها فوكو نظريته الذكية أسس واهية جداً كان عليه أن يعرج قليلاً على التاريخ، ويحترم الترتيب الزمني للأحداث ليتيسر له تنظيم علم التاريخ الموازى أو بالأحرى علم الآثار الموازي في داخل العلوم الثلاثة، ليصل الى هذا القانون الجديد للأطوار الثلاثة، في صورته المنظمة الكاملة التي توفر للقارئ عند قراءته له احساساً جمالياً حقيقياً. وبدون أن ندخل في نقاش تفصيلي يتطلب التحليل

الدقيق على يد مؤرخ لغوى ومؤرخ في علم الحياة ومؤرخ في علم الاقتصاد السياسي. يوسعنا أن تقنع بالاعترافات التي يقدمها المؤلف نفسه فعلى سبيل المثال، بعد أن أشار فوكو الى النص الذي أخذه من سيكينيون دي جرامو، وهو نص مؤيد لدعواه والذي بدت فيه العملة على أنها مجرد علامة على الثروة وليست في حد ذاتها ثروة، ذكر بعد بضع صفحات النقد الذي وجهه « تيرجو » ضد مذهب عالم الاقتصاد « لو » . . فتيرجو يعيب على « لو » اعتقاده بأن العملة ليست الا مجرد علامة على الثروة، وأن قيمتها مستمدة من صورة الأمير التي عليها. .. لكن هذه الصورة لا تصك على العملة الا لتشهد على وزنها وقيمتها الاسمية. .. ولهذا فان النقود تعد سلعة، بل انها مقياس تقاس به قيمة السلع الأخرى، وليست علامة، والآن، فان تيرجو كتب هذا النص عام 1749 أي بعد ما يزيد عن قرن على تاريخ قص سكيبيون دي جرامو، الذي كتب عام 1620. ولهذا تطلب الأمر من فوكو ليثبت دعواه، ولسهولة عرض النسق الذي ذهب اليه أن يقلب التسلسل الزمني للأحداث وليس هذا غير مجرد تفصيل جزئي ما كنا لنشير اليه إلا لأنه يمثل اتجاها دائما وضارا في تلك البنائية المجردة المذهبية التي استخفت تماما بالتسلسل الزمني للأحداث وليس هذا غير مجرد تفصيل جزئي ما كنا لنشير اليه إلا لأنه يمثل اتجاها دائما وضارا في تلك البنائية المجردة المذهبية التي استخفت تماما بالتسلسل الزمني للأحداث التاريخية، واستبعدت تماما وببساطة مطلقة كل ما لا يتمشى طواعية مع النسق الذي تريده.

أما الاعتراض من ناحية المبدأ على فوكو فانه يثير مشاكل أكثر خطرا، وكان سارتر هو الذي أثار هذا الاعتراض في حديث أجرته معه مجلة «آرك» ففوكو قدم وصفا للمراحل المختلفة ولله ياكل البنائية للفكر الغربي منذ عصر النهضة. لكن مع تسليمنا بأن الجدول الذي قدمه لهذه المراحل صحيح من الناحية التاريخية (وهو أمر مشكوك فيه جدا) فان سارتر كتب يقول: « ان فوكو لم يقل لنا ما كان سيكون اكثر اثارا بالنسبة لنا، ألا وهو: كيف يتم تكوين كل لون من ألوان التفكير ابتداء من هذه الشروط، ولا كيف يتحول الناس من تفكير الى آخر. انه يميز بين عصور التفكير، ويقول ان هذا جاء بعد ذاك. .. لكنه بدلا من أن يستخدم السينما في عرضه لجأ الى الفانوس السحري واستبدال بالحركة مجرد تتابع المراحل ساكنة، كل مرحلة منها في اثر الأخرى »¹.

والحق أن ما يثير الانتباه في كتاب: « الكلمات والأشياء » وهو ما استحق بسببه إشارتنا الى أن فوكو قد عرض فيه صورة من صور « قانون الأطوار الثلاثة » عند أوجست كومت، الأمر الذي يعود بنا الى شكل آخر من أشكال الفلسفة الوضعية، أن صاحبه قد وصف روابطها البنائية، لكن بدون أن يضع

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص318.

المشكلة في علاقاتها مع حياة الناس ككل ومع أفعالهم العملية ومع تاريخهم. ولم يكتف فقط بعدم اثاره هذه المشكلة بل استبعدها صراحة. وعلى سبيل المثال، فان فوكو قد حدد الفترة من عام 1775م حتى عام 1795م باعتبار أنها احدى اللحظات الفاصلة في تغيير النظرة في نظرية المعرفة في العالم الغربي. لكنه لم يشر مرة واحدة الى الدور الذي قدر للثورة الفرنسية أن تلعبه في تغيير هذه النظرة، مع ان جيرول وهيبوليت قد أقرأ بحق، بمناسبة الكلام عن نيتشه وهيجل، أن هذه الثورة تمثل التجربة الميتافيزيقية الرئيسية المفكرى تلك الفترة. وفوكو يعلن بعد هذا، دون أن يقدم دليلا واحد يؤكد به ما يقوله في كتابه: « أن الماركسية لم تحدث في المستوى العميق للمعرفة الغربية أى تحول واقعى. انها بالنسبة الى الفكر في القرن التاسع عشر مثل السمكة في الماء، لم تستطع التنفس في أي مكان خارجه ».

وتتجلى جرأة هذا القول عندما يصف فوكو نظرية المعرفة ابتداء من العصر الحديث بأنها تميزت بالبحث عن الهياكل البنائية الخفية. الباطنية، وذلك في مقابل نظرية المعرفة القديمة التي كانت تبحث عن هذه الهياكل على مستوى التمثيل الحسى والمرئى، لكن ثمة دعوى رئيسية الماركس تتصل بنظرية المعرفة مؤداها أن العلم يهتم بالضرورة الباطنية الخفية ولا يقف فقط عند الروابط الدائمة الظاهرة بين الوقائع. وقد وجه ماركس وانجلز نقدا مستمرا ضد فلسفة الوضعية. وبالرغم من هذا، فان فوكو يجمع في حديثه بينهما وبين أوجست كومت. وكما لاحظت عابرة، ومن أجل أن نفهم وضع هذه الملاحظة بالقياس الى احترام التاريخ، فانه يصعب علينا أن نفهم كيف تتمشى فلسفة أوجست كومت مع المعرفة في القرن التاسع عشر، بالصورة التي يحددها فوكو. فان فوكو لم يستطع أبدا أن يهتم بعملية الانتقال من هيكل بنياني الى آخر. لأن الهيكل البنائي الذي يمثل عنده كلا غريبا عن الانسان، أو، كما يقول سارتر، انه يمثل « الشيء الذي يتحدد وجوده بدوننا ». ويبدو لى أن فوكو - أكثر من أى فيلسوف آخر، قد أرجع علوم الانسان الى علوم الأعمال التي صدرت من الانسان. بل انه درس هذه الأعمال، منظورا اليها فى هيئاتها البنائية، كما لو كانت تصدر عن أي شخص.

وأخيرا فان حجر الزاوية في تصور فوكو كله قائم في هذا الاستبعاد للانسان. ولكى يبرر موقفه هذا، حاول أن يعتمد بصفة رسمية الفكرة التي تقول بأننا قد تجاهلنا ببساطة حتى تلك الفترة الدور الذي تقوم به الذات في المعرفة وفي التاريخ. ¹ يقول فوكو: قبل نهاية القرن الثامن عشر لم يكن للانسان وجود، تماما كما لم تكن قد وجدت القدرة على الحياة، وخصوبة العمل، والنقل التاريخي للغة، لكن صناعة المعرفة قد أخرجت لنا من يديها مخلوقا حديثا تماما، وذلك منذ أقل من مائتين من السنين فقط » .

¹ Foucault Michel, Les mots et les choses, Paris: Gallimard, 1966, p. 319.

ويشرح لنا فوكو كيف أن الانسان في التصور الكلاسيكي للمعرفة لم يكن له وجود خاص، ولم تكن له ذات عارفة طالما أن كل شيء كان يدور في مستوى التمثل الحسى. في تلك الفترة، أخذت الطبيعة الانسانية على أنها جزء من مسار الطبيعة، ونظر إلى الانسان على أنه نقطة تتجمع عندها العلاقات، أو على أنه مركز لقاء قوى متعددة، أو على أنه بقعة يتم فيها التلاحم بين التمثل الحسى والوجود. وباختصار، نظر اليه على أنه نقطة فردية، مجرد موجة في دوامة القول الذي يتشابه فيه ما تتمثله في ذلك وما هو موجود فعلا. وذلك هو المعنى الذي يفهمه فوكو من الكوجيتو عنه ديكارت حتى إذا ما وجد ميدان جديد للمعرفة، وحصلت هذه المعرفة على بعد جديد لها، بعد مولد علم الاقتصاد والسياسى وعلم الحياة وعلم فقه اللغة وتجاوزت بذلك هذا السطح الظاهرى للتمثلات من أجل البحث فيما وراءه عن هياكل بنيانية خفية وعميقة للعمل والحياة واللغة نفسر بها العالم المرئى، حينئذ فقط « ظهر الانسان بوضعه الذي يملؤه اللبس باعتباره موضوعا للمعرفة وذاتا تعرف » عندما اتخذت التمثلات الحسية لنفسها نوعا من البطانة، عندما أصبحت تدل فقط على مجرد عالم مرئى لمستوى من المستويات لا يتكشف لنا القانون الذي يخضع له الا اذا بحثنا عنه وراء المظاهر المحسوسة، حينئذ فقط أصبح للذات الحق في المطالبة بمكان متميز. لكن اذا كان علينا أن نبحث عن العمل وعن الانتاج خلف المظهر السطحى للعلاقات المتباينة المتشابكة، فان من حقنا أن نسأل: من يقوم بهذا العمل ؟ ومن يؤدى ذلك الانتاج ؟

وبالمثل اذا كان هناك نسق لغوى يجعل العلاقات النحوية التي تقوم بين أجزاء الجملة أمرا ممكنا، فسينتهي بنا الأمر الى أن نسأل: من الذي سيقوم في نهاية الأمر باعطاء معنى لهذا النسق ولل كلمات والعلاقات القائمة بينها ؟ في هذا التصور الجديد للمعرفة عند فوكو سيكون الانسان كما لو كان يحتل مكانا في الفراغ.

ان كانط قد ملأ هذا الفراغ الجاثم بقوله بالأنا الترنسند نتالي في قلب كل هذه الدلالات. يقول فوكو: « كانت نهاية الميتافيزيقا تعبيراً ذو وجه سلبي عن حدث أكثر تعقيدا ظهر في الفكر الغربى. وأعنى به «ظهور الانسان» باعتبار أنه يمل « بطانة غريبة تجريبية - ترنسند نتالبة طالما أنه يمثل موجودا نجد فيه معرفة كل ما يجعل ألوان المعرفة كلها أمر ممكنا » وبعد أن وضع فوكو الماركسية ضمن الفلسفات الوضعية من الطراز الأول وهو أمر يدل على جهل تام بالفكر الماركسي بين لنا أن معارضة الوضعية لن يتأتى عن طريق « عودة من جديد الى العالم الحسى المعاش » بل ستكون « عن طريق البدء بالسؤال عما اذا كان الانسان موجودا حقا أم لا » .

وابتداء من هذا السؤال حاول فوكو جاهدا أن يقدم لنا كيانا ترنسندنتاليا من غير ذات، ونسقا من جميع الممكنات التي سيكون الانسان غائبا عنها.

الانسان هنا قد أصبح « بقعة للتجمع » وجدت في مسار يتجاوزها من كل جانب. لكن « كيف يمكن للانسان أن يكون هذه الحياة التي تتجاوز جدا شبكتها وضرباتها وقوتها الدفينة عالم التجربة التي يتلقاها بشأنها ؟ كيف يمكن للانسان هو نفسه أن يكون ذلك العمل الذي تفرض متطلباته وقوانينه عليه كما لو كانت تمثل وجودا غريبا عنه كل الغرابة ؟ كيف يمكن له أن يكون « ذاتا » للغة أخذت منذ ملايين السنين تتكون بعيدا عنه، واتخذت لها نسقا تجاوز حدوده .. ؟ ثم ان على الانسان، في داخل هذه الذات أيضا. أن يتخذ لكلامه ولتفكيره مسكنا، كما لو كان الكلام والفكر لا يفعلان شيئا آخر الا أن يحركا بعض الوقت بقعة واحدة على هذا الشريط من الممكنات التي لا تحصى ؟ ». وهناك كلمة بتردد استعمالها عند فوكو، وهي كلمة « ومضات الضوء ». وهذه الكلمة تعبر جيدا عن تصويره للانسان، ذلك التصور الذي يقوم على « ومضات ضوئية » سريعة غير مستقرة على بحر الممكنات الواسع، ويمثل الانسان فيها تحققاتها المؤقتة والوهمية.

والكوجيتو المعاصر في رأى فوكو يختلف عن الكوجيتو الديكارتي كما يختلف تفكيرنا الترנסندنتالى عن التحليل الكانطي ». فكما أن تفكيرنا الترנסندنتالى يدور حول شبح الذات يروضه بالتعاون، كذلك فان الكوجيتو كما نتصوره لم يعد يتجه كما كان عند ديكارت الى اقامة الحواجز بين الفكر الصحيح والخطأ أو الوهم¹، بل اتجه الى ممارسة نشاطه حول ما فيه، وما حوله، وما تحته مما ليس بتفكير، لكنه مع ذلك ليس غريبا عن التفكير « أى أنه يمارس نشاطه في اللاشعور الفرويدي، على سبيل المثال، أو على الهيكل البنائى الذي يتميز بأنه النموذج للفكر الذي لا يفكر في ذاته.

وقد وعدنا فوكو بأن التفكير الموضوعي سيكون بوسعه أن يتجول في الانسان كله « ، وأن يحيل الانسان الى ما بدأ يتكشف منه « في العمل والحياة واللغة » وفي كلمة واحدة، فان علوم الانسان لا يمكن أن توجد الا اذا كف الانسان عن الوجود. وهذا ما يؤكد فوكو، في تلك الكلمات الصريحة: « لم يعد بوسعنا في هذه الأيام أن نفكر الا في فراغ الانسان الذي تلاشي » ثم يضيف: « لا نستطيع الا أن تصطنع « الضحك الفلسفي »، « من كل هؤلاء الذين ما زالوا يريدون أن يتحدثوا عن الانسان وعن مملكته وعن قدراته على التحرير »

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص322.

وبعد أن ذكرنا بحق بالأشكال الثلاثة الرئيسية التي تمت بها السيطرة على الانسان من خلال علم الحياة، وعلم الاقتصاد السياسي وعلم اللغة ينتهي فوكو الى هذه النتيجة: « العلاقة الزوجية القائمة بين الوظيفة والمعيار، بين الصراع والقاعدة، بين الدلالة والنسق، تغطي كل ميدان المعرفة في الانسان، من غير أن تترك وراءها بقية لبحث آخر ». والمشكلة عند قائمة في هذا الاستبعاد القطعي الذي بدا في هذه الكلمات الأخيرة: « من غير أن تترك وراءها بقية لبحث آخر » وفوكو يوضح أن أكبر تقدم حققته العلوم الانسانية يتمثل في أنها استطاعت أن تكشف عن اللاشعور باعتبار أنه هو الموضوع الرئيسي الذي تتناوله هذه العلوم ». وهو يغتبط لأن التحليل النفسي قد قيل عنه ما كان يقوله ليفي شتراوس عن الاثنولوجيا (علم السلالات البشرية): « ميزة هذه العلوم أنها تذيب كيان الانسان » .

تلك هي النتيجة التي ينتهي اليها فوكو: « كان الانسان يمثل وجها اتضحت معالم صورته بين لهجتين صور في احدهما على أنه اختراع أظهرنا التاريخ الأثرى لتفكيرنا ببساطة على أنه حديث الوجود وربما يظهرنا أيضا على نهاية قريبة له. .. وصور في الثانية على أنه حديث الوجود وربما يظهرنا أيضا على نهاية قريبة له. .. وصور في الثانية على أنه سيتلاشى من الوجود » لكن ما قيمة تصور فوكو للانسان باعتبار أنه - أي الانسان - لم يتضح على أنه ذات شخصية للمعرفة ومركز للمبادرة التاريخية والاختيار والمسؤولية الا في عهد حديث يرجع تاريخه فقط الى أقل من قرنين من الزمان، أي منذ الفلسفة النقدية عند كانط ؟

يقول فوكو باستخفاف: « اذا أسقطنا الأخلاق الدينية من حسابنا فان الغرب لم يعرف الا صورتين للأخلاق: الصورة القديمة (التي ظهرت في الرواقية والأبيقورية) التي أقامت نظرتها على ما في العالم من نظام، واستطاعت عن طريق اكتشافها للقانون الذي يحكمه أن تستخلص منه مبدأ للحكمة وتصورا للمدينة¹. والصورة الحديثة التي لم تشأ، على العكس من ذلك، أن تقدم صياغة ما للأخلاق طالما أن كل أمر أخلاقي قائم داخل التفكير ومصاحب لحركته الداخلية متخذاً لنفسه هدفا واحدا هو أن يضع يده على ما ليس يخضع للتفكير، وهذا هو الوعي بالذات، أو هو الظهور الى دائرة الضوء لذلك الجزء المظلم من الانسان الذي يحبس في نفسه، انه بعث الحياة في الساكن عند الانسان. كل هذا هو الذي يكون في حد ذاته مضمون الأخلاق وصورتها »

لكن هذه الطريقة التي استخدمها فوكو برفع كتفيه استخفافا، أو باستعماله خمس كلمات فقط وهي: « اذا أسقطنا الأخلاق الدينية من حسابنا » أو حذف بها كل التراث المسيحي في الأخلاق، وهو ذلك التراث

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص323.

الذي ملأ الى حد كبير تلك الفترة التي وقعت بين ما أطلق عليه فوكو اسم الأخلاق القديمة (الرواقية والأبيقورية) والرفض المعاصر للأخلاق من زاوية البنائية المذهبية، اجراء تعسفي بالنسبة الى التاريخ لا يقوم به الا فارس مغوار. وذلك لأن فكرة الانسان باعتباره ذاتا - لم نشطب بجرة قلم تأثير عدة قرون - لا تبدو على أنها من خلق القرن الثامن عشر فقط، ابتداء من روسو وكانط، تبدو مرتبطة أولا: على الأقل في العالم الغربي، بتأثير الكنيسة، وربما أيضا بدت مرتبطة بالتراث اليهودي وتأثيره على الفكر اليوناني. وعلى أي حال، فأنا لا أعرف أين يضع فوكو كتاب « الاعترافات » للقديس أوغسطينوس أو حتى أعمال الآباء اليونان من أجل أن يقيم على تصورهم لشخصية الانسان الالهي فكرة شخصية الانسان البشري، وهي فكرة غريبة عن لغة الفلسفة اليونانية البعيدة عن هذا التصور. هذه الفكرة حتى في صورتها العلمانية لم تتوقف حتى في أيامنا هذه عن الظهور. لكن علينا أن نمحو صفحات كثيرة من تاريخنا اذا أردنا أن نقول بأن الانسان لم يظهر الا في نهاية القرن الثامن عشر .

وضرورة الاعتماد على هذه النظرة التاريخية لا تبدو ملحّة قدر الحاجة عندما يتناول فلاسفة ماركسيون دراسة الاقتصاد السياسي والتاريخ، من تلك الزاوية القاصرة، على نحو ما فعل ذلك التوسير وجود يلييه.¹

4 - الماركسية والأخلاق عند روجيه جارودي:

يمثل روجيه جارودي أحد أبرز المفكرين الذين تناولوا العلاقة بين الماركسية والأخلاق ضمن منظور فلسفي نقدي وإنساني. وقد ركز في أعماله على إعادة الاعتبار إلى الإنسان كفاعل أخلاقي، مقيماً بذلك توازناً بين البعد البنيوي للنظرية الماركسية وبين الحرية الفردية والمسؤولية الأخلاقية. يرى جارودي أن الماركسية لا ينبغي أن تظل مجرد منهج علمي يحل البنية الاقتصادية والاجتماعية فحسب، بل يجب أن تشمل أيضاً بعداً إنسانياً قادراً على فهم مفاهيم العدالة، والمساواة، والحرية. وقد جاء في كتابه Qu'est-ce que la morale marxiste? محاولة لإعادة طرح سؤال الأخلاق ضمن الإطار الماركسي، مؤكداً أن الأخلاق ليست قواعد مستقلة عن التاريخ أو مجردة من الممارسة.²

¹ روجيه جارودي، نظرات حول الانسان، المصدر السابق، ص324.

² Humanisme marxiste: Cinq essais polémiques, Paris, Éditions sociales, 1957, pp 45-49.

• نقد الأخلاق البرجوازية

ينطلق جارودي من الفرضية الماركسية الأساسية التي ترى أن الأخلاق في أي مجتمع ليست مستقلة عن بنيته الاقتصادية والاجتماعية. ويصف الأخلاق البرجوازية بأنها تمثل «الترجمة الأخلاقية لعلاقات الإنتاج الرأسمالية»، حيث تُقدّم قيم مثل الفردانية والملكية الخاصة والمنافسة على أنها مبادئ أخلاقية عامة، بينما هي في الحقيقة أداة أيديولوجية لتبرير علاقات القوة والاستغلال .

يؤكد جارودي أن هذه الأخلاق تقوم بوظيفة مزدوجة: فهي تضيف الشرعية على النظام القائم وتخفي الطابع الطبقي والتاريخي له⁶. ويقول: «ما يُقدّم بوصفه قيمة أخلاقية عامة هو في الواقع انعكاس لعلاقات ملكية واستغلال، ولا يمكن اعتباره معياراً إنسانياً مطلقاً»¹.

ومع ذلك، لا يدعو جارودي إلى إنكار الأخلاق، بل يؤكد على أن الماركسية نقد للأخلاق الزائفة التي تخدم النظام القائم، ليس هدمًا للقيم الأخلاقية. فهو يفرق بين أخلاق تبرر الاستغلال وأخلاق تحرر الإنسان، معتبراً أن المشروع الماركسي يهدف إلى تحرير الأخلاق نفسها من وظيفتها الأيديولوجية .

• الأخلاق كممارسة تاريخية للتحرر

يرفض جارودي التصورات المثالية للأخلاق، سواء الكانطية التي تقوم على الواجب المجرد، أو الليبرالية التي تعتمد على المنفعة الفردية، معتبراً أن الأخلاق لا توجد خارج التاريخ والممارسة الاجتماعية، فالقيمة الأخلاقية تقاس بمدى مساهمتها في تحرير الإنسان من الاغتراب والاستغلال، وليس بمقدار توافقها مع قوانين أو مبادئ مطلقة. ويكتب جارودي: «الفعل الأخلاقي ليس ما يتطابق مع قاعدة مجردة، بل ما يساهم في تحويل شروط الوجود للإنساني إلى شروط إنسانية»².

بهذا المعنى، تصبح الأخلاق الماركسية ممارسة تاريخية وفعالية، تُقاس بقدرتها على تغيير الواقع الاجتماعي الهيكلي، ويصبح الفرد فاعلاً أخلاقياً وتاريخياً مسؤولاً عن التحولات التي يشترك فيها مع الآخرين.

• الإنسان والاغتراب:

يشكل الإنسان محور كل تفكير جارودي الأخلاقي. فالغاية النهائية للأخلاق الماركسية ليست الدولة أو الطبقة، بل الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا حرًا ومبدعًا. ومن هنا، يُعد مفهوم الاغتراب جوهرًا في

¹ Roger Garaudy, Qu'est-ce que la morale marxiste?, Paris, Éditions Sociales, 1963, pp. 30-33

² Roger Garaudy, Marxism in the Twentieth Century, trad. René Hague, New York, Scribner, 1970, pp.12-18.

التحليل الأخلاقي. فالاغتراب، حسب ماركس وجارودي، هو الحالة التي يُفصل فيها الإنسان عن عمله ونتاجه وذاته الإنسانية، وهو ما يؤدي إلى انحطاط أخلاقي حقيقي.

ويقول جارودي: «الاغتراب هو الجذر الحقيقي لكل انحطاط أخلاقي، لأنه يحوّل الإنسان من غاية إلى وسيلة»¹.

يُظهر هذا الربط كيف أن الرأسمالية لا تنتج فقرًا اقتصاديًا فحسب، بل تُفقد الإنسان كينونته الأخلاقية والإنسانية، مما يجعل النقد الماركسي للرأسمالية يحمل بعدًا أخلاقيًا أصيلًا.

• الإنسان بوصفه مشروعًا أخلاقيًا:

ينطلق روجيه جارودي في تفسير الإنسان من فرضية أساسية مفادها أن الإنسان كائن لا يمكن حصره في معطياته البيولوجية أو الاجتماعية أو الاقتصادية، بل هو ذات تسعى دائمًا لإعطاء معنى لوجودها. هذا المعنى لا يُستخلص من الواقع وحده، بل يُبنى عبر الاختيار الحر والوعي بالقيم. ولذلك، يرفض جارودي كل النظريات التي تنظر إلى الإنسان بوصفه كائنًا مجردًا من الأخلاق، سواء كانت مادية بحتة، أو تقنية، أو اقتصادية. فالإنسان، بحسبه، «ليس ما هو كائن، بل ما يصنعه من نفسه»².

هذا يلخص جوهر تصور جارودي عن الإنسان: كائن ديناميكي ومفتوح، مشروع يتشكل عبر التاريخ والقيم.

وفي هذا السياق، يميز جارودي بين الإنسان بوصفه كائنًا طبيعيًا، والإنسان بوصفه كائنًا إنسانيًا أخلاقيًا، فالإنسان الطبيعي لا يمتلك القدرة على التمييز بين ما ينبغي وما لا ينبغي، بل يحكمه الغريزة والحاجة والضرورات البيولوجية. أما الإنسان الأخلاقي فهو ذاك الذي يعي مسؤوليته، ويختار أفعاله في ضوء القيم التي يلتزم بها. ومن هنا، يرى جارودي أن «الأخلاق ليست قيدًا، بل هي شرط وجود الإنسان»³ أي أن الأخلاق تسبق الإنسان بوصفه كائنًا إنسانيًا، ولا تأتي كإضافة لاحقة.

يمتد تحليل جارودي أيضًا إلى البعد التاريخي للإنسانية، إذ يؤكد أن الإنسان الأخلاقي لا يُفهم إلا في سياق الصيرورة التاريخية. فهو يرى أن كل جيل من البشر يتعامل مع معضلة الحرية والمسؤولية وفق إمكانياته وظروفه، ولذلك يصبح الإنسان مشروعًا أخلاقيًا متجددًا، لا كائنًا ثابتًا. ويشير جارودي إلى أن

¹ Garaudy, Humanisme marxiste, ibid, pp70-75.

² Roger Garaudy, Perspectives de l'homme. Existentialisme, pensée catholique, marxisme, Paris, Presses universitaires de France (PUF), 1961, p. 17-18.

³ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain, Paris, Éditions J.A., 1978, p. 42-44.

الأخلاق التاريخية ليست مجرد قواعد سلوكية، بل ممارسة حقيقية تعكس صراع الإنسان مع الاغتراب والمعاناة والظلم¹

فالإنسان يصبح إنساناً عندما يسعى للارتقاء بذاته والعالم من حوله، وليس فقط عندما ينجو من الضرورة، من هنا يربط جارودي بين المعنى والحرية والأخلاق. فالحرية عنده لا تُفهم بوصفها قدرة على التصرف دون قيود بل: « حرية مرتبطة بالمسؤولية، تعكس وعي الإنسان بأفعاله² »

وهذه المسؤولية تجعل من كل فعل أخلاقي تعبيراً عن مشروع الإنسان ذاته. فالإنسان الذي يختار الخير أو العدالة، أو يقاوم الظلم، لا يختار فقط سلوكاً معيناً، بل يؤكد ذاته كمشروع أخلاقي حي، ويشارك في بناء التاريخ الإنساني بمعناه الكامل.

ويُظهر تحليل جارودي أيضاً صلة الإنسان بالقيم الكونية. فهو لا يرى الإنسان بمعزل عن البعد الأخلاقي الشامل الذي يربط بين الأفراد والمجتمعات، بين الحاضر والمستقبل. فالإنسان الحقيقي، بحسبه، هو الذي « يجعل من القيم معياراً لتقييم أفعاله، ومن الأخلاق أفقاً يوجه وجوده »

وهكذا، فإن سؤال الإنسان يصبح، في نظر جارودي، سؤالاً عن الأخلاق قبل أي شيء آخر. فالإنسان لا يُسأل فقط عن ماهيته، بل عن مدى التزامه بالمعنى والقيمة والكرامة الإنسانية.

وفي تحليل أعمق، يرى جارودي أن الإنسان الحديث يعاني أزمة مزدوجة: فقدان البوصلة الأخلاقية وتنامي التشبيء. فالاختزال المادي للإنسان في عصر التقنية والاقتصاد يؤدي إلى فقدان الرؤية الكاملة للوجود، حيث تُعامل الأفعال البشرية بوصفها وسائل وليست غايات. في هذا الإطار، يكتب جارودي: « أخطر ما يواجه الإنسان المعاصر هو امتلاكه كل الوسائل دون أن يمتلك البوصلة التي توجهه نحو ما ينبغي أن يكون³ »

هذا التصريح يؤكد أن القيمة الأخلاقية للفعل الإنساني تتجاوز أي اعتبار مادي أو وظيفي، وأن الإنسان لا يمكن أن يتحقق إلا عندما يعي التزامه بالقيم.

كما يعالج جارودي التجربة الفردية للإنسان الأخلاقي، مشدداً على أن الفعل الأخلاقي ليس مجرد مطابقة مع قواعد عامة، بل هو عملية تفاعل بين الذات والعالم والآخرين، فالالتزام الأخلاقي يعكس قدرة الإنسان على التفكير في تبعات أفعاله، وعلى اختيار الطريق الذي يحقق العدالة، الكرامة، والإنسانية. وفي

¹ Garaudy, Roger. Marxisme du XXe siècle. Paris : La Palatine, 1966, p 99.

² Roger Garaudy, Le projet espérance, Paris, Éditions Robert Laffont, 1976, p. 14.

³ Roger Garaudy, Appel aux vivants, Paris, Éditions du Seuil, 1979, p.63- 64.

هذا الإطار، يصبح الإنسان ليس فقط كائنًا حرًا، بل كائنًا مسؤولًا أمام ذاته وأمام العالم بأسره، أي كائنًا يشارك في صناعة معنى وجوده.

باختصار، يعيد جارودي تعريف الإنسان من منظور أخلاقي شامل، يجمع بين الحرية، المسؤولية، الصيرورة التاريخية، والمعنى. فالإنسان عنده ليس كائنًا مكتملاً عند الولادة، بل مشروعًا مستمرًا في البناء، حيث كل فعل أخلاقي يساهم في تحقيق إنسانيته. ومن هنا، يصبح السؤال عن الإنسان في فلسفة جارودي سؤالًا أخلاقيًا بامتياز، لأنه يقود مباشرة إلى البحث عن القيم، والتزام الفرد بالمشروع الإنساني الأسمى.

يرى روجيه جارودي أن الإنسان لا يولد مزودًا بالمعايير الأخلاقية، بل تُشكل قيمه عبر تجربة مستمرة، تجمع بين الفرد والمجتمع والتاريخ

فالإنسان، بحسبه، ليس معطىً طبيعيًا مكتملاً، بل «كائن يكتسب إنسانيته عبر الصيرورة التاريخية»¹، أي أن عملية الإنسان الأخلاقي مستمرة ولا تنتهي عند ولادته أو في مرحلة النضج الأولى. هذا التصور يعكس فهمه العميق للعلاقة بين الفرد والمجتمع، حيث يصبح الإنسان إنسانًا حقيقيًا حين يتحول عمله إلى فعل ذي معنى، ويشارك في بناء الأفق الإنساني العام.

ويؤكد جارودي أن هذا البناء الأخلاقي مرتبط بشكل وثيق بالتاريخ، وليس تجربة فردية منعزلة. فالإنسان لا يمكن أن يدرك تمامًا معنى أفعاله إلا إذا فهم سياقها التاريخي والاجتماعي، وهو ما يجعل من دراسة التاريخ جزءًا من الفعل الأخلاقي²

كما يوضح في أحد نصوصه: «الإنسان هو ذاك الذي يواجه التاريخ لا بوصفه حاضرًا فيه، بل بوصفه مشاركًا في صياغته»³. فالفعل الأخلاقي هنا ليس مجرد التزام فردي، بل مساهمة في المشروع البشري الجماعي، وسعي لإعادة ترتيب العالم وفق قيم العدالة والحرية والكرامة. ويضيف جارودي أن تشكّل الإنسان الأخلاقي يتم من خلال التفاعل مع الصعوبات والتحديات، حيث يصبح الفعل الأخلاقي أداة تتجاوز للاغتراب والاضطراب. فالإنسان الذي يواجه القهر الاجتماعي أو المآسي الشخصية أو الضغوط الاقتصادية، عليه أن يختار كيف يستجيب لهذه الظروف، وفي ذلك يظهر التميّز الإنساني. يقول جارودي: «الفعل الأخلاقي يظهر في اللحظة التي يختار فيها الإنسان أن يكون أكثر من مجرد مستجيب للضرورة»⁴ وبالتالي، فإن التجربة الفردية والجماعية تصبح مسرحًا لتشكّل القيم، والحرية الأخلاقية ليست مجرد خيار، بل اختبار مستمر لقدرة الإنسان على التحول.

¹ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain, ibid, p 45-48.

² Roger Garaudy, Perspectives de l'homme, ibid, p20.

³ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid, p 67.

⁴ Garaudy, Roger. Marxisme du XXe siècle, ibid, p102.

ومن النقاط الجوهرية في فلسفة جارودي أن الأخلاق ليست مجرد قواعد ثابتة، بل عملية مستمرة من البناء والتجربة والتقييم. فالإنسان يختبر أخلاقيته في كل موقف، ويعيد النظر في أفعاله بما يتوافق مع مشروعه الإنساني. وهذا ما يربطه بالمسؤولية التاريخية، إذ أن كل فعل أخلاقي يُسجل في سجل التغيير الاجتماعي ويؤثر على الإنسانية ككل. كما يقول جارودي: « إن المسؤولية الأخلاقية للإنسان تتجاوز الفرد إلى المجتمع، لأنها تصنع تاريخاً يكون فيه للخير والعدل وجود حقيقي »¹.

ويشير جارودي أيضاً إلى أن الإنسان الأخلاقي لا يُعرف فقط من خلال أفعاله، بل من خلال مواقفه تجاه الآخر. فالاعتراف بالآخر، والقدرة على التفاعل معه ضمن أفق القيم المشتركة، يُعتبر مؤشراً رئيسياً على نضج الإنسان الأخلاقي. ويؤكد: « الإنسان لا يصبح إنساناً إلا في فضاء اللقاء مع الآخر، حيث تُختبر قيمه ومبادئه »².

هذا البعد يربط الفرد بالمجتمع، ويحول الأخلاق من تجربة شخصية إلى مشروع جماعي يسعى لتحسين الواقع الإنساني.

علاوة على ذلك، يربط جارودي بين الإنسان الأخلاقي والفعل التاريخي الفاعل، معتبراً أن كل تجربة تاريخية تحمل إمكانية لاكتساب قيمة أخلاقية جديدة. فالإنسان يكتسب معنى أفعاله عندما يكون قادراً على مواجهة التحديات، والمساهمة في تغيير الواقع الاجتماعي والسياسي بطريقة عادلة. ويكتب جارودي في هذا الصدد: « إن التاريخ ليس سلسلة من الأحداث، بل ميدان للإنسانية التي تختبر نفسها أخلاقياً »³. ومن هذا المنطلق، يصبح كل اختيار أخلاقي فردياً وجماعياً في الوقت نفسه، حيث يرتبط المستقبل بوعي الإنسان بماضيه وبمشروعه الأخلاقي.

كما يؤكد جارودي أن القيم لا تُفرض من الخارج، بل تُبنى من خلال تجربة الإنسان وعلاقاته بالآخرين والمجتمع². فالإنسان الذي ينغمس في المجتمع ويواجه المشكلات المشتركة، يكون قادراً على إدراك ما ينبغي وما لا ينبغي، وبالتالي يشكل أخلاقه الخاصة ضمن إطار القيم الإنسانية الأوسع. فالأخلاق هنا ليست تعليمات جاهزة، بل عملية تعلم مستمرة، وتجربة عملية تجعل من الإنسان مشروعاً أخلاقياً دائماً التطور.

ختاماً، تقدم هذه الفقرة قراءة جديدة عن الإنسان عند جارودي، بعيداً عن الاختزال المادي، حيث يُنظر إلى الإنسان ككائن أخلاقي يتشكل عبر التاريخ والتجربة، ويكتسب إنسانيته من خلال ممارسة

¹ Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid, p16.

² Roger Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, ibid, p. 22.

³ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain, ibid, p50.

المسؤولية، وتفاعل الفرد مع الآخر، والمساهمة في المشروع الجماعي للإنسانية. فالإنسان، في هذا التصور، ليس مجرد كائن موجود، بل مشروع مستمر للتجاوز والتكامل الأخلاقي، يتحقق كلما كان الفعل متوافقاً مع القيم والمبادئ التي تعبر عن طبيعته الأخلاقية.

• نقد الاختزال المادي وأزمة الإنسان المعاصر

يشكل نقد الاختزال المادي للإنسان محوراً أساسياً في فلسفة روجيه جارودي، إذ يرى أن الحضارة الحديثة، رغم إنجازاتها التقنية والاقتصادية الهائلة، أخفقت في الحفاظ على البعد الأخلاقي والإنساني للإنسان.

فالتركيز على الإنتاج، الكفاءة، والقدرة التقنية وحدها أدى إلى اختزال الإنسان إلى كائن وظيفي، يُقاس فقط بما يقدمه من منافع أو قدرته على السيطرة على الطبيعة. ويقول جارودي في هذا السياق: « الإنسان في عالمنا الحديث أصبح أداة، وليس غاية، وأخطر ما في هذا هو فقدان ذاته ككائن إنساني »¹ وهذا يوضح تصور جارودي للإنسانية المفقودة عندما يتم تجاهل الأخلاق.

ويشير جارودي إلى أن هذا الاختزال ليس مجرد نتيجة عرضية للتقدم، بل هو نتاج رؤية فلسفية محددة فصلت بين العلم والقيم، بين المعرفة والأخلاق.²

ويكتب جارودي: « حين يتحول الإنسان إلى مجرد ترس في الآلة، يفقد القدرة على إدراك ذاته، وتصبح أفعاله فارغة من المعنى » فالاختزال المادي لا يقلل فقط من قيمة الإنسان، بل يحول العالم الاجتماعي نفسه إلى فضاء مهيم فيه القوى المادية أهم من القيم، ويجعل الفعل الأخلاقي من السلوكيات النادرة، وليس القاعدة.

فالعالم، في منظوره، يُنظر إليه بوصفه وسيلة لفهم العالم والتحكم فيه، دون أن يُنظر إلى أهدافه في ضوء المعايير الإنسانية. أما الإنسان، فيغدو مجرد مشغل لهذه الوسائل، دون أن يُسأل عن معناه أو غايته. ويعزز هذا الفهم فكرة أن أزمة الإنسان المعاصر ليست أزمة تقنية أو معرفية، بل أزمة فقدان البوصلة الأخلاقية التي توجه فعله ووجوده.

ويؤكد جارودي أن لهذه الأزمة انعكاسات على مستوى الفرد والمجتمع على حد سواء. فالإنسان الذي يُنظر إليه كآلة إنتاجية، أو ككائن اقتصادي، يعاني من الاغتراب، أي الانفصال عن ذاته وعن قيمه الحقيقية.³

¹ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid, p p 61-62.

² Garaudy, Roger. Marxisme du XXe siècle, ibid, p p 95-98.

³ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain, ibid, p 47.

من منظور آخر، يربط جارودي بين الاختزال المادي للأفراد والاعترا ب عن الآخر، إذ أن المجتمع الذي يركز على الأداء والكفاءة يغفل الاعتراف بالآخر بوصفه ذاتاً حرة ومشروعة.

فالإنسان الذي يُعامل كأداة يفقد القدرة على رؤية الآخرين كقيم، ويغدو التعامل الاجتماعي مجرد علاقات نفوذ ومصلحة. ويؤكد جارودي: « الإنسان الذي يغفل الآخر يغفل ذاته، لأن الأخلاق تظهر وتتحقق في فضاء اللقاء والتفاعل¹ »

هذا التحليل يعيد رسم حدود الأخلاق: ليست مجرد قواعد داخلية، بل ممارسة تفاعلية تؤسس العلاقات الإنسانية.

كما يعالج جارودي مسألة العزلة الأخلاقية والفردية في عصر الحداثة، حيث يميل الإنسان الحديث إلى الانفصال عن المجتمع وعن الأبعاد الكبرى للوجود الأخلاقي، فالمادية الاقتصادية، والتكنولوجيا، والثقافة الاستهلاكية، تُبعد الإنسان عن مسؤولياته الأخلاقية تجاه ذاته وتجاه العالم. ويرى جارودي أن الحل لا يكمن في زيادة المعرفة التقنية أو القوة الاقتصادية، بل في استعادة الإنسان لأفقه الأخلاقي، وهو ما يصفه بأنه شرط لتحقيق حرية الإنسان الحقيقية « الحرية الحقيقية ليست في الفعل بلا قيد، بل في الفعل المسؤول الذي يُحدد المعنى² ».

ويضيف جارودي أن الاختزال المادي يضع الإنسان في مواجهة تحديات وجودية عميقة، إذ يشعر بالاعترا ب ليس فقط عن المجتمع، بل عن ذاته الداخلية. فالإنسان الحديث، وفقه، قد يمتلك وسائل لا حدود لها، لكنه يفتقر إلى القدرة على فهم ما ينبغي أن يكون. ويقول: « امتلاك الوسائل لا يكفي، الإنسان يحتاج إلى البوصلة التي توجهه نحو الخير، نحو العدالة، نحو ذاته³ » من هنا، تصبح الأخلاق ضرورية لإعادة ربط الفرد بمعناه ومجتمعه وتاريخه.

كما يشير جارودي إلى أن أزمة الإنسان المعاصر تفرض مسؤولية جديدة على التفكير الفلسفي. فالفلسفة لم تعد تكتفي بوصف الواقع أو تفسيره، بل يجب أن تُعيد تأسيس الإنسان بوصفه كائناً أخلاقياً، قادراً على تقييم أفعاله ضمن أفق القيم. ويكتب: « الفلسفة الحقيقية هي التي تجعل من الإنسان غاية، ومن فعله أداة لتحقيق الإنسانية⁴ »

هذا التصريح يضع مسؤولية ضخمة على الفكر، مؤكداً أن الفلسفة والأخلاق هما الوسيلتان لإعادة الإنسان إلى مكانه الطبيعي ككائن مسؤول وفاعل.

¹ Roger Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, ibid , pp25-26.

² Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid ,pp15-16.

³ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid,p63.

⁴ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain , ibid , p49.

يعرض جارودي رؤية الإنسان في مواجهة الاختزال المادي ككائن مفتوح على الأخلاق، التاريخ، والتفاعل الاجتماعي¹ فالأزمة ليست فنية أو اقتصادية فحسب، بل أزمة في معنى وجود الإنسان ذاته، وفي قدرته على تحمل مسؤولياته تجاه ذاته والآخرين. ومن هنا يصبح الاهتمام بالأخلاق ليس خياراً، بل ضرورة وجودية لبقاء الإنسانية في عصر تغلب فيه الآليات المادية على القيم. فالإنسان، في هذا الإطار، يكتسب أهميته الحقيقية حين يربط أفعاله بالقيم، وعندما تتحول الأخلاق من فكرة مجردة إلى ممارسة يومية قادرة على مواجهة التحديات المعاصرة.

• القيم الكبرى للأخلاق الإنسانية والأخلاق كإمكانية تغيير العالم عند جارودي

في فلسفة روجيه جارودي، لا تكتمل فكرة الإنسان الأخلاقي إلا من خلال ارتباطه بالقيم الكبرى التي تمنح أفعاله معنى ومصادقية، فالقيم الكبرى ليست فكرة نظرية، بل موجهة للتطبيق العملي ولصياغة الفعل الأخلاقي في كل موقف، ويربط جارودي بين هذه القيم الكبرى والإمكانية الفعلية لتغيير العالم² هذه القيم تشمل العدالة، الكرامة، الحرية، والسلام، والتضامن بين البشر، وهي تشكل الإطار الذي يوجّه الفعل الإنساني نحو ما ينبغي أن يكون³. فالإنسان، بحسبه، لا يصبح إنساناً حقيقياً إلا إذا جعل من هذه القيم معياراً لتقييم أفعاله وسلوكياته اليومية. ويشير حرفياً: «العدالة والكرامة والحرية ليست مجرد شعارات، بل معايير حياة تحدد مصير الإنسان ومصير الإنسانية»⁴، فالإنسان الذي يلتزم بالقيم لا يكفي بالتمسك بمبادئه، بل يسعى إلى تطبيقها في الواقع الاجتماعي والسياسي والتاريخي. وهو يرى أن الأخلاق تصبح قوة فعالة عندما يتحول الالتزام بالقيم إلى أفعال ملموسة تحدث فرقاً في حياة الآخرين وفي تاريخ الإنسانية. ويقول: «الأخلاق الحقيقية لا تُختبر في صمت الفرد، بل في الفعل الذي يغيّر الواقع، ويمنح التاريخ معنى»⁵، هذا يوضح أن جارودي يرى الأخلاق ليس كقاعدة داخلية فقط، بل كأداة تغيير اجتماعي وتاريخي.

ويؤكد جارودي أن الالتزام بالقيم الكبرى يجعل الإنسان قادراً على التغلب على الاغتراب الاجتماعي والفردية، إذ أن الفعل الأخلاقي المنسجم مع العدالة والكرامة والحرية يعيد للفرد إحساسه بالمعنى، ويربطه بالمجتمع بشكل أعمق⁶.

¹ Garaudy, Roger. Marxisme du XXe siècle, ibid, p101.

² Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid, pp20-22.

³ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain, ibid, p51.

⁴ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid, p 70.

⁵ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain, ibid, p52.

⁶ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid, p 53.

فالإنسان الذي يسعى لتحقيق العدالة في مجتمعه، أو يحافظ على كرامة الآخرين، أو يساهم في نشر السلام، لا يحقق إنسانيته فحسب، بل يشارك في صوغ تاريخ إنساني أفضل. ويصف هذا بأن الإنسان الأخلاقي هو «كائن يترجم القيم إلى أفعال تجعل من الحياة الإنسانية أكثر إنسانية»، وفي هذا السياق، يُبرز جارودي البُعد التفاعلي للأخلاق، حيث تصبح القيم الكبرى أدوات للتفاعل مع الآخرين والمجتمع، فالإنسان الذي يلتزم بالكرامة والعدالة لا يعيش منفصلاً عن الآخرين، بل يشارك في بناء فضاءات تواصل واحترام متبادل، ويصبح التزامه الأخلاقي مشاركة جماعية في مشروع الإنسان الأخلاقي. ويقول: « لا يمكن أن تكون الأخلاق حقيقية إذا لم تُمارس في فضاء الاعتراف بالآخر، فالإنسانية تتحقق في اللقاء والالتزام المتبادل»¹ هذا يربط الإنسان بالأخلاق العملية، ويحوّل القيم الكبرى إلى أفعال ملموسة.

ويضيف جارودي أن الأخلاق كإمكانية تغيير العالم تفرض على الإنسان مسؤولية مستمرة²، فالالتزام بالقيم لا يقتصر على موقف واحد أو ظرف محدد، بل يمتد عبر الزمان والمكان، ويشمل التأثير على المجتمع وعلى مستقبل الإنسانية. ويكتب: « كل فعل أخلاقي مسؤول يترك أثراً في العالم، ويصنع المستقبل للأجيال القادمة»³، من هنا يظهر أن الإنسان الحقيقي عند جارودي ليس من يملك القوة أو المعرفة فقط، بل من يمتلك القدرة على توجيه أفعاله وفق القيم الكبرى، وتحويلها إلى قوة تغيير ملموسة. علاوة على ذلك، يرى جارودي أن هذا الالتزام بالقيم الكبرى يعزز البعد الروحي للإنسان⁴

فالإنسان الذي يسعى لتحقيق العدالة والكرامة والحرية في أفعاله اليومية، يحقق أيضاً نوعاً من الارتباط بالمعنى الأسمى للوجود، إذ تصبح حياته تجسّداً للقيم الأخلاقية الكونية. ويصف هذه العملية قائلاً: « عندما يتحول الفعل الأخلاقي إلى ممارسة يومية، يربط الإنسان بين ذاته والكون، ويصبح التاريخ حقلاً لإنسانية فعالة»⁵، هذا يوضح أن الفعل الأخلاقي عند جارودي يجمع بين البُعد الفردي، الاجتماعي، والتاريخي، ويصنع الإنسان بوصفه كائناً كاملاً أخلاقياً. كما يوضح جارودي أن هذه القيم الكبرى تتطلب الوعي النقدي والمبادرة الفردية⁶، فالإنسان الذي يلتزم بالقيم لا يكتفي بالقيام بما هو متوقع منه، بل يسعى دائماً لتجاوز العوائق والقيود الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ليحقق المثل العليا للأخلاق. ويقول: « الأخلاق هي ما يجعل الإنسان يتحرك فوق الضرورة، ويجعل من كل موقف فرصة لتعزيز العدالة والكرامة

¹ Roger Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, ibid , pp 28-29.

² Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid ,p23.

³ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid,p 71.

⁴ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain , ibid, p54.

⁵ Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid ,p24.

⁶ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid,p 69.

والحرية»¹، هذا يعكس الرؤية الديناميكية لجارودي، حيث يصبح الفعل الأخلاقي عملية مستمرة ومتصلة بالواقع. ويمكن القول إن جارودي يرى الإنسان الأخلاقي ككائن مُكوّن من القيم الكبرى، قادر على تحويلها إلى أفعال تغيّر الواقع، ومسؤول عن المستقبل. فالإنسان لا يُعرف فقط بوجوده، بل بكيفية ممارسة هذه القيم في حياته اليومية، وكيفية تأثيره على الآخرين وعلى التاريخ. وبهذا، تصبح الأخلاق أداة تحرير وبناء وإعادة صياغة العالم، وهو ما يقدّم منظوراً فريداً للإنسانية والأخلاق العملية في فكر روجيه جارودي.

• الكرامة الإنسانية وحوار الأنا والآخر:

تُعد الكرامة الإنسانية في فكر روجيه جارودي مفهوماً مركزياً يقطع مع التصورات الغربية التقليدية التي تختزل الإنسان في وظائفه الاقتصادية أو دوره السياسي فقط، ويعيدها إلى أفق أخلاقي حضاري شامل، يكشف عن بعد إنساني يتجاوز الحدود الضيقة للحقوق القانونية إلى الاعتراف بالقيمة الذاتية للإنسان في عمق وجوده الروحي والثقافي والسياسي، ويرى جارودي أن الحضارة الغربية الحديثة، وعلى الرغم من تطويرها التكنولوجي والسياسي، قد أضعفت مفهوم الكرامة الإنسانية عبر تحويل الإنسان إلى مجرد كائن نفعي، ما حوّل الكرامة من قيمة أخلاقية أصيلة إلى مصطلح قانوني جامد يخدم المنظومة النظامية لا الإنسان ذاته.²

بالنسبة لجارودي، لا يمكن فهم الكرامة الإنسانية بمعزل عن البعد الروحي والأخلاقي للوجود الإنساني، فهي ليست مجرد حق تُقرّه القوانين أو المؤسسات الدولية، بل جوهرٌ يتأسس على إدراك الذات الإنسانية لوجودها المتعدد الأبعاد، أي الوجود الفكري والأخلاقي والوجداني، قبل أن يكون وجوداً قانونياً أو اقتصادياً. في هذا السياق، يعتبر جارودي أن الكرامة الإنسانية لا تتحقق فقط حين تُمنح الحقوق القانونية، بل حين تُعترف الأبعاد الروحية والثقافية للإنسان، وتُدمج في المشروع الحضاري العام.³

يُعيد جارودي تعريف الكرامة الإنسانية كمبدأ حضاري شامل يربط بين الأفراد والمجتمعات والثقافات، وينطلق من الاعتراف المشترك بين الحضارات، لا من التفرد الحضاري أو الهيمنة الثقافية⁴ فالكرامة لدى جارودي لا تُقاس بمؤشرات اقتصادية أو سياسية فحسب، بل تُقاس بمدى احترام المجتمع لقيمة الإنسان كذات كونية، متحررة من انحيازات القوة والفاعلية الاقتصادية ومن هنا، يؤكد أن الكرامة الإنسانية في الثقافة الغربية لا يمكن إصلاحها ببساطة عبر تحسين التشريعات، بل عبر تحول معرفي عميق في الرؤى

¹ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain , ibid, p55.

² Roger Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, Paris, Éditions du Seuil, 1977, pp. 42-45.

³ Roger Garaudy, L'Islam habite notre avenir, Paris, Desclée de Brouwer, 1981, pp. 90-92.

⁴ Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, p113.

الحضارية التي تحدد مكانة الإنسان في العالم،¹ في هذا السياق الحضاري، يشدد جارودي على أن الكرامة الإنسانية يجب أن تُفهم كقيمة جامحة لكل أشكال الوجود الإنساني، تتجاوز مجرد حقوق مكتسبة، لتشمل الوجود الروحي والضميري والوجداني، وهو ما يجسد رفضه للاختزال الميكانيكي للإنسان في القيم الغربية الحديثة² بهذا المعنى، يصبح مفهوم الكرامة لدى جارودي مبدأً أخلاقياً حضارياً يربط بين الذات الإنسانية وقيمها الجوهرية وممارستها في الحياة، وليس مجرد مفهوم قانوني تنظيمي.

يربط جارودي الكرامة الإنسانية ارتباطاً وثيقاً بالحوار بين الحضارات، إذ يرى أن الكرامة لا تُستعاد إلا عندما تعترف الحضارات بعضها ببعض في إطار من الاحترام المتبادل، بعيداً عن نزعات الهيمنة أو التفوق الثقافي³ وهذا ما يجعل من الكرامة شرطاً أساسياً للحوار الحضاري الحقيقي، إذ لا يمكن إقامة حوار عادل ومتوازن ما لم يُحترم الإنسان كذات مُكتملة في أبعادها المتعددة.

في تحليل فكر جارودي، يتضح أن الكرامة الإنسانية ليست قيمة سكونية؛ إنها قيمة ديناميكية تُستمد من ممارسة الحرية الأخلاقية والتعبير الثقافي ومشاركة الإنسان في تطور مجتمعه وحضارته وهنا يكمن البعد الفعلي للكرامة في فكر جارودي: أنها ليست فقط ما يُعطى، بل ما يُمارَس ويُحقَّق في حياة الإنسان والمجتمع.⁴

وتأخذ قضية التهميش لدى جارودي بعداً مركزياً في فهم الكرامة الإنسانية، لأنها تكشف عن نقیض الكرامة الحقيقي: الإقصاء الاجتماعي والثقافي والسياسي. يرى جارودي أن التهميش ليس مجرد غياب الحقوق القانونية، بل نتيجة مباشرة للمشاريع الحضارية التي تهمش الإنسان في بُعد الروحي والثقافي، مما يحرمه من الاعتراف الكامل بوجوده الإنساني⁵

في هذا السياق، يرتبط التهميش بفقدان القدرة على المشاركة الفاعلة في المشروع الحضاري العام، وهنا تكون الكرامة الإنسانية قد تآكلت بشكل جذري.

وفقاً لجارودي، لا يُمكن اعتبار الفرد كريماً إذا كان محاطاً بظروف تُقلِّل من قيمة وجوده الذاتي—سواءً بفعل الإقصاء الاقتصادي أو التمييز الثقافي أو الإقصاء السياسي—لأنه في هذه الحالات يُستعاد إلى موقع الكائن الوظيفي بدل الكائن الأخلاقي⁶، ومن ثم فإن استعادة الكرامة الحقيقية لا تتحقق إلا عبر

¹ Ibid , p119.

² Garaudy, L'Islam habite notre avenir, p. 95..

³Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, p121..

⁴ Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, p125.

⁵ Ibid , p 48.

⁶ Garaudy, L'Islam habite notre avenir, p 89.

تحرير المهمشين من قيود التهميش عبر الاعتراف الكامل بهم، ليس فقط كأفراد يستحقون الحقوق القانونية، بل كذوات ذات أبعاد روحية وثقافية وقيمية.

الاقصاء والتهميش عند جارودي يتجسد في تجارب الأقليات الثقافية والدينية والاجتماعية، التي يتم تجاهلها أو احتكار تمثيلها في المشروعات الحضارية الكبرى. هذا التجاهل يؤدي إلى فقدان الاعتراف الاجتماعي والرمزي، وهو ما يعد أحد أشكال انتزاع الكرامة الإنسانية¹ لذلك، يشدد جارودي على أهمية الاعتراف الأخلاقي والثقافي للمهمشين: الاعتراف ليس مجرد إضافة رمزية، بل إعادة تأهيل وجودهم الإنساني في العالم الحضاري.

يرى جارودي أن الكرامة لا تُستعاد بالكامل إلا عندما تُفتح الأبواب أمام المهمشين للمشاركة في الحوار الحضاري الشامل، الذي يعترف بقيمتهم وتجاربهم ويمكّنهم من المساهمة في صياغة المستقبل الجمعي² هذا الاعتراف العميق بالمهمشين يقوّي الكرامة الإنسانية بشكل يتجاوز مجرد الحقوق القانونية والمؤسسية، إلى حرية التحول الذاتي والمساهمة في الحياة العامة. بهذا المعنى، يصبح مفهوم الكرامة عند جارودي أفقاً أخلاقياً حضارياً شاملاً، لا يُقاس فقط بما تُقره القوانين أو المؤسسات، بل بما يمكن الإنسان المهمش من الظهور كذات كاملة في مجتمعه، قادرة على الإبداع والإسهام والمشاركة في بناء قيم حضارية مشتركة.³

• الصراع الطبقي والمسؤولية الأخلاقية:

يربط جارودي بين تشكل القيم الأخلاقية والصراع الطبقي، لكنه يرفض أن تكون الأخلاق مجرد انعكاس آلي لمصلحة طبقية آنية، فالأخلاق الماركسية، في نظره، تولد من تفاعل الفرد مع ظروف اجتماعية تتطلب مساءلة تاريخية ومسؤولية تجاه الإنسانية بأسرها.

كما يؤكد أن الصراع الطبقي ليس غاية أخلاقية، بل وسيلة لتحقيق التحرر الاجتماعي، وأن الثورة لا تقتصر على التغيير الاقتصادي، بل تشمل إعادة بناء القيم الإنسانية. ويضيف: «ليست الماركسية إنكاراً للأخلاق، بل هي نقد للأخلاق التي تبرر اللاأخلاق»⁴.

¹ Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, p50..

² Ibid , p123.

³ Garaudy, L'Islam habite notre avenir, p 94.

⁴ Garaudy, Marxism in the Twentieth Century, ibid , pp30-35.

• الحتمية التاريخية والحرية الأخلاقية

تعالج رؤية جارودي العلاقة بين الحتمية التاريخية والحرية الفردية، رافضاً القراءات التي تلغي المسؤولية باسم قوانين التاريخ. فالحرية شرط أساسي لأي أخلاق حقيقية، والتاريخ يتحقق من خلال أفعال بشرية واعية. ويكتب: «لا معنى لأخلاق بلا حرية، ولا معنى لتاريخ بلا مسؤولية»¹.

وهكذا، يسعى جارودي إلى التوفيق بين المادية التاريخية والمسؤولية الأخلاقية، مؤكداً أن الوعي بالقوانين الاجتماعية لا يلغي الحرية، بل يفتح إمكان ممارستها بصورة عقلانية وتحررية.

تقدم رؤية روجيه جارودي حول الماركسية والأخلاق نموذجاً فلسفياً نقدياً وإنسانياً متكاملًا. فالأخلاق ليست قواعد جامدة أو منظومة مستقلة عن الواقع، بل ممارسة تاريخية ترتبط مباشرة بالوعي الاجتماعي والفعل التاريخي. من خلال نقد الأخلاق البرجوازية، والتركيز على الإنسان والاعتدال، وربط الصراع الطبقي بالمسؤولية الأخلاقية، وإدماج الحرية ضمن الحتمية التاريخية، يقدم جارودي مشروعاً متكاملًا للأخلاق الماركسية، يجمع بين التحليل المادي والتوجه الإنساني التحرري.

ويشير جارودي إلى أن الفرد العربي، وبخاصة الجزائري ذو الثقافة الإسلامية، يمكنه أن يؤسس اشتراكته العلمية والأخلاقية من منطلقات محلية تتوافق مع تراثه الفكري. فهناك امتداد للأخلاق في التاريخ العربي الإسلامي، من خلال حركة القرامطة كنموذج للبعد الطوباوي الاجتماعي، وفكر ابن رشد كميراث عقلي وجدلي، وابن خلدون الذي قدم مقدمات للمادية التاريخية. ومن خلال هذا التراث يمكن للفرد أن يطور أخلاقاً ماركسية تتماشى مع واقعه الثقافي والتاريخي، دون الالتزام الحصري بالمناهج الأوروبية التقليدية ويرى جارودي أن هذا التوجه يقدم حلاً للجدل الطويل بين المثقفين العرب حول الاشتراكية: هل يمكن أن تكون اشتراكية عربية قائمة على الخصوصية الثقافية، أم مجرد تبني النسخ الغربية؟ يجيب بأن الأخلاق الماركسية يمكن أن تتجذر في التراث المحلي، بحيث تصبح إطاراً للتحرر الاجتماعي لا مجرد نسخة من الاشتراكية الغربية، مما يعزز دور الفرد المسؤول أخلاقياً في المجتمع.

بالنسبة لجارودي، الفعل الأخلاقي الماركسي هو المعيار الذي يميز الاشتراكية الإنسانية عن الماركسية الأيديولوجية الصارمة. فالمسؤولية الأخلاقية للفرد التاريخي تعني الالتزام بالعدالة، والمساواة، وتحقيق الحرية الاجتماعية، وهي ليست مفروضة من خارج المجتمع، بل تنبع من وعي الإنسان بموقعه التاريخي وقدرته على إحداث التغيير. وفي هذا الإطار، تصبح الأخلاق مكوناً جوهرياً للفعل الاجتماعي والتحرري، مرتبطاً مباشرة بالماركسية الجديدة التي يطرحها جارودي

¹ Garaudy, Qu'est-ce que la morale marxiste?, ibid, p 62.

ويؤكد أن الأخلاق الماركسية لا يمكن فصلها عن الجدلية التاريخية للصراع الاجتماعي. فالأخلاق الطبواوية، التي تفصل بين النظرية والفعل، تفقد معناها إذا لم تتجسد في الواقع. أما الأخلاق الجدلية، كما يطرحها جارودي، فتتطور من خلال التفاعل بين الفرد والمجتمع والتاريخ، بحيث تصبح معايير للقيم والسلوك الاجتماعي تعتمد على المسؤولية الفردية والجماعية في الوقت ذاته.

كما يشير جارودي إلى أن التراث الثقافي العربي والإسلامي يحمل عناصر أخلاقية يمكن أن تدعم الأخلاق الماركسية في السياق العربي. فالاشتراكية العلمية، في منظور جارودي، يمكن أن تكون متوافقة مع القيم المحلية دون أن تفقد صبغتها النقدية أو التزامها بالتححرر البشري. وبذلك يصبح مشروعه الأخلاقي جسراً بين الماركسية العالمية والتراث الثقافي المحلي، مؤكداً أن الفعل الأخلاقي هو أساس كل ممارسة اجتماعية مسؤولة.

يرى جارودي أن الأخلاق الماركسية هي القلب النابض للماركسية الإنسانية، إذ توفر إطاراً للتحليل النقدي للفعل الاجتماعي، وتحدد مسؤولية الفرد تجاه المجتمع. إنها لا تقتصر على قواعد نظرية، بل هي تطبيق عملي للفكر الماركسي في خدمة الحرية والعدالة والمساواة، مما يجعل من الماركسية الجديدة أداة للتححرر الإنساني لا مجرد أيديولوجيا صلبة.¹

فالثورة الكوبرنيكية الحقيقية في الفلسفة قد تمت على يدي ماركس أكثر منها على يدي كانط: فالماركسية، إذ وضعت في مركز العالم الإنسان ومعاركه، وليس " الذات " الكانطية المجردة فحسب، وإذ انزلت الفلسفة من السماء إلى الأرض لتري فيها لحظة من لحظات عمل البشر وصراعاتهم، أصبحت قوة فاعلة سلاحاً في أيدي هؤلاء، وتهديداً في نظر أولئك .

وقد حاول روجيه جارودي إعادة بناء الفكر الحي لماركس وتطهيره من كل اشواك المذاهب التحريفية التي حاولت بالتعاقب ان تتبرج بحظوة الماركسية، وكذا زعم بعضهم انه يحدد فكر ماركس انطلاقاً من الكانطية الجديدة، والبرغسونية، والهيغلية الجديدة، والفينومينولوجيا، والوجودية، باللاهوت، بأمل ترويض الماركسية وتدجينها وقلبها إلى غير ماهي عليه في جوهرها: من مطلب ووسيلة إلى تغيير العالم إلى مجرد تأويل للعالم يصطف إلى جانب تأويلات كثيرة غيره ويترك العالم كما هو، الاشتراكية تفسح المجال أمام تطوير جديد للبحث الماركسي بحيث يورق ويثمر اكتشافاً ماركس الاساسيان: مذهب انساني شامل ومناضل، ومنهجية لا مثيل لها للمبادرة التاريخية.²

¹ روجيه غارودي، ماركسية القرن العشرين، ترجمة: نزيه الحكيم، دار الاداب، بيروت، 1983، ص 107.

² روجيه غارودي، كارل ماركس، المصدر السابق، ص ص 7، 8.

هذا هو أساس الأخلاق الماركسية كما يلخصها ماركس في أحد مقاطع "مخطوطات":

«ان الشيوعية التي هي الغاء للملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، تلك الملكية التي هي استلاب للإنسان، هي من هنا بالذات، تملك واقعي لماهية الانسان من قبل الانسان ومن أجل الانسان، انها إعادة تملك للإنسان الكامل، الواعي، اللامتخلي عن أي شيء من كل الثروة التي راكمها التطور السالف للإنسان الاجتماعي، أي الانسان الإنساني، فالانسان يملك كينونته الشمولية بطريقة شمولية، أي كانسان كلي»

ولكي يتحرر الانسان من الاستلاب لا يكفي ان يعيه بل ينبغي تحويل العالم الذي يولد الاستلاب، أي النظام القائم على الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، ان التحرر من الاستلاب ليس اذن مسألة تخص النقد الفلسفي وحده، وانما هو رهن بصراع الطبقات، وهكذا تأخذ البوليتاريا على عاتقها مطامح الفلسفة، وقد أصبح هذا البديل التاريخي ممكنا عندما اتخذ الاستلاب طابعا عاما مع الانتصار الكامل للراسمالية في أواسط القرن التاسع عشر، فقد دخل كل شيء آنذاك في دارة التبادلات وانحطت كل قيمة الى قيمة بضاعية، والحال ان الطبقة العاملة في مثل هذا العمل مقصية جذريا بحكم وضعها التاريخي، عن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج أي ان تستلبها لحساب تلك القوة الأجنبية، ان الفارق بين الطبقة العاملة وبين سائر الطبقات الاجتماعية فارق جذري فالفلاح الفقير على سبيل المثال¹، او الصانع اليدوي الفقير او صاحب الدكان حتى اذا كان شرطه الاجتماعي اشد بؤسا من شرط هذا العامل او ذاك تكون مطالبه مرتبطة بوسائل الإنتاج التي يملكها وتملكه: قطعة ارضه او حانوته، وهذا يعني ان مطالبه تأتي من الخارج، انه مستلب لحساب ملكيته، وهذا الملك يمل عليه سلفا بنوع ما سلوكه، في حين ان نضال البوليتاريا هو في جوهره العميق مجرد مطالبة بالوجود، بالكينونة، وبالفعل مادامت قوة عمل البوليتاريا لا تسمح لها ان تعيش الا اذا افلحت في بيعها لمالك وسائل الإنتاج، فان كل امكانياتها في الوجود والكينونة مرتبطة بالصراع الطبقي ضد الرأس المال .

ان الانسان في البوليتاريا لا يمكن ان يكون الا اذا حطم قوانين الملك الحديدية، هذا هو ما يمكن ان نسميه بلغة الفلسفة القديمة " الدلالة الاونطولوجية " لمطلب البوليتاريا الثوري، وبهذا المعنى العميق نقول عن الطبقة العاملة انها الطبقة الثورية حتى النهاية، ونضالها الطبقي في قفص الاتهام النظام الاجتماعي قاطبة ويعيد النظر في الوقت نفسه في دلالة مصير الانسان، مصير البشر اجمعين.

ان الشيوعية ليست تعميما للملك داخل الاستلاب، كما كان ينوه كارل ماركس، ولكنها تحقيق لكينونة الانسان، لان تحكيم بنى المجتمع الطبقي المستلبة هو وحده الطريق الى التحرر الصادق الحقيقي وهو

¹ روجيه غارودي، كارل ماركس، المصدر نفسه، ص 83.

وحده الذي يتيح إمكانية تفتح لا محدود لكل انسان، بما ذلك المستغلون السابقون المستلبون هم أيضا لحساب ما يملكونه ، بينما يعاني العمال من الاستلاب لحساب ما نزعتم ملكيتهم منهم، ان طريق الحرية والروحانية الاصلية يمر بدكتاتورية البوليتاريا في نظر ماركس، والمبدأ الأول للاخلاق الماركسية في عصرنا هو اسهام الانسان بكل قواه وطاقته في النضال الطبقي للبوليتاريا التي تتحد أهدافها الطبقة مع تحرر الانسان الشامل.¹

ومفهوم الانسان الكامل بالذات، وهو المفهوم الموروث عن الفلسفة التأملية، يتخذ معنى تاريخيا عينيا: « في النشاط الثوري يتطابق تغيير الذات مع تبدل الشروط » ، أي الانسان الجديد ان يصنع نفسه في سياق تغيير الظروف، واذا كان صحيحا ان « ثروة الفرد الروحية الحقيقية منوطة بغنى علاقات الواقعية » فان السيطرة على القوى الاجتماعية وزوال الاستلاب بنتيجة التوافق بين حالة القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج يضعان حدا لموقف يفصل الفرد عن المجتمع ويحكم على الفرد بالغبية، عن كل غنى وعن كل قدرة الابداعات التي راكمتها الإنسانية السابقة: «انما فقط في التشارك مع الآخرين يمكن لكل فرد ان يجد الوسائل لتطوير مواهبه في الاتجاهات كافة، وانما في التشارك وحده وبالتالي تكون الحرية الشخصية ممكنة»²

الحرية بالمعنى الإنساني الكامل للكلمة، الحرية لا من حيث هي نزوة بائسة فقيرة محصورة في اطار الرفض وعدم اللزوم، بل الحرية من حيث انها قدرة المرء الفعلية على ان يجمع في ذاته ثقافة وقوة الإنسانية السالفة والحاضرة، وقدرته أيضا على ان يخلق باتجاه تجاوز هذه الإنسانية بالذات، وعلى ان تكون له بفضل هذا الحضور الشامل للإنسانية في كل فرد، مساهمته الخلاقة، في صيرورة الجميع، كتب ماركس يقول: «ان الشيوعية تخلق الشروط لا لكي يصبح في مستطاع كل فرد ان يحل محل رافائيل، وانما لكي يستطيع كل من يشعر بانه يملك موهبة رافائيل يطور نفسه بكل حرية »

ان الانسان الشامل بهذا المعنى العيني ، ليس هو الانسان المتحرر من الاستلاب فقط، وانما هو الانسان الذي يحيا حياة شمولية « ان الغاء الملكية الخاصة وتقسيم العمل هو اتحاد الافراد على الأساس المتحد بالقوى المنتجة الراهنة وبالتجارة العالمية، ففي ظل المجتمع الشيوعي وهو المجتمع الوحيد الذي لا يكون فيه تطور الافراد الاصيل الحر مجرد كلام، يكون شرط هذا التطور ارتباط الافراد، وهو ارتباط يكمن اما في الشروط الاقتصادية، واما في التضامن القائم بالضرورة في التطور الحر للمجموع، واما أخيرا في

¹ روجيه غارودي، كارل ماركس، المصدر نفسه، ص ص 84، 85.

² المصدر نفسه، ص ص 101، 102 .

النمط العام الذي يتيح للأفراد ان يظهروا انفسهم على أساس القوى المنتجة الموجودة «، ان الانسان الشامل يتفتح بصورة فعلية، عينية عندما لا تعود حياة الفرد وحياة المجتمع تتعارضان فيه في ظل المجتمع اللاطقي.

وهكذا نتيج لنا المادية التاريخية ان نفلت من اسار النزعة الحتمية التي ترى في التاريخ مجرد تعاقب من الاحداث، ومن اسار التأمل المثالي واللاهوتي الذي تمارسه فلسفات التاريخ، ومن وجهة نظر التحليل البنيوي صحح ماركس وانجلز بنفسيهما كل شطط حتمي النزعة، فقد تراجعوا عن بعض الصيغ التي وردت في " الأيديولوجيا الألمانية " و" بؤس الفلسفة "، فماركس بعد ان صاغ المبدأ الأساسي: « ان البشر باكتسابهم قوى منتجة يغيرون نمط انتاجهم، وبتغييرهم نمط الإنتاج يبدلون علاقاتهم الاجتماعية كافة » ترجم ذلك المبدأ الأساسي على هذا النحو الميكانيكي: ان الطاحون الهوائي يعطيك مجتمع الاقطاع، والطاحون البخاري يعطيك مجتمع الرأسمالية الصناعية ¹.

وكذلك بعد ان يصوغ في " الأيديولوجيا الألمانية " المبدأ الأساسي: « ليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، انما الحياة هي التي تحدد الوعي » يضيف هذا التفسير: « من هنا فان الاخلاق والدين والميتافيزيقا وسائر اشكال الأيديولوجيا وكذا اشكال الوعي التي تتجاوب معها تفقد كل ظاهر استقلال ذاتي، انها لا تملك تاريخا ولا تطورا »

ومن وجهة النظر الأخلاقية تعارض الماركسية اخلاق الوحي أو اخلاق التقاليد المستندة الى وصايا خالدة او الى مثل اعلى ثابت، وسفسطات المذهب الفردي والحريات المخلوط بينها وبين العنف والمجانية، بتصور تاريخي عن الانسان الذي ينشئ ويدمر ويدمج ويتجاوز معايير عمله ولا يحدد نفسه الا بحركة هذا الخلق المتواصل، ان الماركسية ليست فلسفة لعصرنا فحسب، بل هي أيضا معناه ².

والحرية في نظر ماركس هي تجاوز الاستلاب، ويتطلب تغيير للعالم لا تغييرا للفكرة التي نكونها عنه فحسب، والاستلاب ليس مجرد ازدواج الانساب فقط، لكنه واقع اجتماعي واقع الطبقات وتناحرها، اذن مشكلة الحرية في نظر ماركس ليست مشكلة فردية فحسب، ونما أيضا مشكلة تاريخية واجتماعية، مشكلة طبقية، وبذلك ترتبط هذه المشكلة اوثق الارتباط بمشكلة المهام الثورية للبوليتاريا .ان الحرية في نظر ماركس ليست هي الفردية، ولا الرفض، ولا النفي، ولا الانفصال المؤقت والمهدد دوما، فالانسان الفردي حر عندما

¹ روجيه غارودي، كارل ماركس، المصدر نفسه، ص 103 .

² المصدر نفسه، ص 293.

يكون مسكوناً من قبل الإنسانية قاطبة، من قبل ماضيها كله الذي هو الثقافة، من قبل واقعها الحاضر كله الذي هو التعاون على نطاق المعمورة بأكملها.¹

• الحرية والمسؤولية كأساس للإنسان الأخلاقي عند جارودي

في فلسفة روجيه جارودي، تُعتبر الحرية والمسؤولية ركيزتين أساسيتين لفهم الإنسان ككائن أخلاقي، فالإنسان لا يكتسب إنسانيته بمجرد وجوده أو امتلاكه القدرات البيولوجية، بل من خلال ممارسة الحرية في إطار الالتزام بالقيم. ويشير جارودي إلى أن الحرية التي تُمارس بمعزل عن المسؤولية لا تُعد حرية حقيقية، بل مجرد تحرر سطحي من القيود الخارجية، وهو ما يمكن أن يؤدي إلى الانفلات الأخلاقي ويقول حرفياً: «الحرية التي لا تُمارس في أفق المسؤولية ليست إلا شكلاً من أشكال العبودية المقنعة»² هذا يلخص موقفه الواضح بأن الحرية والإرادة الأخلاقية لا يمكن فصلهما عن المسؤولية.

ويرى جارودي أن مسؤولية الإنسان الأخلاقي لا تقتصر على ذاته وحدها، بل تمتد إلى الآخرين والمجتمع والتاريخ³

فالإنسان يتحمل نتائج أفعاله، ليس فقط من الناحية الفردية، بل على مستوى الجماعة التي يعيش فيها، وعلى مستوى الإنسانية بأسرها. وهكذا تصبح الأخلاق ممارسة اجتماعية، حيث كل فعل حر مسؤول يسهم في بناء الواقع الإنساني أو تشويهه. ويؤكد جارودي: «كل فعل أخلاقي ليس فقط تعبيراً عن الذات، بل مشاركة في مشروع الإنسانية»⁴ من هنا، تتجلى أهمية التربية الأخلاقية والتعليم في تمكين الفرد من ممارسة الحرية بطريقة مسؤولة، وإدراك أثر أفعاله على الآخرين.

ويحلل جارودي أيضاً العلاقة بين الحرية، الأخلاق، والمعنى، موضحاً أن الإنسان بدون التزام أخلاقي يظل عاجزاً عن تحقيق ذاته.⁵

فالحرية وحدها لا تضمن النضج الإنساني، وإنما تُكتمل عبر التوجيه بالقيم والغايات. ويكتب: «الحرية التي لا تجد طريقها في القيم تصبح عبء على الإنسان، لأن الإنسان يحتاج إلى معنى قبل أي اختيار»⁶ فالمعنى هنا ليس مجرد مفهوم نظري، بل ضرورة عملية، تجعل من الحرية قوة فاعلة ورافعة

¹ روجيه غارودي، كارل ماركس، المصدر نفسه، ص 142، 145.

² Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid, pp14 -16.

³ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain, ibid, p46.

⁴ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid, p65.

⁵ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain, ibid, p48.

⁶ Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid, p17.

للإنسانية، وليس مصدرًا للفوضى أو الاستلاب. ويشير جارودي إلى أن الحرية الأخلاقية تتشكل من خلال التجربة والصراع مع الظروف المادية والاجتماعية

فالإنسان الذي يواجه الظلم، القهر، أو الاستلاب الاقتصادي، يُختبر في قدرته على اتخاذ القرار الأخلاقي الصحيح. ويقول: « الإنسان لا يختبر حقيقته إلا حين يرفض الاستسلام للضرورة، ويختار أن يكون أكثر من مجرد مستجيب للقوى المحيطة»¹. وهكذا تصبح الحرية اختبارًا للإنسانية، وميدانًا لتأكيد الذات الأخلاقية.

كما يؤكد جارودي على أن الالتزام بالقيم لا يتناقض مع الحرية، بل هو شرطها الضروري² فالاختيار الحر بلا توجيه لا يمكن أن يكون إنسانيًا، بل قد يتحول إلى قوة مدمرة. ومن هنا، يشدد على أن الفعل الأخلاقي هو فعل اختيار واعٍ، حيث يوازن الإنسان بين رغباته الشخصية وبين الالتزام بالعدالة والكرامة والحق العام. ويصف هذا التوازن بأنه «جوهر الحرية الحقيقية، التي تصنع الإنسان لا مجرد الكائن»³

ويبرز جارودي أيضًا البعد التاريخي للحرية الأخلاقية، معتبرًا أن الإنسان مسؤول ليس فقط عن حاضر حياته، بل عن تأثير أفعاله على المستقبل، وعن مساهمته في بناء التاريخ الإنساني. فالحرية الحقيقية لا تتحقق إلا في سياق العلاقات الإنسانية، حيث يتحقق الاحترام المتبادل والمسؤولية المشتركة. ويكتب: « الحرية بلا الآخر ليست حرية، بل مجرد انفراد بالذات بلا معنى»

هذا يوضح أن الإنسان الأخلاقي عند جارودي كائن اجتماعي بالدرجة الأولى، وأن ممارسة الحرية تتطلب التفاعل الواعي مع الآخرين.

وعلاوة على ذلك، يربط جارودي بين الحرية الأخلاقية والاعتراف بالآخر، حيث إن الإنسان الذي يمارس حرية مسؤولية يعترف بحقوق الآخرين، ويقدر اختلافهم وتنوعهم⁴، فالإنسان الذي يختار الالتزام بالقيم يشارك في صياغة مجتمع أكثر عدلاً، وفي تعزيز إنسانية الآخرين، وهو ما يميزه عن الكائنات الأخرى التي تتصرف وفق الضرورة فقط. ويقول: « الإنسان الحر أخلاقياً هو الذي يصنع التاريخ بمعناه، ويترك أثراً قيماً للأجيال القادمة»، ويمكن القول إن فلسفة روجيه جارودي تقدم تصوراً شاملاً للإنسان الأخلاقي، حيث الحرية والمسؤولية والأخلاق والمعنى التاريخي للأفعال تتشابك لتشكيل الإنسان بوصفه مشروعاً حياً. فالإنسان، وفقه، لا يتحقق إلا إذا مارس حرية مسؤولية، التزم بالقيم، واعترف بالآخر، وشارك في صياغة

¹ Garaudy, Roger. Marxisme du XXe siècle, ibid, pp103-104

² Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid, p 66.

³ Roger Garaudy, Comment l'homme devient humain , ibid, p49.

⁴ Roger Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, ibid , pp23-25.

التاريخ الإنساني بطريقة واعية¹ وهذا التصور يوضح أن الإنسان الحقيقي ليس من يُحدد فقط بما يملك أو بما يحقق، بل بما يختار أن يكون وبالطريقة التي يتحمل فيها مسؤولية أفعاله تجاه ذاته والآخرين.

¹ Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid ,pp18-19

الباب الثاني:

النقد الحضاري وتطبيقات الأخلاق والحوار بين
الحضارات في فكر غارودي

الفصل الثالث:

التحليل النقدي لروجيه غارودي لأزمات المركزية
الغربية ومآلاتها الأخلاقية في الفكر المعاصر

يمثل النقد الحضاري في فكر روجيه غارودي أحد المداخل الفلسفية المركزية لفهم أزمات الحداثة الغربية، إذ لم يتعامل غارودي مع الحضارة الغربية بوصفها ظاهرة تاريخية محايدة، وإنما نظر إليها باعتبارها مشروعاً معرفياً وقيماً تشكّل عبر مسارات فكرية وثقافية معقدة، أسهمت في صياغة رؤية مخصوصة للإنسان والعالم والوجود. وقد سعى غارودي، من خلال مشروعه النقدي، إلى مساءلة الأسس الفلسفية التي قامت عليها المركزية الغربية، كاشفاً عن التوتر العميق بين الإنجاز المادي والتقني الذي حققته هذه الحضارة، وبين ما رافقه من اختلالات أخلاقية وروحية أفضت إلى أزمات إنسانية شاملة.

وينطلق هذا الفصل من فرضية مفادها أن المشروع الحضاري الغربي، على الرغم من نجاحه في تحقيق قفزات نوعية في مجالات العلم والتكنولوجيا والتنظيم الاجتماعي، قد انبنى على تصورات اختزلت الإنسان في بعده الأداتي، وأقصت البعد القيمي والروحي الذي يمنح الوجود الإنساني معناه وغايته. وفي هذا الإطار، يرى غارودي أن الحداثة الغربية لم تكن مجرد تحوّل معرفي أو علمي، بل مثّلت انقلاباً أنطولوجياً أعاد تعريف علاقة الإنسان بالطبيعة وبالأخر وبالذات، بما أسهم في ترسيخ أنماط من الهيمنة الفكرية والثقافية والاقتصادية، انعكست آثارها على مسار الفكر المعاصر ومآلاته الأخلاقية.

ويتناول هذا الفصل التحليل النقدي الذي قدّمه غارودي لأزمات المركزية الغربية من خلال تفكيك مرتكزاتها الرمزية والفلسفية، حيث يسعى إلى الكشف عن الأساطير المؤسسة للوعي القيمي الغربي، والتي يرى أنها أسهمت في تكريس نزعة التفوق الحضاري، وإضفاء طابع كوني على تجربة تاريخية خاصة. كما يناقش الفصل التحولات التي شهدتها عصر النهضة، بوصفه لحظة مفصلية في تاريخ الفكر الأوروبي، حيث برزت سيادة العقل الأداتي الذي أعاد توجيه المعرفة نحو السيطرة على الطبيعة وتسخيرها، الأمر الذي أدى إلى إعادة صياغة منظومة القيم الأخلاقية وفق منطق النفعية والإنتاجية.

ويمتد التحليل ليشمل التحولات العميقة التي طرأت على مفهوم الإنسان في ظل الثورة العلمية والتكنولوجية، حيث تزايدت هيمنة النموذج التقني الذي أعاد تشكيل بنية العلاقات الإنسانية والاجتماعية، وأسهم في تصاعد النزعة الاستهلاكية وتشبيء الإنسان، فضلاً عن تفاقم الأزمة البيئية بوصفها إحدى النتائج البنيوية للنموذج الحضاري القائم على الاستغلال المكثف للموارد الطبيعية. كما يتوقف الفصل عند ظاهرة الاستعمار باعتبارها تجلياً تاريخياً للمركزية الغربية، حيث يقدّم غارودي قراءة نقدية تكشف كيف أدّت هذه الظاهرة إلى تقويض الإمكان الحضاري المشترك بين الشعوب، وإهدار فرص تاريخية كان يمكن أن تؤسس لحوار إنساني قائم على الاعتراف المتبادل والتكامل الثقافي.

ومن خلال هذا المسار التحليلي، يسعى الفصل إلى استكشاف الأبعاد الفلسفية والأخلاقية للنقد الحضاري عند غارودي، والكشف عن إمكاناته في إعادة التفكير في مسارات الحضارة الإنسانية، بما يفتح المجال أمام بناء رؤية بديلة تتأسس على التعددية الثقافية، والتكامل القيمي، والحوار الحضاري بوصفه شرطاً ضرورياً لتحقيق التوازن بين التقدم المادي والارتقاء الإنساني.

وانطلاقاً من هذا يحاول هذا الفصل الإجابة عن جملة من التساؤلات البحثية، من أبرزها:

ما الأسس الفلسفية والرمزية التي شكّلت - في منظور غارودي - البنية العميقة للقيم الغربية الحديثة؟

كيف أسهمت تحولات عصر النهضة في تكريس هيمنة العقل الأداتي، وما انعكاس ذلك على البناء الأخلاقي للحضارة الغربية؟

كيف أعاد العلم والتكنولوجيا والعولمة تشكيل مفهوم الإنسان وحدود مسؤوليته الأخلاقية في الفكر المعاصر؟

ما طبيعة القراءة النقدية التي قدّمها غارودي للتجربة الاستعمارية، وكيف فسّر آثارها في تعطيل إمكان قيام حضارة إنسانية مشتركة؟

إلى أي مدى يمكن أن يشكّل النقد الحضاري عند غارودي مدخلاً لإعادة بناء منظومة أخلاقية كونية تقوم على الحوار والتكامل بين الحضارات؟

المبحث الأول: الأساطير المؤسسة للقيم الغربية

المطلب الأول: الأسطورة وتشكيل الهوية الأخلاقية في الوعي الغربي: ماراثون وبلد الغسق نموذجاً

إن كلمة " الغرب " كلمة رهيبة. ويقول الألمان Abendland، بلد الغسق.

فماذا يحدث اليوم الحضارتنا الغاربة؟

إنني لا أحب لفظة «الغرب». وقد حملوها عدداً كبيراً من التعريفات التي خدمت قضايا مشبوهة في تقسيم العالم. ويؤكد (بول فاليري) على أن " أوروبا " وليدة تقاليد ثلاثة:

- في المجال الأخلاقي: المسيحية، وبوجه أدق، الكاثوليكية.
- في مضمار الحقوق والسياسة والدولة تأثير موصول للقانون الروماني.
- في حقل الفكر والفنون التقليد الإغريقي.

فلم نقصم هذه التيارات الثلاثة عن منابعها؟ إنهم يخلقون على هذا المنوال وهما أن (الغرب) هو بدء مطلق، وأنه انبجس مثلما يظهر نبات تمتع عن تتبع جذوره، انجاس كائن فريد وحيد بنوع من معجزة تاريخية.¹

إن هذا يخفي الجوهر الأساسي:

إن ما اصطاح الباحثون على تسميته باسم " الغرب " إنما ولد في " ما بين النهرين"، وفي " مصر"، أي في آسية وأفريقية.

1- العقل الأداتي في الإرث الإغريقي ودوره في بلورة معايير القيم

إذا رفضنا اعتبار (الغرب) ماهية جغرافية، ونظرنا إليه باعتباره حالة فكرية متجهة نحو السيطرة على الطبيعة والناس، وجدنا أن مثل هذه النظرة إلى العالم ترقى إلى الحضارة الأولى المعروفة، تلك التي ظهرت في دلتا (دجلة) و(الفرات) في بلاد (الجزيرة) وهي (عراق) اليوم.

إن مولد حضارتنا المتميزة بإرادة السيطرة والنفوذ تجد تعبيرها الأدبي في ملحمة (كلكامش)، وقد سبقت (الإلياذة) بألف وخمسمائة عام.

هناك ارتفع الستار عن أول فصل من تاريخنا. وهذه الملحمة الأولى تجري في (اور) و(أوروك). وقد سيطر الإنسان على الطبيعة وقاتل أقرانه وسعى إلى اقتحام حدوده الخاصة ومجابهة الآلهة وتحدي الموت.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1999، ص 17-18.

إن أناشيد هذه الملحمة من صنع كاتب وضعها قبل أربعة آلاف سنة للملك آشور بانيبال. ونحن نكتشف فيها جميع مقومات الفكر الغربي. ففيها نلقي مغامرة عملاق خلقته الآلهة « ثلثة ناسوت وثلثاه لاهوت». وقد حكم هذا الملك الرابع من أسرة (أوروك) أرض الأنهر الأربعة - عدن - حيث قامت المدن الأولى بسبب مزيج من خوف بدو الصحراء وبدو الجبل. وقد استعبد كلكامش) البشر للسيطرة على الطبيعة.

وتقرب الملحمة حياة البداوة من حياة الحضر برمز: المجابهة التي لا تلبث أن تتحول صداقة بين (كلكامش) و(انكيو)، العملاق الذي ما زال وحشياً وهو يغتذي بلين الظباء ويرعى مثلما ترعى البهائم المتوحشة.

ويتوجه ملك (أوروك) إلى (شمش)، إله الشمس، ويوضح له سبب اضطرابه إلى اجتياز حدوده الحالية: «هنا في المدينة، يموت القلب كآبة، لأن أفقها يسرف في الضيق. وقد تعلم في المدينة سبل العيش، ولكنه لم يتعلم الحياة، إنه يموت لأن حياته لم يبق لها معنى بعد أن حبست في حدود جد ضيقة. وقد نظرت إلى ما وراء أسوارنا ورأيت أجساماً تطفو على سطح النهر. وكان الأفق يؤلف سوراً آخر...» لقد كان ذلك قبل أربعة آلاف سنة سبقت يسوع المسيح ولقد ولد (فاوست) سلفاً! عندما يسأله (شمش): لماذا تحاول المحال؟».

يجيب (كلكامش): «لو وجب الامتناع عن هذه المحاولة فلماذا أيقظت في قلبي رغبة القلق من أجل القيام بها؟».

ذاك هو أصل ثقافتنا التي كان أول ازدهارها مائلاً في الفلسفة الإغريقية التي ولدت في آسية الصغرى مع (تاليس الميلي) و(انكسيمندر) و(انكسمين) و(كزينوفون) و(هرقليط) و(ديمقريط) من الفلاسفة الذين سبقوا (سقراط) وحملوا جميعهم الطابع الآسيوي. وثمة ينبوع آخر لحضارتنا نجد جذوره تتراوح بين (فينيقية) و(كريست) و(مصر). لقد كان الفلاسفة والمؤرخون اليونان يعجبون بمصر إعجاباً عظيماً. وتدين آراء (افلاطون) الثنائية لها بالشيء الكثير.

لقد كان (افلاطون) يحلم بدولة ذات استقرار سياسي بينما كان يعيش في ظل ديمقراطية تحفل بالحركة. وكانت (مصر) أنموذج. وقد ألهمت (مصر) الحضارة الإغريقية أيما الهام.¹

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 18-19.

وإذا قارنا فن اليونان في القرن السادس قبل العصر المدرسي، بالفن المصري لاحظنا أن النحت الإغريقي كان يمتح كثيراً من النحت المصري. ونحن نجد مثل هذا التشابه في الفلسفة، وفي السياسة. ماذا بقي من ذلك اليوم؟ لم يبق الجوهر لسوء الحظ، بل ما أمكن أن يبقى في أثر دمار الحروب. ولكن عظمة الحضارة المصرية، شأنها شأن جميع الحضارات، تتكشف من خلف عمل الطغاة والمحتلين.

أولاً، الأساطير الرائعة، مثل أسطورة (أوزيريس)، رمز علاقات الإنسان بالطبيعة وبالآلهة. إن (أوزيريس) إله مزقه خصومه البداة، وهو ينبعث عندما تجمع أخته (إيزيس)، بسائق حبها، أشلاءه المبعثرة. إنه إله يولد من جديد في كل صباح كالشمس، بعد أن يجتاز مملكة الأموات. إله يعود في كل ربيع فيظهر مع ظهور النبات الجديد. وهو أخيراً إله يتخذ انبعاثه قانوناً كلياً للحياة، وللطبيعة، وللتاريخ. إن (أوزيريس) يبقى أول تراث غني أسهمت به (مصر) في الثروة الإنسانية.

وثمة تراث آخر، هو تأمل السموت تأملاً خارقاً والناس يسعون جاهدين لمكافحته بطريقة «غريبة» جداً، وذلك ببناء الأوابد التي تبقى من بعد موت البشر. وهذا الشعور يتجلى خاصة في أضرحة وادي الملوك). وقد عشت ميزة الصمت الذي يفرض الاحترام كما يفرضه حضور المقدس. وفي معبد (حتشبسوت)، أمام أعمدة (ممنون) العملاقة في (أبي سمبل باتجاه الجنوب، ولا سيما في خلود الأهرام، تتجلى إرادة أن يطبع الإنسان الطبيعة بطابع عمله الدائب. وما يزال هذا المفهوم حياً ناشطاً في (الغرب).

لقد شيدت الأهرام خلال عشرين عاماً بسواعد مائة ألف عبد، وهم الذين بنوا من جهة أخرى السدود والأقنية لجلب المياه وهم يقيمون الأهرام لحماية الفرعون من الموت وهذه القبور الضخمة توحى بالإعجاز من الناحية العلمية: فقد حسبت أشكالها بدقة فائقة لا تسمح بإيلاج إبرة صغيرة بين أية كتلتين من أحجارها. وقد آب (فيثاغورس) من رحلته إلى مصر وهو يحمل مبادئ الهندسية التي نقلها إلينا.

ثم إن الأهرام قصائد حقيقية، «خيام» مدهشة من الحجر الصوان، صور عالم بناه الإنسان، فعل إيمان بقدرة البشرية، وهي تميظ اللثام عن حضور الله.

يدل على ذلك جانب الوعظ الخلق في الكتابات المنقوشة، ومثلاً تلك التي توجد فوق ضريح: لم أجعل أحداً يبكي، لم أسبب إيلام إنسان؛ أو تلك التي نقرأها في «كتاب الموتى»: أعطى الجياح خبزاً، والعطاش مساءً، وكسا العراة.

إن الصالحين العادلين يتمتعون بنشوة الأرض. وإن الخلود ليرتبط بالأخلاق.

وقد عرف تاريخ (مصر) فاصلاً طريفاً دام بضع سنين ولكن تأثيره امتد حتى شمل جميع الحضارات التالية. فقد كان للفرعون (اخناتون) في القرن الثالث عشر قبل الميلاد، روح نبي. وقد قرر القضاء على الخصومات القبلية، وفرض في سبيل ذلك ديناً واحداً وإلهاً واحداً. لقد اخترع (اخناتون) التوحيد، وجهد لتحويل البشرية بتغيير وعي الإنسان بعلاقته بالإلهي.

وقد كتب إحدى أجمل القصائد في التاريخ الإنساني أنشودة الشمس، «إنك تبزغين رائعة في وسط السماء، قرصاً حياً يطلق الحياة، وما أن تشرقين حتى تنبت النباتات وتنهض من أجلك. وعندما تستيقظ البشرية وتقف على سوقها فإنك أنت التي تأخذين بيدها».¹

وكذلك غنى (اخناتون) مفهوماً جديداً عن علاقات الناس بعضهم ببعض وجعلنا نكتشف شكلاً جديداً من أشكال الحب. وللمرة الأولى نقش الناس على الحجر الصوان نقوشاً مصرية: فرعون يحتضن الملكة فوق ركبتيه. وكذلك نقرأ في الحجر أول رسالة غرام: «يا حبيبي، ما أعذب أن أذهب إلى الغدير لاستحم وأنت تنظر إلي فأكشف لك عن مفاتن جمالي عندما يلتصق ثوبي الكتاني بجسدي ويبرز أشكال جسمي. تعال وارمقني...».

مات (اخناتون) في الثلاثين من عمره، وهبط الغسق على النيل، وسيعرف الناس بعض الغزاة من أمثال (رمسيس الثاني)، ولكن خصب التاريخ الجدير بالخلود سينقطع.

وقد وافانا الإغريق بهذه الذكريات القليلة عن (مصر) الغربية وهي تمثل في (التوراة). ونكاد نجد المزمور الرابع بعد المائة من مزامير (داود) يحاكي «أنشودة الشمس».

وبقول وجيز، إن رؤية العالم التي تعتبرها غربية ترجع بتاريخها إلى أكثر من ثلاثة آلاف عام قبل الميلاد. وهي ترتدي شكلها خارج (أوروبا)، في (مصر) وفي (بلاد الرافدين). ونحن نلقي فيها سلفاً سمات الموقف الغربي المميزة: إن الإنسان يعارض الطبيعة التي يريد أن يكون سيدها المطلق، ويود أن يضادها بفرديته وبفكره المجرد.

وقد نعم عن انفصام (الغرب) عن متابعه الشرقية إفقار الإنسان. وغدا التباين قاسياً بالنسبة إلى الرؤية الشرقية عن العالم وهي تؤلف بين حب الطبيعة وبين التقوى تجاه الناس، وترفض الفردية الوهمية في مسعى انصهارها مع الطبيعة.

¹ لروحيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 19، 20.

وفي مكان آخر من العالم تستمر ثقافات وحضارات في النمو دون أن تستند إلى الفرد ولا إلى المفهوم، بل تنطوي على علاقات حب الطبيعة، وعلاقات بين الناس من شأنها رفض الفردي والاستبدادي لصالح الحياة الجمعية، وهي تقتفي أيضاً علاقات مع الإلهي قوامها تحرر من أسر الماضي والحاضر على قدر سواء، وإبراز الجديد في طفو شاعري.¹

و(الغرب) وحده، وهو شبه جزيرة من آسية ملقاة خلف (الأورال) وعلى شواطئ (المتوسط)، يبدو بمذهبه الثنائي وبفرديته وبمذهبه العقلي الوحيد البعد، استثناءً بئساً في الملحمة الإنسانية التي بدأت قبل ثلاثة ملايين سنة في أفريقية والتي تستمر خلال ستين قرناً في جميع القارات حتى عصر النهضة الغربية، بامتلاك أسلحة أكثر تدميراً جداً من الأسلحة السابقة، وقد استبعد (الغرب) العالم وسيطر عليه بخنق جميع الثقافات الأخرى.

إننا لا ننتقص البتة أهمية الثقافة اليونانية إذا ذكرنا أنها لم تنشأ نشأة معجزة وأشرنا إلى منابعها الشرقية والأفريقية.

بل إننا لا نستطيع، على العكس، تعريف سماتها النوعية إلا إنطلاقاً من ذلك: تفوق المفهوم والعقل المجرّد والدور المتزايد باطراد للأفراد وللنزعة الفردية.

رإن المغالطين الذين يمجّدون الفرد يستخدمون مداولة المفهوم استخدام أداة سيطرة بيد هذا الفرد. وقد أعلّمنا (أفلاطون) أن (كاليكس) و(تراسيماك) يذهبان إلى أن أسمى تأكيد للإنسان هو، بالإضافة إلى الفرد، أن تكون له أقوى الأهواء الممكنة، مع ذكاء يمدّه بوسائل إرضائها.

وإن رجحان الفرد، وسيطرة المفهوم سيطرة شاملة، يظان أمرين ثابتين في تصور الغرب عن العالم من (بروتاغوراس) الذي رأى أن الإنسان مقياس الأشياء كلها حتى (ديكارت) صاحب «أفكر»، وطماحه في أن يجعلنا، بتوسط المفهوم، «سادة الطبيعة ومالكها».

وقد أدى طغيان المفاهيم إلى الخطأ فن اليونان الكبير، ويؤكد (نيتشه) أن الانحطاط قد بدأ منذ أيام أوريسيد والواقع أنه بتأثير (أوريسيد) في حقل الفنون و(سقراط) «هذا الإنسان الشاذ» كما يقول (نيتشه)، ظهرت «الأنا الصغيرة» ومذهبها العقلي الذي أصاب الإنسان بالتضائل إذ لم يحتفظ منه إلا يبعد واحد: الفكر التصوري. لقد ولد إنسان البعد الواحد.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 21، 22.

كيف يتسنى لنا إقامة نظام اجتماعي من تجمع جواهر فردة، من تجمع أفراد؟ إذ ذاك بدأ الناس يحلمون بحكومات طاغية قوية. ويحاول (أفلاطون) في طوبانياته، في «الجمهورية» وفي «النواميس»، أن يعثر من جديد على استقرار المجتمع المصري. وقد سعى (أفلاطون) إلى أن يوحى بنظرياته إلى طاغية (سيراقوزه) الذي حسب نفسه فيلسوفاً. والطغيان هو النتيجة المنطقية لتطور الأفلاطونية السياسي.¹

ونجم عن انحطاط منظومة المدن الإغريقية أن آلت الأمور إلى ما كان يحلم به (أفلاطون) تقريباً. ذلك أن ملكاً من الملوك سيفرض نفسه على الناس قاطبة ذات يوم (الإسكندر المقدوني). وفي ذاك اليوم وعى (الغرب) وحدته وأصبح توسعياً.²

هناك مثل أنموذجي عن تمجيد (الغرب) في التاريخ الرسمي الذي يزيّف منظور التاريخ العام، ويلقن الأطفال مختزلات ستكون أسس وشروط، آرائهم السياسية الحانية (ومثلاً تجاه الرأسمالية والاشتراكية أو الحروب الاستعمارية)، ألا وهو أسطورة (ماراثون)، (وفيما بعد، كما سنرى أسطورة معركة (بواتيه) بين (شارل مارتل) وكتيبة فدائية عربية). وفي الحاليتين، أرادوا اتخاذ هاتين المعركتين (في طرفي أوروبا القصويين) رمز اختصار الحضارة الغربية على «البرابرة».

فإذا شئنا إمطة قناع الزيف عن ماراثون) كفانا بالرغم من ذلك ألا نقتصر على تكرار رواية (هيرودوت) وألا نرى التاريخ على هذا النحو من الزاوية الإغريقية وحدها. ولقد كان (ناپوليون) وله بعض الخبرة في ميادين القتال يتحلى بحذر يعوز كثيراً من مؤرخينا الأخصائيين في التاريخ اليوناني. وتنقل لنا « ذكريات القديسة هيلانة» (طباعة لا بلياد ج 1 ص 183-184) أقواله بهذا الشأن: «إنه لم يكن يصدق البتة أن (دارا) و(سرخس) قد ملا بملايين الجنود بلاد يونان كلها. .. بل كان يرتاب في كل هذا الجزء المتألق من التاريخ اليوناني ولم يكن يرى في نتيجة تلك الحرب الفارسية الشهيرة إلا أعمالاً غير دقيقة يعزو كل طرف فيها النصر إلى ذاته: فقد رجع (سرخس) منتصراً بعد استيلائه على (أثينة) وحرقتها وتدميرها، والأغريق يمجدون انتصارهم لأنهم لم يفنوا في معركة (سلامين). أما التفاصيل المضخمة التي تصف انتصارات اليونان، وهزائم أعدائهم، وهم لا يحصون عنا، فإن (الإمبراطور) يلاحظ أنها تذكر دوماً ولكن الأغريق هم الذين يدعونها. غير أنها مبالغات سدى نسّم يأت أي تاريخ فارسي على ذكرها حتى يكفل من صحة الحكم بمناقشة التناقض » .

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 22، 23.

² المصدر نفسه، ص 24، 25.

ونحن إنما تجد على العكس في كتب التاريخ المتداولة وحتى في الموسوعات مجرد تعريض برواية (هيرودوت)، على الرغم من أن (بلوتارك) نفسه قد حذرنا سلفاً من خبث هيرودوت الذي كان متهماً باستثمار بلاغته في امتداح أعمال البرابرة وتعظيمها حتى « يدغدغ الأثينيين ويعود من ذلك بربح مالي عظيم». وفي حالة (ماراثون) الخاصة، كانت الحادثة جد بعيدة عن خرافتها، حتى أن (ثوسيديد) لم يخصها إلا بسطرين جاء فيهما: « وبعد فترة وجيزة من سقوط الطغاة في يونان خاض الأثينيون في (ميدز) معركة (ماراثون) ». »

بل إن رواية (هيرودوت) ذاتها تتيح لنا أن تحدد بصورة معقولة أكثر الحلقة التالية التي انطلقت بدءاً من تسوية حساب بين الأثينيين. ذلك أن (هيبياس)، وهو ابن طاغية (أثينة) القديم الذي ظل رئيساً للفئة الأرستقراطية الأثينية، كان قد التجأ إلى (فارس). ويصف لنا (هيرودوت) (ج 5، ص 96-97) ألاعيب (هيبياس) الرامية إلى إقناع (ارتا فرنس) بغزو اليونان وإرجاع الأرستقراطيين إلى سدة الحكم في أثينة). وقد استسلم (الفرس) تمثل استسلام (الألمان) الحجج المهاجرين من (كوبلنز) في حضهم على غزو (فرنسا). وعندئذ دخل أسطول فارسي بقيادة أمير البحر (داني) المعركة وقد أسهم (هيبياس) في المعركة، وحرص على تنظيم تمرد في أثينة يقوم به أنصاره. يقول (هيرودوت): « وقد قاد (هيبياس) ابن (بيستراس) البرابرة في (ماراثون) ». وكان يدير المعارك ويرسي السفن كلما دنت من الشاطئ وعندما نزل البرابرة إلى اليابسة كان (هيبياس) نفسه هو الذي يحدد لهم أماكن مواقعهم.

بيد أن (الفرس) لاحظوا بعد نزولهم إلى البر أن «عملهم» (هيبياس) كان عاجزاً عن الوفاء بوعده في تعبئة شعب أثينة معه. فأخذوا عندئذ بالعودة إلى السفن وبدأوا بإرجاع جميع الفرسان وفي تلك اللحظة هجم القائد الأثيني (ميلتياد) تمشاته الكماة على مشاة (الفرس) الذين حاربوا في المؤخرة حرب حماية الانسحاب إلى السفن. ولكنهم نجحوا في العودة إلى السفن وفي الأخبار مبتعدين عن شواطئ (أثينة) ليروا هل سيتمرد الأرستقراطيون هناك، ثم قفلوا راجعين إلى بلادهم وهم يحملون غنائم فازوا بها من الجزر اليونانية التي انتصروا عليها. ¹ (الصلح الملكي) على ممثلي (أسبرطة) و(أثينة) و(كورنثية) و(أراكوز) و(طيبة). ويحدد (كزينوفون) في كتابه "تاريخ اليونان" الكتاب الخامس الفصل الأول ص 30 وما بعد، الوضع بدقة فيقول: «عندما دعا (تيريبارز) أولئك الذين يريدون الإصغاء إلى شروط السلام التي أرسلها الملك هب اليونان كافة للاستجابة. وعندما اكتمل جمعهم عرض (تيريبارز) خاتم الملك أمامهم وقرأ رسالته

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 25، 26.

وقد جاء فيها ما يلي: «يرى الملك (ارتاكسركس) من العدل أن تكون له مدن آسية... وأن يدع سائر المدن اليونانية صغیرها وكبیرها مستقلة باستثناء (ليمنوز) و(سكيروس) اللتين ستكونان خاضعتين لأثينه كما كانتا في الماضي. وإذا رفض أحد الجانبين هذا السلام فإني سأشن عليه الحرب في البر والبحر، بأساطيلي ومالي وبمؤازرة جميع الذين يقبلونه». وعندما سمع النواب هذه الشروط رجعوا بها عندئذ إلى دولهم. وأقسموا جميعاً على الموافقة عليها. هذا ما هو جلي فيما يتصل بعلاقة القوى التي يعلق عليها (ايزو قراط)، عدو (الفرس) اللدود، بقوله: «لقد أصبح (البربري) الآن هو الذي يحكم شؤون الأغريق يأمر بما ينبغي على كل امرئ أن يفعله، ويكاد أن يسمى حتى حكام المدن... أولسنا نقصده قصدنا لسيد، فيتهم بعضنا بعضاً أمامه؟ أو لا ندعوه الملك العظيم كما لو كنا أسراه؟» فإذا كانت الأمور قد أعيدت على هذا المنوال إلى نصابها الأكثر صحة على صعيد الوقائع، فهل من الصحيح أن الأمر كان أمر مجابهة «الحضارة الغربية» «للبربرية» في هذا الذي جرى من (ماراثون) إلى (سلام الملك)؟

إن قناع (واركا) النسوي على الصعيد الفني قد سبق بألفين وخمسمائة سنة (انتا) (فيدياس)، وهو ليس بأقل جمالاً. ويكفي اجتياز بعض قاعات في متحف (الوفر) المقارنة (كوره) الأغريقية بتمثال (نابيراسو) وهو يسبقها بستة قرون.¹

وفي الأدب، أنشئت ملحمة كلكامش قبل الإلياذة بألف وخمسمائة سنة، وبما أنها ترجمت في الفترة الأخيرة إلى اللغة الفرنسية وصارت طبعتها في متناول الجمهور الغفير، فإن في وسع أي إنسان أن يتأكد من أنها تعادل الإلياذة شاعرية وعظمة. ومن الناحية الدينية، ظلت يونان (ميلتياد) و(تيميستوكل) وبقيت خلال زمن طويل أيضاً في مستوى الشرك وتعدد الآلهة، بينما وصل (الفرس) سلفاً في القرن السادس ق.م. إلى التوحيد في الديانة المزدكية وبينها (زرادشت) الذي تتجلى قوته بأعظم روعتها في أجمل فصول كتاب (افستا) المقدس.

أما من الناحية الأخلاقية، فليس من الناقل أن نشير إلى تضاد غريب: يحدثنا (آشيل) عن اليونان الذين أخذوا بعد انتصارهم البحري في (سلامين) ينقضون على الغرقى من (الفرس) الذين كانوا يحاولون بلوغ الشاطئ سباحة وكانوا يسحقونهم بضربات المجاذيف وكأنهم من سمك (الطون). وذلك في حسين أن الأغريق المطرودين من بلادهم كانوا يلقون من (الفرس)، بالرغم من عدائهم الشديد لهم، استقبال الضيوف في بلادهم: لقد خدم (ميلتياد) المنتصر في (ماراثون)، لدى الفرس، أول ما خدم. وعندما نفى الأثينيون

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 26، 27.

(ثيميستوكل) المنتصر في (سلامين) التجأ إلى ابن (سرخس) «لينعم بالسلام وبعطايا الملك». وقد وهبه (الملك) أرضين في الأناضول حيث مات قيرير العين. وقد اقترح (بوزانياس)، المنتصر في (بلاته) على (سرخس) أن يتزوج من إبنته وأن يخضع له اليونان وخدم (كزينوفون) مؤلف «الحملة الداخلية» في جيوش (سيروس) الشاب وحلّ (السيبياد)، تلميذ (سقراط) المفضل ودعي (بريكلس) ضيفاً على (تيسافرن) وأنهى حياته في كنف الحاكم (فارنا باز).

وعلى الصعيد السياسي، أخيراً، ينظر باحثون إلى (ماراثون) على أنها فوز «الديمقراطية الغربية» على «الاستبداد الآسيوي» كما لو أنهم يسقطون على الماضي مقولات اليوم السياسية ويستخدمون ذلك استخدام دعاوة. وقد يتفق أن ينزلق اخصائيون بارزون في هذا المضمار فينصرفون إلى تقييد غريب تكذبه كتاباتهم ذاتها عندما يرجعون من الدعاوة (للغرب) إلى تفاصيل الوقائع. وإليك مثلاً على ذلك لدى العالم الأخصائي بالدراسات الإغريقية (فرنسوا شامو) في كتابه الجميل عن «الحضارة اليونانية» فنحن نجده يتحدث عن محاربي (ماراثون) بحماسة غنائية إذ يقول: «لقد وقفوا في وجه آسية التي كانوا يعرفون حق المعرفة مدى قوتها وثروتها وعظمتها وهي كلها تقوم على أساس رضوخ الجماهير البشرية لنزوات حاكم مستبد مطلق، وذاذوا بالسلاح عن المثل الحقوقي الأعلى لمدينة من البشر الأحرار.. ولم يحاربوا من أجلهم وحسب، بل حاربوا أيضاً في سبيل تصور عن العالم كان يترتب عليه أن يغدو فيما بعد تراثاً مشتركاً في (الغرب)». وبالرغم من ذلك فإن هذه الغنائية العسكرية تلقى بصورة سيئة نقيضها فور تحليلنا هذا «المثل الحقوقي الأعلى لمدينة من البشر الأحرار» التي يعلمنا المؤلف نفسه أنها كانت مؤلفة من زهاء (40,000) مواطن من أصل جملة السكان وعددهم (300,000) نسمة وهم يشتملون على فئات ثلاث: (110,000) من العبيد و(40,000) أسرى من الأغراب وكانت النساء محرومات من أي حق من الحقوق، ولعل أفضل تسمية يمكن أن نطلقها حقاً على هذه «الديمقراطية» هي: «الأوليغارشية الاستعبادية»... اللهم إلا إذا قبلنا جواز أن نسمي «ديمقراطية» النظام الذي يقبل التكيف مع نظام الرق. ولا تزال لهذه المفردات إلى اليوم فائدة سياسية بديهية.

أضف إلى ذلك أن الكتاب نفسه يبين لنا كيف نجم عن انتصار (ماراثون) سيطرة (أثينة) سيطرة شاملة، وقد استطاعت تحويل اتحاد المدن الأغريقية السابق إلى إمبراطورية أثينية واستولت في غضون ذلك على خزينة (ديلوس) الاتحادية ونقلتها إلى (أثينة). وعلى هذا النحو نقرأ أيضاً (ص 110) أن (بريكلس) «انتهى إلى إقرار مذهب الإمبريالية الذي كان معاصروه يرضون به إلى حد كبير». وهذا الكتاب ليس بدعا

في بابه. ذلك أن الأمر على العكس. يرجع إلى أن تاريخ (الغرب) بأسره إنما يعلم على هذا المنوال، حتى أن باحثينا «الغربيين» قد ألفوا منذ نعومة أظفارهم اعتبار الديمقراطية نظاماً يتسع كل الاتساع لقبول استغلال الرقيق واستغلال المستمرات. أتى الاستغلال «الإمبرياني» كما كانوا يقولون بصدد الأغريق.

وفي وسعنا الإكثار من ذكر الأمثلة على ثقافة الأسطورة «الغربية». ويختتم (روبرت كوهن) كتابه عن «اليونان وإسباغ الصبغة الميلينية على العالم القديم»، وهو كتاب ظل منذ أربعين عاماً ونيّف المرجع الأساسي لطلاب التاريخ، يختتم على النحو الآتي كتابه بعد أن أثنى فيه على فتوحات (الإسكندر) فيقول في ص 396: «لقد غزا (الإسكندر) (الشرق). وما أن ظهر (الإسكندر) حتى امتزج تاريخ اليونان، وإلى الأبد، بتاريخ الكون». ومن الجلي أن (الإسكندر) قد استولى حقاً على مملكة (الأخمينيّين)، ولكنه، حتى عندما أضاف إليها (الإنجاب) و(السند) حيث مر، فإن من المبالغة المغرضة إلى حد ما أن نشبه ذلك بالاستيلاء على (الشرق) كله، بل وعلى الكون. غير أن حقل الرؤية الغربي يحدد العالم بحدود أفقه الخاص.¹

2- الإرث الروماني بين الهيمنة والانحدار الأخلاقي والحضاري

أصبحت (رومة)، بعد وفاة (الإسكندر)، وريثة الأهداف الإمبريالية الكبرى. وغدا (الغرب)، للمرة الأولى، حبيس المبرد الروماني. وقد تمثلت (رومة) الثقافة الأغريقية، ولكنها زرعت تنظيمها وجيشها. ولما كان (الغرب) يُعتبر مركز العالم، فإن الباحثين يتحدثون عنه حديثهم عن المعمورة، في حين أن شعوباً كبيرة كانت تعيش وتعمل، وتبدع، في تخومه. وهي شعوب يجهل جميعنا، باستثناء الأخصائيين، كل شيء عنها.

وقد ظل الطغيان الروماني يغطي بزبدته العالم خلال خمسة قرون.

وفي معمورة تضم عشرين مليوناً من البشر، لا تجد سوى (200,000) مواطن روماني. وهذا ما يطلقون عليه هنا أيضاً، اسم «الجمهورية» الرومانية! ومن الناقل أن نسهب أكثر من ذلك في الكلام على هذه الحقبة القائمة من حياة (رومة)، وفيها استعويض عن الابداع بنهب الثروات والثقافات. وبهذا الاعتبار كانت (رومة) تصلح لنشر الثروات الفكرية المأخوذة من الشعوب الأخرى.

إن سعة الإمبراطورية الرومانية، ومركزيتها، وبيروقراطيتها، قد أدت كلها إلى سقوطها. وأن ثورة العبيد بقيادة (سبارتاكوس)، وثورة حلفاء (رومة) الذين يشكلون شعوب (لاتيوم)، وثورة الشعوب المضطهدة،

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 28، 29.

وثورة (سرتوريوس) في اسبانية، و(ميتزيدات) في آسية، وتهديد قراصنة (كليكييا) السفن في البحر الأبيض المتوسط، كل ذلك قطع شيئاً بعد شيء لواصم الأخطبوط الذي أمسى شديد الوهن جداً.

ومنذ ظهور المسيحية، ثم باسم ما أطلق عليه خطأ اسم «الإنسانيات»، ذهب قائلون إلى أن معرفة اللاتينية هي حجر الأساس في ثقافة الإنسان الغربي. وبالرغم من ذلك فإن الرومان هم الشعب الوحيد من شعوب العالم القديم الذي لم يقدم لنا شيئاً في المجال الثقافي.

لقد ظلت اللغة اللاتينية خلال زمن طويل لغة الكهنة التقليدية، وظلت كذلك، وخاصة، لغة خدام النظام القائم. ولا شيء مثل خطب (شيشرون) و«تاريخ الرومان» الذي كتبه (تيت ليف) بقادر على صنع محافظين طبيين إنني لا أعتزض تعليم اللاتينية، ولكن في (معهد فرنسة) مثلما يعلمون السنسكريتية، وليس باعتبار اللاتينية مادة أساسية في التعليم «المدرسي»، ولا سيما ونحن ما زلنا نحرم الطالب في المدارس الثانوية من الاطلاع على ثقافات الهند والصين وأفريقية والإسلام.

إن فن النحت الروماني ليس سوى نسخة عن الفن الأغريقي، نسخة ميزنة بواقعية طفيفة تتم عن ذوق سمج.¹

إن الرومان لم يتحلوا إلا خصلتين القوة العسكرية التي أتاحت لهم نهب العالم، وتنظيمهم البيروقراطي فلم نتحدث عن تفوق حضاري؟

لقد انهارت هذه الإمبراطورية الرومانية الواسعة بتأثير اندفاع مزدوج: ففي القرن الرابع الغزوات البربرية التي قطعت الطرق البرية الكبرى، وفي القرن السابع، التوسع العربي الذي قطع الطرق البحرية.

وخلال عدة قرون، شاهدنا عندئذ تقهقر الصيفة الرومانية التاريخية بالتدريج: وقد عادت (رومة) قرية في قطاع الاقتصاد الاقطاعي المجزأ.²

3- المسيحية الغربية: بين الأصالة الشرقية والهيلينية الرومانية

جرت العادة بالكلام على أوروبة الغربية والمسيحية. ولكن عن أية مسيحية يتكلمون؟ إننا سنعود إلى ذلك في خاتمة هذا الكتاب. ولكننا نلاحظ سلفاً أن المسيحية منيت منذ القرن الأولى، بشوب الفكر الأغريقي.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 29-30.

² المصدر نفسه، ص 31-32.

وقد ظهر سنة 1906 كتاب للأب (لابرتونير) بعنوان «المثالية والواقعية المسيحية». ومن الطريف أن أعيدت طباعته سنة 1968. ونحن نجد المسيحية، للسمة الأولى، تتفصل عن تقليد أغريقي كان قد جعل منها ما أسماه (نيتشه) بازدراء صائب: «أفلاطونية الشعب».

ونحن ندرك اليوم أن الجانب الأصيل في المسيحية هو الجانب الشرقي. وعندما شاء الباحثون أن يسكبوا في قالب الفكر الأغريقي تصوراً عن الحياة بعيداً غاية البعد عن النزعة الهلينية أدخلوا إلى (الغرب) مسيحية أفسدتها تماماً الثنائية اليونانية والمثالية اليونانية على الصعيد الفكري النظري، وأصابت بنيات الإمبراطورية الرومانية بتحول جذري،

ففي المسيحية بعض انبجاسات، ومثلاً لدى (جواشيم دي فلور) (الذي استطاع أن يعرف خلال أسفاره إلى الشرق الأدنى فلسفة الفرس «النبوية» قبل أن يبني طوبائيته التنبؤية الخاصة، وهي منطلق المهدية الثورية في أوروبة)، أو لدى (سان جان دي لاكروا) الذي يدنو تصوفه دنواً كبيراً من تصور المسلمين الذين استطاع أن يطلع على ترجمة آثارهم إلى اللغة اللاتينية في جامعة (سالامنكا) أو أيضاً تصور العلم (ديكارت).

ولكن مسيحية المؤسسات التي حددت شكل الديانة المسيحية منذ عهد الإمبراطور (قسطنطين) إلى يومنا هذا، قد أفسدها الفكر الأغريقي والتنظيم الروماني أفسدها (الغرب).

إن التنظيم التسلسلي يصون للبابا الاسم الروماني القديم وهو الحبر الأعظم، وقد ترعرعت المؤسسة كلها في قالب الإمبراطورية الرومانية.

وهذا التقليد القسطنطيني في (الكنيسة) يمضي في اتجاه يضاد تقليد العناية بالشؤون الأخروية، وهذه الغاية هي لارومانية بصورة قوية، وإن تكن تمثل تقليد المسيحية الأصلية وريثة الشرق الأدنى.

المبحث الثاني: عصر النهضة: هيمنة العقل الأداتي وتحديات القيم الأخلاقية في الغرب

لم يبق عصر النهضة «معجزة» كما لم تبق ثمة «معجزة يونانية».

وإن خلق مجتمع تسوده المنافسة وخصومة الناس بعضهم مع بعض في إطار «السوق» قد أدى إلى عقائدية (=إيديولوجيا) تبرر الممارسة وتحول التصور السابق العلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالله.

إن علاقة الإنسان بالطبيعة على النحو الذي يتميز به عصر النهضة هي علاقة فاتح براضخ. كما أن عصر النهضة يستند إلى نوع من علاقة الإنسان بأقرانه. وهذه العلاقة فردية المنزع بصورة أساسية، ومنها سيولد رجل المشروع، بالمعنى الأفضل، والمعنى الأسوأ، لهذه الكلمة. وهذه الإرادة، إرادة الربح والسيطرة هي أيضاً إرادة (الغازي) الذي لا يتردد في اقتحام تخوم العالم المعروف، ولا في تدمير القارات والحضارات.

وقد أقام عصر النهضة كذلك علاقة جديدة بين الإنسان والله وطرح بهذا الاعتبار علامة استفهام كبرى. وهذا بلا مرأ أكثر الأوجه إيجابية في ذاك العصر. ذلك أن عصر النهضة إنما استهدف طرح مشكلة الإنسان بإزاء ضروب المذاهب الاعتقادية القديمة.

وللمرة الأولى أخذ العالم لا يبدو في شكل طائفة من الأجوبة، بل على العكس، في شكل طائفة من الأسئلة، وبذا بدأ أول انعطاف كبير.¹

ويلي ذلك واقع أن الإنسان، بوصفه فرداً، لم يعد يشعر بأنه مسحوق. وأن تأكيد النزعة الفردية حادث أساسي.

وأخيراً، بدأت السيطرة على الطبيعة تقنياً، بكل ما تتطوي هذه السيطرة عليه من إيجاب، ولكن أيضاً من سلب. وهذه السيطرة تتجلى في الواقع، وبالضرورة، في حبس المعرفة في حدود جانبها التصوري. إن المفهوم أداة مداولة الطبيعة والإنسان.

وإن الإنسان الواحد البعد الذي بدأ المذهب العقلي السقراطي برسم خطوطه الأولى يزداد تأكيداً في مغامرة عصر النهضة. وأن نقطة تطبيق هذا المذهب العقلي هي إرادة الربح والسيطرة التي تميز الرأسمالية الناشئة.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 32-34.

ومنذ ذلك الحين جاء بعد الدين الذي يبشر بالصبر، دين ضمني قوامه تحريض الرغبة تحريضاً دائماً.

ونحن نعيش في هذا الربع الأخير من القرن العشرين أزمة عميقة في الثقافة الغربية، وفي النمو (فاوستي) الذي توحى به. وهذا النموذج (فاوستي) قد ولد مما يسمى عصر النهضة الغربية التي لم تكن ظاهرة ثقافية وحسب، بل أيضاً مولد الرأسمالية والاستعمار المواكبين.

الرأسمالية، أي المجتمع الذي خلق الإنسان الغربي ذا البعد الواحد: ذاك الذي ينتظر من نمو العلوم والتقنيات نمواً لا نهائياً أن يروي غلة إرادته في السيطرة والربح.

والاستعمار، أي المجتمع الغربي الذي يزعم أنه يتخذ هذا الإنسان التقني مقياس الأشياء كلها، ومركز المبادأة التاريخية الوحيد، ومبدع القيمة الوحيد، ومن ثم، من ينكر أو يهدم جميع الثقافات اللاغربية، وكل الطرائق الأخرى التي تتناول بالفكر وبالحياة علاقة الإنسان بالطبيعة وبالبشر وبالإلهي.

إن (فاوست) هو الرمز المأساوي لثقافتنا الغربية.

ومنذ أواخر القرن السادس عشر، حدد كريستوفر مالرو) في التاريخ المفجع للدكتور فاوست شعار الحضارة الجديدة.

بدماعك القوي، يا (فاوست)، صير الها .. سيد العناصر كافة، وربها.

وهذا الشعار قد سبق بنصف قرن وعد (ديكارت) بعلم يجعلنا سادة الطبيعة ومالكيها».

لقد اتبعت حضارتنا الغربية في نموها من القرن السادس عشر حتى نهاية القرن العشرين توجيه موضوعات ثلاث.¹

1 - موضوعة رجحان الفعل والعمل باعتبار ذلك قيمة أساسية، يقول (فاوست) (غوته): «إنما يبدي الإنسان عظمتة كلها حين يعمل عملاً دائماً موصولاً». ولقد كانت الثورات البرجوازية (فاوستية) ثورة (كرومويل)، ثورة (الاستغلال)

الأمريكية، ثورة (روبسيير). وأقرّ المتزمتون مثل (اليعاقبة) ديانة العمل، وولدت الماركسية في هذه الرقعة الغربية، وكتب (ماركس) منذ رسالته لنيل درجة الدكتوراه: «إن (بروموثة)» يشغل في التقويم الفلسفي المنزل الأولى بين القديسين والشهداء». وعنده أن صورة (بروموثة)، وصورة (فاوست) تغطي إحداها الأخرى: ويقول (و. لينخت): «إن (فاوست) هو الأثر الشعاري الذي كان (ماركس) يفضلها».

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 34، 35.

ويدين¹ (ماركس) للفلسفة الألمانية المدرسية فلسفة (فيخته) و(هيجل)، بهذا الرجحان في تقديم الفعل بوصفه خلق الإنسان خلقاً موصولاً، وهو يستخلص قيمة العمل الأولي وتصور المجتمع على اعتباره تنظيمياً للعمل من الاقتصاد السياسي الإنكليزي لدى (آدم سميث) و(ريكاردو) اللذين لم يريا في الإنسان إلا الإنسان العامل والمستهلك. وهو يمتح من سان سيمون رسول المجتمع الاقتصادي رؤية (فاوستية) عن الاشتراكية. وعلى هذا فإن تمجيد العمل تمجيداً وحيد الجانب هو إذن بآن واحد تقليد برجوازي وتصور اشتراكي. وقد كان من النادر، حتى هذا الربع الأخير من القرن العشرين، حتى سنة 1968، إعادة النظر في الموضوعة القائلة بأن الإنسان لا يحقق ذاته تحقيقاً تاماً إلا بالفعل وبالعامل. ومنذ سنة 1968، بوجه خاص، بدأ تمجيد قيم العيد وقيم الرقص باعتباره رمزاً لفعل الحياة، أي للازدهار بحركات لم تبق مجرد حركات نفعية أو مراسمية، حركات العمل أو حركات المجاملة الحركات التي تفرضها علينا من خارج الآلة أو المواضع الاجتماعية، بل تلك التي تفصح عن عفويتنا العميقة، وهي حركات الشعر والابداع الحر، أو كما كان (نيتشه) يقول: «حركات ديونيزوس» بأكثر منها حركات (ابولون)».

2 - أما الموضوعة الثانية فإنها موضوعة رجحان جانب العقل. ومن الجائز أن نصيغها على النحو الآتي: إن العقل قادر على حل جميع المشكلات ولا توجد مشكلات حقيقية إلا تلك التي يستطيع العلم أن يحلها. وهذه هي السمة المميزة للمذهب العقلي الكبير، مذهب (سبينوزا) أو (هجل)، وهو يرى أن العقل يحل مشكلة الغايات - أو المذهب العقلي الصغير - مذهب وضعية (أوغست كونت) الذي يرى أن العقل يحل مشكلة الوسائل، وأن كل مشكلة أخرى هي مشكلة لاهوتية أو ميتافيزيائية، وإذن مشكلة زائفة وهذه الوضعية قد أنجبت المذهبية العلمية والتكنوقراطية. وكلتاها تؤلف ديانة وسائل ديانة حقيقية إن العلمية والتكنوقراطية تطرحان دوماً سؤال: كيف؟ ولا تطرحان البتة سؤال: لماذا؟

وفي مثل هذا التصور الوحيد البعد ينحل الفكر إلى الذكاء وحده. ولا يجد فيه الحب، ولا الإيمان، ولا الشعر بحالاً. بل نحن ننسى أن الجنون هو الملح الذي يحمي العقل من الفساد. ولذا هنا أيضاً، ثار طلابنا سنة 1968 وهم يرفعون شعار: «لنكن عقلاء، ولنطلب المحال».

3 - والموضوعة الثالثة في حضارتنا (الفاوستية) هي موضوعة ما اسمية بالرجوع إلى عبارة (هيجل)، موضوعة رجحان «اللانهائي السيء» أعني اللانهائي الكمي وحسب. وباسم هذه الموضوعة أمكننا الاعتقاد بإمكان لانهائي في النمو، وأن نعرف النمو باعتباره نمواً كمياً صرفاً في الإنتاج وفي الاستهلاك.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 35، 36.

وباسم هذه الموضوعة تعمل مجتمعاتنا كما لو أن كل ما هو ممكن تقنياً أمر مرغوب فيه، وضروري، سواء أكان ذلك في صنع أسلحة نووية أكثر قوة باطراد، أم صنع سيارات أو طائرات أكثر سرعة باطراد، حتى ولو لم يستهدف الذهاب بها إلى أي مكان، أم إطالة الحياة ذاتها أكبر قدر يستطيع حتى ولو كانت حياة نباتية خالصة تجعل المحتضر موضوع عرض علاجي مسرحي وضحيته.¹

وباسم هذه الموضوعة تعمل مجتمعاتنا المسماة «متطورة» تتبع المبدأ الذي كان فيما سلف مبدأ المغالطين: خلق حاجات ورغبات تتصف بأنها مصطنعة إلى أبعد مدى، ومؤذية أعظم الإيذاء، من أجل اللجوء من ثم إلى إنتاج وسائل إروائها. وفي مثل هذا المجتمع الذي لم يكن سكونياً، بل حركياً، وحيث تتغلب الحركة على الانتظام سيولد مفهوم «التنمية». والتنمية في دلالتها الأولى، في بادئ ذي بدء، في مستوى الفرد، ازدهار جميع إمكاناته الخاصة: إمكانات جسدية في نمو جسمه وقوته ومرونته؛ إمكانات فكرية في الابداع والنقد والإسهام في الابتكارات الإنسانية وفي الآراء الانتقادية لدى سائر البشر، سواء منهم السابقون أو الحاضرون إسهام مبدع وانتقادي هو قوام الثقافة؛ إمكانات روحية في العلاقات الأخوية وفي علاقات الحب مع الآخرين، وفي الإسهام الجمعي يشارك فيه كل امرئ مسؤول في مشاريع مشتركة، وإمكانات بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها، وإسهام موصول للإنسان في هذا العمل المبدع الأولي الدائب الذي به يتكشف حضور الإلهي في الإنسان.

إن تحقيق هذه التنمية، تنمية الأفراد، يشترط في المجتمع الشامل الأوفر بنيات ومؤسسات تتيح في كل مرحلة ازدهاراً أقصى في هذه تو مكانات: إنتاج، وتوزيع، خيرات مباشرة (غذاء، سكن، لباس، إلخ). على ألا يكون ذلك عائقاً في وجه الحياة الأولية، وأن يؤلف قاعدة سليمة لنماء سائر أبعاد الحياة الثقافية والروحية؛ علاقات اجتماعية تتيح إسهام كل امرئ إسهاماً أعظماً في إنضاج، وفي تحقيق، مشروعات مشتركة، ومن ثم تتصف بأنها لا تخلق البتة ضروباً من التمييز العميق ولا من المجابهات المرسفة في العنف على نحو أن يجد الأضعفون فيها أنفسهم مسحوقين أو مشوهين؛ وبكلمة واحدة خلق مجتمع يكفل لكل امرئ الحرية والمسؤولية ووسائل نموه الشخصي باتساق مع نمو الآخرين جميعاً. وما سبق ليس سوى طائفة من الإيحاءات التي يمكن اعتبارها معايير التنمية. وهذه المعايير تجعلنا نرى أن ليس بثابت أن تبدو مثل هذه الجماعة القبلية من الهنود في أمريكا أو في أفريقيا وهي تعيش في الغابات أو في السهوب أو تبدو

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 37، 38.

مثل هذه القرية في (بالي) أو مثل هذه الطائفة الصينية أقل «نمواً» وتطوراً من المجتمعات التي تقرر الرق والمجتمعات الإقطاعية والرأسمالية التي تميز (الغرب).

ولكن ما تدعوه مجتمعاتنا الغربية الحالية نمواً أو تطوراً إنما يعرف بمعايير أضيق، وهي معايير وحيدة الجانب معايير اقتصادية الازدياد الكمي في الإنتاج وفي الاستهلاك دون الرجوع إلى مشروع إنساني أو إلى صفة الحياة. ونحن إنما نقارن اليوم، ونصنف تسلسل المجتمعات والشعوب بحسب هذه المعايير التي تعتمد «النواتج القومي الخام».

وهذا التعريف للنمو يستند إلى موضوعة ترى أن الازدياد الاقتصادي هو المعيار الوحيد لتقدير جميع أشكال الحياة الاجتماعية، وأن هذا الازدياد لا يعرف إلا تعريفاً كمياً، بصرف النظر عن أية غائية إنسانية، وبالنسبة للتقني وحده، ولو كان نجوعاً مدمراً، وبالتنظيم الاجتماعي ولو النجب الاضطهاد والانحلال.¹ زيادة الربح أم تنمية الإنسان؟ لا بد من الاختيار. إن الأقطار المسماة «متطورة» تعارض اليوم الأقطار المسماة «متخلفة» والتي يطلقون عليها رياء اسم «البلدان النامية» في حين أننا كلنا نعلم أن الهوة بين هاتين الفئتين لا تكف على العكس، عن الاتساع.

ينتج عن ذلك أن ليس من الممكن إقامة حوار حقيقي بين الحضارات من شأنه أن يتيح إخصاباً متبادلاً بين الثقافات إذا لم نبدأ بتحليل الآليات التاريخية التي منعت، أو زيفت هذا الحوار إلى اليوم، وأفقرت معايير المقارنة، ولا سيما شروط عدم التوازن الاقتصادي المطرد بين (الغرب) وبين (العالم الثالث).

ومن اليسير البرهان على النظرية الآتية: إن «النمو» و«التخلف» يرتبطان برباط جدلي، وإن علاقتهما المتبادلة هي علاقة شرط وإنجاب وبعبارة مشخصة على نحو أعظم، إن شرط نمو الغرب إنما كان بالضرورة ولید نهب ثروات القارات الثلاث ونقلها إلى أوروبا وإلى أمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن (الغرب) هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً. إن التخلف هو التعبير الدال على علاقة استغلال بلد ببلد آخر. وبعبارة ثانية، إن النمو والتخلف عنصران منظومة واحدة، هي المنظومة الرأسمالية. وإن تراكم الرأسمال الأولي، ثم الإنتاج الموسع الذي يسمى الآن زيادة قد تطورا خلال مراحل عدة: إبادة هنود أميركة بدءاً من القرن السادس عشر، نخاسة العبيد السود التي أصبحت ضرورية لاستغلال المعادن وأراضي أمريكا التي قل سكانها بنتيجة تلك الإبادة الجماعية، ثم، بدءاً من الثورة الاقتصادية التي جعلها التكديس أمراً ممكناً لم يعد الاسترقاق يسمح بالإفادة من التقنيات الجديدة، وأن إلغاء الرق، وبدء الحركة الاستعمارية بالمعنى الصحيح، أي

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 38، 39.

السيطرة السياسية والعسكرية على أفريقية وعلى القسم الأكبر من آسية لتأمين الاستثمارات ذات الربح الأعظم في الصناعة وفي التجارة، وذلك بفرض السعر الأدنى على اليد العاملة والأسعار الأعلى للمنتجات المستوردة فرضاً بالقوة.

وأخيراً، ظهر استغلال العالم الثالث على نحو جديد بنشأة، وتوسع الشركات المتعددة الجنسيات لم تبق علاقات الاستغلال ثنائية الجانب بين البلد المستعمر ومستعمرته. إن الشركات المتعددة الجنسيات، وهي غريبة عن حدود الدول سواء في (الغرب) أو في سائر أنحاء العالم، تنظم نهب العالم الثالث، لا على السلم القومي كما كان الأمر، بل على السلم العالمي، سواء بالإستناد إلى قوة عظمى (مثلاً الولايات المتحدة) من أجل توجيه اقتصادها وسياساتها واستخدام جهازها العسكري (كما جرى في غواتيمالا أو في فيتنام) تارة أو باستخدام مؤسسات دولية في سنة 1976، وهي تنهض بداخلها بدور حاسم تارة أخرى.¹ ونحن سندرس تباعاً هذه المراحل. وليس ضرورياً أن تسهب كثيراً في الكلام على المرحلة الأولى، مرحلة إبادة الهنود إبادة جماعية²

فمن العسير الارتياح في بدايتها وذلك ليس نتيجة تفوق ثقافي أو إنساني (في «التنمية» بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة)، بل لأن مولد المجتمع الجشع في (الغرب)، وهو يستند إلى أساس الربح والسيطرة، قد أتاح الإفادة، على سلم لم يسبق له مثيل في الماضي، من الاختراعات التي أخذتها (أوروبا) من ناحية ثانية عن الصينيين وعن العرب بحرية تفيد من أجهزة دفة السفينة ومن البوصلة، وهي تيسر إمكان الملاحة البحرية إلى مسافات طويلة، وكذلك استخدام البارود والأسلحة النارية بوجه خاص.

وقد نجم عن انتقال أوروبا من الإقطاع إلى الرأسمالية، وعن أن هذه المنظومة الاقتصادية والاجتماعية الجديدة قد جعلت أوروبا تمضي في درب توسع دائم، نجم حافز البحث عن قوانين الطبيعة للسيطرة التقنية عليها واستغلالها استغلالاً اقتصادياً، وصنع أدوات العمل وتنظيمه. وعلى هذا فإن التفوق الأوروبي لا يرجع إلى تفوق ثقافي، بل إلى النفع الذي محتته أوروبا من قطاعين البحرية، والأسلحة. ففي عصر الحرب بالقتال الجسدي المباشر كانت دروع (بنين) البرونزية أجمل، ولكنها أقل نجوعاً من مدافع (البرتغاليين) البرونزية؟

وعندئذ بدأ قنص ثروات العالم العظيم.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 40، 41.

² Albert Julian, Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique, Paris, Fayard, 1972, P25.

في أفريقية الشمالية أولاً. فمنذ سنة 1415 استولى (البرتغاليون) على (سبتة) (مقابل جبل طارق) وبدأوا بالتغلغل إلى (المغرب). وفي النصف الثاني من القرن الخامس عشر سيطروا على شواطئ (المغرب) الأطلسية. وتجاوزوا سنة 1495 رأس الرجاء الصالح. وكان جوهر ما في الأمر طلب الاستيلاء على الذهب والعاج من أفريقية الغربية، ثم على القطن من الهند.

ثم إن أسباب تخلف أفريقية، مثلاً، لا ترجع إلى داخل المجتمعات الأفريقية، بل هي وليدة علاقة الاستغلال الخارجي.

وإذا أردنا إيضاح ذلك حسن بنا أن نبين أولاً حالة أفريقية في مستهل القرن الخامس عشر قبل الغزو الأوروبي.

فمن الناحية الاجتماعية بوجه عام، كان ثمة، بالرغم من بعض الفوارق المحلية، مجتمع اجتماعي من النمط القبلي: وكان العمل يجري داخل الأسرة الموسعة (على خلاف النظام الإقطاعي حيث كان القن يقدم عمله للسيد الذي يملك الأرض وعلى خلاف النظام الرأسمالي حيث يشتري العمل بالمال).¹

وقد كانت الزراعة موضوع النشاط الأساسي، بتقنية معقدة سلفاً: زراعة المصاطب، تنويع الزراعات، سماد نباتي، ري بفيض خاضع للمراقبة، تناوب المزروعات، إلخ.

إن زراعة الحبوب، واستخدام الأدوات الحديدية، والفخار، كل ذلك يرجع إلى القرون الأولى للميلاد. وقد كان الفارق الرئيسي عن أوروبة الإقطاعية، ثم عن أوروبة الرأسمالية، إنما يمثل أكثر ما يمثل في أنه فارق سلم ومقياس: لقد كان الاقتصاد اقتصاد غداء، لأنه لم يكن ثمة سيد إقطاعي، ولا مالك رأسمالي، ولا رب عمل يوجب مشروعه الاستغلالي تجمع العمال، وتكثيف العمل. (وقد استمر هذا الاقتصاد حتى الاحتلال الاستعماري، كما سنذكر فيما بعد، واقتضى وحدة الزراعات بحسب مصلحته وحدها، ولذا نجمت عنه مجاعات كبرى في أفريقية أو في الأمازون أو في الهند).

بيد أن من الواجب ألا نبخس الإنتاج غير الزراعي الإنتاج الحرفي، حقه: فقد كان الأوروبيون، عبر أفريقية الشمالية، يقدرون خير تقدير صناعة الجلود المغربية يدبغها ويزينها الـ (هوسا) والـ (ماندينكيون) في شمال (نيجيريا)، وعندما وصل البرتغاليون إلى مملكة الكونغو القديمة جلبوا منها أقمشة مصنوعة من ألياف النخيل المرفهة بما يضاهي أجمل المنسوجات الأوروبية؛ وكانت قطنيات (غينية) أمتن من قطنيات

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 40، 41.

(مانشستر)؛ وكان نحاس (كاتكا) و(زامبيا)، وحديد (سيراليون) أفضل نوعاً مما صار يستورد عنوة فيما بعد.

وبوجه عام، لم يكن الفارق الأساسي فارق جودة المنتجات بل فارق مقدارها: إن تقسيم العمل في المشاغل - مشاغل الغزل والنسيج، والتطريز، إلخ- كان يتيح إنتاجاً بكميات أعظم جداً من إنتاج الصناعة اليدوية الأفريقية.

وعلى الصعيد السياسي، لم تكن يوجد قبل دخول الأوروبيين سوى عدد قليل من الدول الكبرى لأن تشكيل الدول الكبرى يفترض ترسباً اجتماعياً وإنشطاراً طبقياً يتضمن سيطرة. وهذا الترسب الذي يقود إلى تشكل الدولة كان يستند في أفريقية، أكثر ما يستند إلى تعارض الرعاة والزراع: ففي أفريقية الغربية كان الزراع بوجه عام، وهم (الماندينكيون) و(الهوسا)، يسيطرون على الرعاة (فولاني) حتى القرن التاسع عشر. وكان الأمر على العكس في أفريقية الشرقية.

وقد تشكلت الإمبراطوريات الكبرى عندما زال المجتمع الجماعي، وعلى هذا النحو ظهرت الدول التجارية (حتى ولو كانت فاعليتها الأساسية زراعية: دولة (غانة) التي ترجع إلى القرن الخامس الميلادي والتي بلغت أوجها بين القرنين الرابع والتاسع، ودولة (مالي) - بين القرنين 13-14، ودولة (سونغاي) في القرنين الخامس عشر والسادس عشر). وقد نتج عن السمقايضة بدء الاقتصاد النقدي الذي كانت وسائل المبادلة فيه هي الملح والأقمشة والحديد، وكانت في مجال المنتجات الثمينة النحاس والذهب).¹ وأما تجارة المسافات البعيدة فقد أدت إلى تقوية سلطة الدولة وإلى اتساع المدن الكبرى (قالاطا) (تومبكتو)، (كاو)، (جن).

وعندما بعث (سسيل رودس) تجارة لنهب (زمبابوي) (التي ستسمى زمبيزي)، أعجب هؤلاء الرجال بأطال ثقافة زمبابوي). ومن الجدير بالملاحظة أن جميع مناجم النحاس والذهب كانت موضع استثمار في القرن الخامس عشر قبل وصول الأوروبيين الذين عمدوا هنا أيضاً إلى تغيير سلم هذا الإنتاج. سمة مميزة: لم يكن الرق البتة طرازاً من طراز الإنتاج قبل وصول الأوروبيين إلى أفريقية. وغاية ما في الأمر أن الأسرى كانوا يستخدمون في بعض الأحيان بوصفهم رقيقاً في المنازل عندما النحل المجتمع الجماعي.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 43، 44.

وبقول وجيز، لم يكن ثمة قبل الالتقاء بأوروبة إلا فارق طفيف، في مستوى الثقافة، وكان الفارق الأساسي نتيجة تفجير الرأسمالية الإنتاج تفجيراً كمياً.

وأن أول انفصام كبير قد حدث بعد إبادة هنود أمريكا. وقد شرع غزاة كبار طغاة بهدم حضارات عظيمة عريقة وذبح الشعوب كما فعل (هرمان كورتز) بـ (الأزتك) في المكسيك، وبدرو دي أرفيدو (بال مايا)، و(بيزار) في (الآند). وعندما تشتت شمل الهنود بنتيجة الأمراض الأوروبية التي لم تكن معروفة في الأمريكتين، مثل الجدري أو الزهري وقد أبيد السكان المحليون الهنود إبادة تامة في جزر مثل كوبا، وعندما وعى الفاتحون الإمكانات الهائلة في القارة الأميركية من الذهب والفضة والمنتجات الاستوائية وجدوا أنفسهم عاجزين عن استغلالها، لا سيما وأن الهنود كانوا يعيشون قبلئذ من الصيد ولا يستطيعون التكيف مع العمل في المناجم وفي المزارع. وكانت أوروبة في ذلك الحين فقيرة جداً في السكان، فلا تستطيع أن تقدم اليد العاملة الضرورية.

وعندما أصبحت الرأسمالية الأوروبية مركز منظومة عالمية أعادت الرق إلى الوجود، وأرجعت نخاسة السود ونقلهم إلى أمريكا. وعندما استولى الهولنديون سنة 1634 على برنامبوك في البرازيل أفهم مدير شركة الهند الغربية عملاءه في (ساحل الذهب) أن عليهم أن يزيدوا من إرسالهم العبيد من (فولطا) (ومنننذ عرف ذلك القطر بأنه «ساحل العبيد») ولم يكن ذلك ليكفي، فعمدوا إلى جلب العبيد من (موزامبيق) بالالتفاف حول (الرأس). وعندما بدأت الزراعة الواسعة لقصب السكر في الهند الغربية) وجب على (غامبيا) تقديم عدد أكبر من العبيد.¹

إن مختزل اقتصاد النخاسة هو ما يلي: تغادر سفينة (أنفوس) أو (ليفربول) أو (بورديو). وهي موانئ البلاد الاستعمارية الكبرى. وهي مشحونة بالدمى واللعب. ثم تصل إلى أحد الموانئ الأفريقية. ومثلاً في جزيرة (كوره). وعندئذ تقايض سلعها التافهة بالعبيد وتقل راجعة بحمولتها الجديدة حتى ترسي في (الانتيل) أو في (أميركة الشمالية). وهناك يباع العبيد لقاء السكر والقطن أو التوابل، وتعود السفن أخيراً إلى الغرب). وقد اتضح أن مثل هذه «الرحلة» البحرية التي أجيد تنظيمها هي رائحة!

وقد أبان كارل ماركس في فصل عنوانه «التكدس الأولي لرأس المال» مدى إفادة «ازدهار» الرأسمالية الأوروبية من سلب وذبح واستعباد هنود أمريكا والأفريقيين. قال: «إن اكتشاف الذهب والفضة في أميركة

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 44، 45.

وخطف السكان الأصليين واسترقاقهم ودفنهم في العمل بالمناجم وتحويل أفريقية إلى مستودع تجاري لمطاردة (الجلود السود)، كل ذلك يحدد الفجر الدامي لعهد الإنتاج الرأسمالي».

ومن ناحية أخرى فطن الاقتصاديون «المدرسيون» في القرن التاسع عشر أنفسهم لتشابك علاقات اقتصادهم الوطني بسائر الاقتصاد العالمي داخل منظومة واحدة. وقد كتب أحد الناطقين بلسان الرأسمالية الإنكليزية، ومن أكثرهم وضوحاً في التفكير، وهو (جون ستورت مل): «إن التجارة مع الهند الغربية لا تكاد تعتبر تجارة خارجية، بل هي أشبه بالحري بتجارة بين المدينة والريف».

والحق أن ذهب أفريقية وأميركة قد لعب دوراً حاسماً في اتساع اقتصاد السوق. ومن الأمور ذات الدلالة أن نجد (انكلتره) في عهد (شارل الثاني) تطلق على العملة الذهبية التي صكبتها سنة 1663 اسم (غينة) وهو اسم الشاطيء الذي استخرج منه الذهب.

ولكن التجارة الأساسية مع أفريقية ظلت تجارة العبيد طوال ثلاثة قرون. ونجم عن طلب أوروبا العبيد بوصفهم يدا عاملة في مناجمها ومزارعها ارتكاس متسلسل قامت حرب مستمرة بين الجماعات الأفريقية للاستيلاء على الأسرى من أجل بيعهم على الشاطيء إلى الأوروبيين.

وعلى هذا النحو لم تكن القوى الحية تنتزع من أفريقية وحسب، بل إن الاقتصاد الأفريقي نفسه أصيب بالتقهقر مباشرة من جراء نزع اليد العاملة المذكور، ولكن أيضاً بصورة غير مباشرة لأن اصطيد الأسرى كان يحول الناس عن العمل في الزراعة والصناعة إلى ميدان الحرب والتدمير. وقد كانت الغارات أو اختطاف البشر، وهم البضاعة الوحيدة التي يقبلها (البيض)، أربح من النضال في سبيل السيطرة على الطبيعة أو العمل في الأرض أو المناجم. وقد أدى هذا الانحطاط الذي أصاب الأشكال الأخرى للفاعلية، ومثلاً في (داهومي) التي كانت تصدر محاصيل غذائية في القرن السادس عشر إلى المنطقة المسماة (توغو) اليوم، أدى إلى حدوث مجاعات في القرن التاسع عشر.¹

يقال في بعض الأحيان أن النخاسة «اقتصرت» (!) على تهجير بضعة ملايين من الناس إلى أميركة. وهذا يعني نسيان أن كل أسير كان يقابله بوجه عام عشرة أموات. فإذا قدرنا عدد العبيد المهجرين بعشرة ملايين - وهذا العدد حد أدنى. فذاك يعني إفناء مائة مليون من البشر. وأن العالم لم يعرف البتة مثل هذه الإبادة الجماعية. بل إننا لا نستطيع أن نقارنها بالمذابح التي أتاحت لـ (جنكيز خان) بناء أهرام

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 46، 47.

من بضعة آلاف من الجماجم البشرية. أن عمله عمل صانع يدوي إذا قسناه بالجريمة التاريخية العظمى التي اقترفها (الغرب).

إن اللوحة الرهيبة التي رسمها الرسام الإنكليزي العظيم (تورنر) وعنوانها «النخاسون» تظهر عبيداً يلقي بهم من فوق ظهر سفينة إلى البحر - ولا ريب بسبب وباء انتشر في المركب - وثمة أسماك القرش تتأهب لالتهامهم. إنها وسام ندالة (الغرب) الرأسالي!

وعندما تتكلم على تخلف أفريقية يجب أن نتخيل في فرنسة، التي عرفت خلال عامين من التهجير لخدمة العمل الإجباري في المانية مال الاقتصاد الفرنسي لو أن الثقافة الفرنسية، والشعب الفرنسي، قد أصيبا خلال ثلاثة قرون، بانتزاع ملايين من أفراد هذا الشعب، ومن أنضروهم عوداً وأشدّهم قوة وبتقييدهم بالأغلال وبتهجيرهم إلى عالم آخر.

إنني أذكر كيف شعرت فجأة بعار الإنسان الأبيض وكأنه حمل ثقل مذل على كتفي، عندما زرت في جزيرة (كورة) بمقابل (دكار) الحجيرات التي كان الأسرى يكسسون فيها قبيل الإقلاع وما تزال آثار حلقات الدهان الأسود مرسومة على الجدار وهي تشير حتى الآن إلى المكان الذي كان النخاسون يحددونه لكل إنسان في ذاك الجحيم.

ترى هل كان من الممكن أن يتم لقاء آخر بين الحضارات؟ - نعم. وهذا ما تبرهن عليه مقاومة الأفريقيين لهذه التجارة باللحم الإنساني.

وبدأ من سنة (1630) ظهرت في (أنغولا) دولة (ماتامبا) لمقاومة البرتغاليين. ولكن الملكة (نزينغا) اضطرت بعد هزيمتها في سنة 1656 إلى استئناف تسليم العبيد¹.

لقد كانت سبيل المحتل الأوروبي واحدة في كل مكان: إنها سبيل «حرب الأفيون» حيث اتحد الفرنسيون والألمان والإنكليز ضد الصين ليفرضوا عليها تجارة المخدر.

وقد أعقبت ذلك حربان من سنة (1840) إلى (1844) اتاحنا للأوروبيين ألا يفرضوا على الصين (حرية) الأفيون وحسب، بل انفتاحها أمام التجارة الأوروبية كلها. وقد كانت جيوش الغزو المكلفة بفرض تجارة الأفيون تضم وحدات عسكرية أرسلها (بالمرستون) من انكلترة يدعمها قسم من الأسطول الأمريكي. وقد اهتملت فرنسة فرصة المعاهدات غير المتكافئة المفروضة على الصين بعد حرب الأفيون الأولى للإسهام

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 47، 48.

في تجزئة الصين واقتسام التركة بمعاهدة (قامبوا) سنة (1844). ثم وضعت يدها على مقاطعة صينية شبه جزيرة الهند الصينية وأدخلت إليها تجارتها ومبشرها وجنودها.¹

وقد منحت الإدارة الفرنسية نفسها حق احتكار صناعة الأفيون وتوزيعه. وإليك مثلاً البلاغ رقم 875 (سي. آي. اي.) الصادر في 22 تموز / يوليو 1942 عن المقيم السامي في (تونكين) إلى المقيمين في المقاطعات المنتجة للأفيون:

«يمكن تلخيص دوركم على النحو الآتي: تشجيع الزراعة، مراقبة المزروعات ومعرفة دقيقة قدر المستطاع للمساحات المزروعة، القضاء على التجارة السرية».

وقد نهض المستعمرون الفرنسيون بهذا «العمل التمديني» بنجوع متميز تدل عليه الأرقام التالية، وقد كان استعمال الأفيون نادراً تقريباً في الهند الصينية قبل الغزو.

ولم يتناول النسيان تجار الخمر الفرنسيين بل إن الإدارة الفرنسية فرضت استهلاك الكحول الإجباري في الثامن من أيلول / سبتمبر 1934 لزيادة الواردات:

«لقد قررت الإدارة أنه بدءاً من اليوم يجب على كل دائرة أن تستهلك سبعة لترات من الكحول في السنة. وكل قرية لا تشتري كمية الكحول التي تحددها الإدارة ستعتبر بمثابة من يمارس التهريب، وسيعاقب أعيانها. وسيكون عدد اللترات التي ينبغي توزيعها على كل قرية متناسباً مع عدد الدوائر بمعدل سبعة لترات لكل نسمة في الدائرة. ولا مندوحة من دفع كامل المبلغ المتوجب ثمناً لكمية الكحول المسلمة سواء أبيع كلها أم لا».

وقد أنيط التنفيذ بشركة خاصة شركة الهند الصينية للتقطير (وهي الشركة التي قدمت إلى اليابانيين كحول الاحتراق أثناء الاحتلال).

وفي سنة (1720) حاول (الباغا)، بقيادة (تومبا)، إقامة تحالف في (غينية) المقاومة تجارة العبيد وكذلك عارضت (داهومي) سنة (1720) النحاسين. وإذ ذاك حرمت من أية مستوردات أوروبية. ثم من سنة (1724) إلى سنة (1726) استولى (اكاجا ترودو) ملك (داهومي) على الحصون الأوروبية في الساحل، وحرر العبيد، وأحرق المعسكرات التي كانوا يسجون فيها. وعندما هزم سنة (1730) اضطر إلى الرضوخ، وأصبحت (داهومي) «أسبارطة السوداء» التي كان مصير محاربيها أسر إخوانهم وتسليمهم إلى النحاسين البيض.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 48-50.

جلي إذن بالرغم من ضروب تقريظ (الغرب) المنافق، أن مسؤولية الرق لا تقع على عاتق الأفريقيين. أولاً، لأن الرق لم يكن البتة طراز إنتاج في أفريقية قبل وصول الأوروبيين. وثانياً لأن مؤسسة تجارة العبيد اصطدمت مقاومة الأفريقيين. وأخيراً لأن طلب اليد العاملة الخاضعة للأوروبيين لم يحدث هذه التجارة بعد إبادة هنود أميركة إبادة جماعية وحسب، بل عمل على توسيعها وتنشيطها.¹

لقد كان من الممكن حدوث لقاء آخر بين أفريقية والغرب على نحو يتمناه الأفريقيون. من ذلك مثلاً أن إمبراطور الحبشة (لبنادنكل) تمنى سنة (1520) إدخال تقنيات أوروبية إلى بلاده. وقد كتب الإمبراطور من أجل ذلك، إلى البابا (ليون العاشر)، وإلى ملوك البرتغال (عمانوئيل الأول)، و(جان الثالث). وفي القرن الثامن عشر أراد ملك (داهومي) (اكاجا ترودو) القضاء على تجارة العبيد واقترح اللجوء إلى التعاون التقني من الأخصائيين الأوروبيين، وأرسل إلى (لندن) سفارة في طلب ذلك. ورغب (ادبو وار) ملك (الأشانتي) (1720-1756) إلى الأوروبيين إقامة معامل تقطير في بلاد (أشانتي). وفي مستهل القرن التاسع عشر رجا كذلك ملك (كالابار) (في شرق نيجيريا) الإنكليز في بناء مصفاة للسكر. ولقى هؤلاء جميعاً رفضاً واحداً: لقد كان (الغرب) يحتاج إلى الحيلولة دون نمو أفريقية الاقتصادية لكي لا تنافس الرأسمالية الناشئة، ولكي تبقى أسواقها مفتوحة أمام البضائع الأوروبية.

إن الرأسمالية الأوروبية، وقد أصبحت مركز منظومة اقتصادية عالمية. هي التي أعادت الرق إلى الوجود، وفرضته خلال ثلاثة قرون من القرن السادس عشر حتى القرن التاسع عشر. وعلى هذا النحو ولدت الثروات العظمى للمشاريع الرأسمالية في الوحل وفي الدم.

وقد اتسعت موانئ البحر: (ليفربول)، (نانت)، (بورديو)، (اشبيلية) بفضل النخاسة. ويرجع ازدهار صناعة المنسوجات في (لانكشير) إلى اتساع (ليفربول) المختصة بتجارة العبيد.

وقد يكون من اليسير الإلماع إلى سلالة الأسر الرأسمالية الكبرى. فقد أسس (دافيد والكسندر بريكلز)، وهما تاجرا عبيد بما غنما من تجارتهم، (مصرف بريكلز الشهير سنة 1756). وكان مؤسسو شركة (لويدز)، وهي اليوم سيدة التأمين العالمي، من صغار أصحاب المقاهي في لندن عندما انصرفوا إلى تجارة العبيد وكان ذلك أول مصدر ثرائهم. وكان (جيمس واط) يعرب عن امتنانه الدائم للنحاسي الهند الغربية الذين مولوا أبحاثه حول الآلة البخارية، مثلما فعل (مالتوس) الذي أنفقت عليه (شركة الهند الغربية فتصور «نظريته عن السكان» وهي تسوع جرائم أسياده.

¹ لروحيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 50، 51.

وفي فرنسا أيضاً، يرث عدد من «الأسماء الكبيرة» اليوم في (بورديو) أو في (مرسيليا) نحاسي القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر وقد غدوا تجاراً أو ممولي السفن البحرية أو صناعيين في القرن العشرين. وفي القرن الثامن عشر كانت (شركة الهند الغربية) تمثل 20% من التجارة الخارجية الفرنسية. أما أسماء (موريل) و(بروم) و(مانويل إخوان وبوهان وتيسيه) و(دلماس) و(كلاستر) فإن لها رنيناً آخر في (السنغال) و(مالي) و(موريتانيا). وكذلك فإن للمؤسسات المرسيلية التي انتقلت هي أيضاً من نخاسة العبيد إلى «التجارة الاستعمارية نسباً دالاً، وحاضراً ماثلاً بعبثته، عندما دخلت غداة الحرب العالمية في الشركة الفرنسية الأفريقية الغربية ونالت أرباحاً تتراوح بين 90% سنوياً وذلك في سني الخصب وبين 25% في السنوات العجاف.

وتلكم هي شهادة الشرف في «تطور» الرأسمالية الكبرى، ولتذكر أخيراً أن «تطور» الولايات المتحدة في القرن التاسع عشر يرجع إلى التجارة الخارجية التي كانت تدور حول محور تجارة العبيد ففي سنة (1830) كان القطن الذي يزرعه العبيد يؤلف نصف صادرات الولايات المتحدة.

فكيف تتم منذئذ إلغاء الرق؟

إن الرق لم يُلغ لأسباب أخلاقية في الأزمنة الحديثة مثلما لم يلغ الرق القديم في المسيحية. ولم يمنع «المذهب الإنساني» ذو النزعة الإليلية في عصر النهضة استئناف الرق بوجه من الوجوه ونحن نرى الدستور الأميركي في سنة (1776) بمقدمته الشهيرة التي تنص على «أن الناس جميعاً خلقوا أحراراً» يتكيف بصورة مريحة جداً مع هذا الرق الذي كان مصدر الازدهار إلى ما يقرب من قرن آخر. وعندما أعلنت الثورة الفرنسية حقوق الإنسان والمواطن، وأكدت في مقدمة وثيقة هذا الإعلان على «أن الناس جميعاً يولدون أحراراً ومتساوون في الحقوق» احترست من تطبيق مبادئ «الحرية والمساواة والأخاء» على العبيد السود في (الانتيل).¹

لقد ألغي الرق لأسباب اقتصادية.

فقد كان الرق مصدر ربح في تحقيق التكسب الأول لرأس المال في مناجم.

الذهب أو الفضة أو في حقول زراعة القطن. وقد كان من الممكن عند الاقتضاء الاكتفاء بالقسر المباشر لتنفيذ الأعمال الأولية. وفي الولايات المتحدة كان العبيد يلحقون الضرر، فوق ذلك بالأدوات بل ينظمون عمليات التخريب أحياناً. وحينما ظهرت الثورة الصناعية في أوروبا تناقص الربح الحاصل عن

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 51، 52.

الرق شيئاً بعد شيء ونجم عن شروط العمل التقنية الجديدة ضرورة البحث عن حوافز أخرى غير الإكراه الجسدي، وذلك لربط العامل بخوف اقتصادي من فقدان خبزه وخبز أسرته. وأن حرب الانفصال في الولايات المتحدة سنة (1861) هي الحرب التي قاتل فيها (الشمال) الصناعي من أجل إرغام (الجنوب) الزراعي على إنهاء الرق وإقامة علاقات رأسمالية حقيقية تشمل البلد كله، حتى في الزراعة.

ومن الجدير بالملاحظة أن البلدان الأوروبية ألغت الرق بحسب ترتيب دخولها في نطاق الثورة الصناعية انكلترا أولاً، ثم فرنسا، عندما أخذ الربع الحاصل عن الرق بالتضائل شيئاً فشيئاً، ولم يعد قادراً على خدمة «النمو» الاقتصادي اللامن.

وعندئذ جرى الانتقال من نخاسة العبيد إلى الحركة الاستعمارية بالمعنى الصحيح. ولم تعد اليد العاملة الأفريقية موضع استغلال خارج أفريقية، بل داخلها. ولقد كان من الواجب على عامل في السمناجم النيجيرية في (انوكو) أن يشتغل ستة أيام ليكسب الأجر الذي كان عامل منجم في (إيكوسية) أو في (المانيا) يكسبه في ساعة واحدة، وكان سائق العربات الصغيرة في مناجم (روديسية) الشمالية يكسب ثلاثة جنيهات استرلينية في الشهر ويكسب العامل الأبيض الذي يقوم بالعمل ذاته ثلاثين جنيهاً.

وفي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر أصبح التفوق العسكري الأوروبي تفوقاً ساحقاً: صنع الرشيش (رشيش مكسيم سنة 1883) والأسلحة الأوتوماتية بوجه عام، والمدفعية الخفيفة، وقد أتاح ذلك الانتقال إلى مرحلة جديدة من استغلال أفريقيا، مرحلة الاستعمار بالمعنى الصحيح. وقد بدأ ذلك من (مؤتمر برلين) سنة (1885) حيث تقاسم النصور الاستعماريون الجشعون أفريقيا بحسب خطوط تخوم عمودية على قطعة الساحل التي يحتلها كل منهم آنئذ، ثم بدأ غزو الداخل لممارسة رقابة سياسية وعسكرية تتيح الاستغلال اللامحدود.

وكانت الذريعة السمعنة في كل مرحلة جديدة من الاحتلال الأوروبي هي... إنهاء الرق! وبما أن الرق أصبح عائقاً في وجه الأشكال الجديدة للنمو الرأسمالي فإن الأقطار الأوروبية صارت تعادي أيضاً المنظومة التي كان الرق يفيدتها في المرحلة السابقة.

ومن الطبيعي أن يولد المذهب العرقي من الحاجة إلى تبرير هذا المشروع: إن شعباً لا يمكن أن يضطهد شعباً آخر ويستغله إلا إذا اعتقد، أو حمل على الاعتقاد، بأنه خير منه. وقد تكشف الأمر حتى في أكثر بلدان أوروبة تخلفاً في القرن التاسع عشر، البرتغال عن أن له موهبة «تمدين» الأفريقيين».

وفي المرحلة الاستعمارية المرحلة التي يتطلب الاقتصاد الاستعماري فيها السيطرة السياسية، كان المختزل هو الآتي: يجهز جيشاً للغزو، ونوجهه إلى البلدان المشتهاة، وأحياناً نبحت عن ذريعة. ففي (تونكين) مثلاً كان اغتيال بضعة مبشرين ممن اغتصبوا الأرض كافياً لترطيب وجدان الغزاة.

الجيش الغازي يذهب للذود عن الديانة الغربية المسيحية، وتصبح الطريق ممهدة بعد مروره أمام التجار، وهنا أيضاً نجد المختزل بسيطاً جداً: المبشر أولاً، ثم الجندي، وأخيراً التاجر.¹

وهذا الشكل من الاستعمار يستند إلى اضطراب الرأسمالية الصناعية للتصرف بمواد أولية وباليد العاملة الرخيصة من جهة، وإلى التصرف من جهة أخرى بالأسواق من أجل بيع منتجات البلد الأم. وقد حدد النظرية التي تستند إليها هذه المنظومة كل من ستورت (مل) في (انكلترة) و(جول فري) في فرنسا.² ولعل خير ما تعرف به الاستعمار هو أن نرجع (بالإستناد إلى الجريدة الرسمية) إلى الخطاب الذي ألقاه (جول فري)، منظم غزو (تونكين) في المجلس النيابي بتاريخ 28 تموز/ يوليو 1885

«نعم إن لنا سياسة استعمارية، سياسة توسع استعماري تستند إلى منظومة (...) وهذه السياسة الاستعمارية ترتكز على قاعدة ثلاثية اقتصادية، وإنسانية، وسياسية».

البعد الاقتصادي: السوق ومركزيته في تحويل الإنسان إلى مستهلك

«إن الشكل الأول من أشكال الاستعمار هو الذي يقدم المأوى والعمل الزيادة السكان في البلدان المتخلفة أو لتلك البلدان التي تفيض بالسكان».

«ولكن ثمة شكلاً آخر للاستعمار، هو الذي يتكيف مع الشعوب التي تجد عندها إما زيادة في رؤوس الأموال أو زيادة في المنتجات».

وهذا هو الشكل الحديث.

إن المستعمرات تشكل بالنسبة إلى البلدان الغنية توظيف رساميل تعود بأعظم الأرباح. وقد أفرد (ستورت مل) الشهير فصلاً في كتابه لإيضاح هذه الحجة وخلصته: «إن الاستعمار بالنسبة للبلدان القديمة الغنية هو إحدى أفضل العمليات التجارية التي تستطيع ممارستها». «... وأنا أقول إن فرنسا التي غصت دائماً بالرساميل وصدرت إلى الخارج كميات كبيرة منها ذلك أننا نستطيع أن نحسب بأرقام المليارات الرساميل

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 53، 54.

² المصدر نفسه، ص 54، 55.

التي يصدرها هذا البلد العظيم، أقول إن فرنسا، وهي جد غنية، تفيد من النظر في هذا الجانب من المسألة الاستعمارية».

«ولكن ثمة، أيها السادة جانباً آخر أكثر أهمية من هذه المسألة، وهو يبدؤ إلى حد كبير ذاك الجانب الذي ألمعت إليه. إن المسألة الاستعمارية هي بالنسبة إلى البلدان التي وهبتها طبيعة صناعتها ذاتها المقدرة الفائقة على التصدير، المسألة هي مسألة الأسواق بالذات».

«وفي الأزمنة التي تمر بها جميع الصناعات الأوروبية قاطبة يكون تأسيس مستعمرة هو خلق سوق»

البعد الإنساني: الإنسانية الغربية وفجوة العدالة الأخلاقية

يسأل السيد (كميل بلتان): «ما هي هذه الحضارة التي تفرضها طلقات المدافع؟».

ويجب (جول فري): «إليك أيها السادة النظرية. إنني لا أتردد في القول إن المسألة ليست مسألة سياسية، ولا مسألة تاريخ، بل هي ميتافيزياء سياسية، أيها السادة، علينا أن نقول بصوت أعلى وبمزيد من الحق يجب أن نعلن بصراحة أن للشعوب العليا حقاً تجاه الشعوب الدنيا ... (اضطرابات في عدد من المقاعد في الطرف الأقصى من اليسار).

السيد (جول مين): «أتجرؤ على هذا القول في البلد الذي أعلن حقوق الإنسان!».

السيد دي كيوتيه: «هذا تبرير الرق ونخاسة الزواج».

(جول فري): «إذا كان السيد (مين) المحترم على حق، وإذا كانت وثيقة حقوق الإنسان قد كتبت

الزواج أفريقية الاستوائية، إذن بأي حق يمكنكم أن تفرضوا عليهم المبادلة والتجارة؟ إنهم لا ينادونكم».

البعد السياسي: الديمقراطية الخطابية وتبرير الهيمنة الأخلاقية

«أقول إن السياسة الفرنسية الاستعمارية، سياسة التوسع الاستعماري، تلك التي حملتها، في ظل الإمبراطورية، إلى (سايجون) و(كونشنشين) والتي مضت بنا إلى (تونس) وقادتنا إلى (مدغشقر) - أقول إن هذه السياسة التوسعية الاستعمارية قد استوحيحت من حقيقة ينبغي بالرغم من ذلك أن تلفت إليها أنظاركم لحظة واحدة، وهي أن بحرية مثل بحريتنا لا تستطيع أن تستغني فوق سطح البحار عن وجود ملاجيء متينة وعن توافر حماية ومراكز تموين».

«ولهذا كنا نحتاج إلى (تونس) ونحتاج إلى (سايجون) وإلى (كونشنشين)، ولذلك أيضاً تلزمنا

(مدغشقر) وتحدثنا في ديكو سواريز وإننا لن نغادرها إلى الأبد».

وأيضاً : إن الأمم في العصر الذي نحيا فيه ليست عظيمة إلا بالفاعلية التي تتميها، وهي ليست عظيمة بإشعاع مؤسساتها السلمي».

«... وعلى بلدنا أن يستعد لصنع ما تصنع سائر البلدان، وما دامت سياسة التوسع الاستعماري هي الحافز العام الذي يحفز في الوقت الحاضر جميع دول أوروبة، فينبغي أن يحظى لدينا مداه».¹

هذه هي نصوص بناء الإمبراطورية التي تتحلى بميزة أنها لم تلجأ إلى مزاعم حب البشرية في ادعاء الرسالة التمدينية والدينية أو الأخلاقية الخاصة (بالغرب)، وهي تكشف بوقاحة عن دوافع الاستعمار الحقيقية.²

والطرائق التي استخدمتها (انكلترة) في (الهند) دلالة مميزة. إنها لا تتردد في تدمير الصناعة اليدوية الهندية واقتصاد الغذاء كله، فالمهم وحده هو النتيجة الماثلة في جعل الهند تختص آنذاك بزراعة القطن الذي سيصنع بعد ذلك في (مانشستر) ويعاد تصديره بصفته منتجاً تاماً لبيع في الهند.

زراعة واحدة، وإنتاج واحد يمثلان الوجه الأساسي لهذا النمط من الاستعمار. ولا بد من توسيع زراعة القطن على حساب الزراعة التقليدية دون اكتراث بحاجات الشعب الأصلي. وقبل ذلك كان ثمة اقتصاد غذائي يتيح توازناً شبه صحيح في المنتجات التي يحتاج إليها السكان.

ونحن نرى في السنغال «ظاهرة من النوع ذاته. فعندما فرض كبار صانعي الزيت الفرنسيون (ولا سيما فريق زيوت «لوسبور») وحدة زراعة فستق العبيد (من 80 إلى 85% من إنتاج السنغال) فإن ذلك قد جرى على حساب الزراعات الغذائية. ونجم عن هذا التوجيه نتيجتان رهيبتان تجويع السكان وتسميم الأرض أي تشكل طبقة من الغضار الأحمر على سطحها يجعلها غير صالحة لأية زراعة.

وفي عهد (كريستين) ملكة البرتغال، كانت البرازيل مستودع الذهب والأحجار الكريمة. وقد أتيحت لي فرصة أن أرى في مقاطعة (مينا - جيري) مدخل (الدورادو) القديم، وهو يشبه الجحيم من جهة أولى توجد مقبرة، ومن الجهة الأخرى مأوى المسلولين.

وعندما نضب معين المنجم أصبح ريع الاستغلال متناقصاً باطراد. وعندئذ ظهر الإتجاه إلى تنمية زراعة قصب السكر في البرازيل. وعندما كف السكر عن أن يعود بأرباح كافية تقرر زرع البن. وعلى هذا

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 55، 56.

² المصدر نفسه، ص 57، 58.

النحو تمت تصفية الزراعات الغذائية ولم يكف القطر عن معرفة مجاعات مخيفة ما زال الشمال الشرقي يعانيها إلى اليوم.

وفي (الأمازون)، عندما كان المطاط لا يزال ذا ريع كبير جداً توسعوا في زراعة شجر المطاط ونجم عن اكتشاف المطاط الصناعي أن وقعت البلاد في حالة رهيبة من البؤس.

لقد كانت الجزائر قبل وصول الفرنسيين سنة (1830) بلداً يصدر القمح. وقد استطاعت جيوش الثورة والإمبراطورية أن تغتذي بالقمح الجزائري الذي أرسله (الداي). ومضى هذا الأخير في أريحية فروسية حتى إلى عدم المطالبة بدفع ثمن قمحه بعد سنة 1816. وعلى الرغم من ذلك، لم تمر بضعة أعوام حتى قرر أن يقابل إصرار فرنسة على الامتناع عن تسديد ديونها بطرد القنصل المناوى (دو قال) باعتبار ذلك تدبيراً ثأرياً. وقد حدث ذلك سنة (1830) وأصبح ذريعة لتدخل قوى الجيش الفرنسي.¹

وعندئذ فرضوا على بلد إسلامي تحريم ديانتهم الخمر وحدة زراعة الكرمة. وبذلك قضى على الاقتصاد الغذائي الذي كان سائداً من قبل. وأصبحت الجزائر تستورد القمح بعد أن كانت تصدره. وقد أحيطت بتبعيتها منذ ذلك الحين على الصعيد الاقتصادي بكفالة مزدوجة لتصدير خمرها وهي لا تدري ما تصنع به، ولاستيراد القمح الذي تحتاج إليه.

وعندما كانت بعض الصناعات تفقد بعض سرعتها في البلد المستعمر، كما كانت حالة الصناعات النسيجية، كان أصحابها ينقلونها جزئياً إلى المستعمرات. وهذا هو الجانب الثالث من جوانب الاستعمار. وعلى هذا المنوال نجدنا أمام تشوهات حقيقية تصيب الاقتصاد. ومن الطبيعي أن يؤكد المسؤولون أنهم إنما عملوا ما عملوا «إسهاماً في تنمية» هذا القطر أو ذاك. والواقع أن إقامة هذه المنشآت الصناعية قد أتاحت زيادة الصادرات من تلك الأقطار، وذلك إذا أخذنا بالإعتبار الأرقام المطلقة. بيد أن هذه الصناعات لم تكن إلا من شأن المستعمر وحده.

والحادث الجديد هو أن الإدارة الاستعمارية للدول أمست بسرعة أداة بين الشركات الخاصة تفيد منها في تحقيق الاستغلال الاقتصادي الأعظمي بفضل الشرطة والجيش والمحاكم والإدارة بجملتها. وهذا الجهاز القمعي كله ينهض بدور كلب حراسة الرأسمال.

وقد أفصح بناء الإمبراطورية عن ذلك بوضوح. فلنستمع إلى شهادة واحد من أشهرهم وهو المارشال (بوجو). فقد صرح في خطاب ألقاه في المجلس النيابي بتاريخ 24 كانون الثاني/يناير 1845 قائلاً:

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 58-59.

«أتعرفون لماذا ذهبنا حتى (بسكرة) و(ولد نايل) على مسافة 130 كلم من الشواطئ؟ لكي نشق لأنفسنا طرقاً تجارية إلى الداخل. وقد قمنا كما يقوم (الإنكليز) بحرب المصلحة وسرنا بيدنا سيف وبالأخرى متر. ومنذ هذه الفتوحات تم تقدم واسع في التجارة الجزائرية ... ولم أستطع أن أتابع مسيرة أقمشتنا، ولكنني لن أدهش إذا وجدت كثيراً منها قد وصل حتى إلى (تومبكتو). وهذه هي الأسباب التي من أجلها وسعنا، لا أقول احتلالنا، بل سلطاننا. وقد عينا رؤساء يقومون بأعمال شرطة الطرق الحماية تجارتنا، وبإمّرتنا، وبإدارتنا».

وكتب الجنرال (جيرار) وزير الحرب في كلامه على أهداف غزو الجزائر عسكرياً غداة إنزال الجيوش في سيدي فرج سنة (1830):

«إن هذا الغزو يستند إلى أهم الأوامر وأكثرها ارتباطاً بالأمن العام في فرنسا، بل وفي أوروبا: افتتاح سوق كبرى لتصريف السلع الفائضة عن شعبنا وبيع منتجات مصانعنا لقاء الحصول على منتجات أخرى غريبة عن أرضنا ومناخنا».¹

وثمة المارشال (ليوتي)، وهو أيضاً من بناء الإمبراطورية، وهو يعي كل الوعي هدف كل استعمار. وقد عرف على خير وجه معنى «الحماية» الفرنسية في (المغرب) في تقريره إلى الحكومة الفرنسية بتاريخ 16 حزيران/ يونيو 1915. قال:

«على الحماية الفرنسية أن تقدم للبلد الحد الأقصى من النمو الاقتصادي لكي تفسح المجال أمام أفضل نفع يعود على التجارة والصناعة، وذلك ما ينبغي أن يكون موضوع كل عمل استعماري». ويمضي في تحديد المعنى الدقيق للحروب الاستعمارية في خطابه أمام العصبة البحرية والاستعمارية في باريس بتاريخ 18 آذار / مارس 1921. قال:

«ينبغي ألا ننسى... أنه بسبب .. وجود سور حي يعرض صدور أصحابه كل يوم لمجابهة المنشقين بغية أن يتاح للتجارة والصناعة ولرجال الأعمال أن يستثمروا ذلك البلد، وأنه بفضل هذا الدم المراق يومياً يمكن كسب المال وتحقيق الأرباح وإنماء المجال الاقتصادي والصناعي في فرنسا»²

أما بصدد الوسائل فإن المارشال (يوجو) لم يكن أقل صراحة

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 59، 60.

² Lyautey, Hubert, Paroles d'action. Madagascar, Sud-Oranais, Oran, Maroc (1900-1926), Paris, Armand Colin, 1948, P50.

« يجب القيام بغارة كبرى في أفريقية شبيهة بما حققه الفرنج وما قام به الغوط » (خطاب في المجلس بتاريخ 14 أيار / مايو (1840)). وهو يشرح في الخطاب ذاته السبب بقوله:

« لا بد من مستعمرين لا بد من نطق ملكي يعدمهم بالأرض في أفضل الأوضاع، في تلمسان) و(مسكرة)».

وحيثما ستوجد مياه صالحة وأرض خصبة ينبغي أن نضع المستعمرين دون أن نبنائي بمن يملك تلك الأرض. وينبغي أن توزع ملكيتها التامة بينهم. وفوق ذلك، يكفل هم النطق الملكي الأسلحة والذخائر ليزودوا عن أنفسهم».

وقد سجلت النتائج في تقرير أعدته لجنة التقصي الحكومية سنة 1883:

«لقد استولينا على أملاك المؤسسات الدينية، وأقمنا حارساً قضائياً على أملاك طبقة من السكان هم الذين وعدنا باحترامهم... واستولينا على ملكيات خاصة دون تقديم أي تعويض، بل مضينا على العكس، حتى إلى إرغام السمالك بعد استملاك أملاكهم على دفع أجور هدم بيوتهم، بل وحتى المساجد»¹

«لقد دنسنا المعابد والأضرحة وحرمة المنازل والأمكنة المقدسة الإسلامية».

«ذبحنا أناساً يحملون تصاريح المرور وقتلنا لمجرد شبهة جماعات سكانية بأسرها وما لبثت أن اتضحت براءتها. وحكمنا على أناس اشتهروا بالقداسة في البلدان أناس أجلاء، وذلك لأنهم كانوا يتحلون بقدر من الشجاعة جعلهم عرضة غضبنا حين توسلوا للشفاعة عن مواطنيهم البائسين. وقد وجد أناس استساغوا إدانتهم، وآخرون متمدينون قاموا بإعدامهم.

لقد أتاح الاستعمار، على هذا النحو الاستيلاء على المناجم، وعلى الأراضي العربية .

وقد كتب الكولونيل الإنكليزي (كوركان) عندما أصبح مستعمراً في (كينيا) بكل وقاحة: « سرقنا أرضهم. وبقي أن نسرق أذرعتهم. وأن العمل الإجباري هو النتيجة اللازمة لاحتلالنا البلاد».

استعمل العمل الإجباري، بادئ ذي بدء في الأشغال العامة، أي في بنساء القصور للحكام، والسجون للأفريقيين والثكنات للجند، و«الفيالات» للموظفين.

ثم استعمل لتقديم بنية تحتية للمشاريع التعدينية أو الزراعية أو التجارية الموجودة في بلد المستعمرين على نحو أن تزيد من ريع الاستثمارات الخاصة: طرق، سكك حديد موانئ، كل ذلك كان يشاد لمصلحة استغلال البلد المستعمر حصراً. وهناك مثل أصبح شهيراً في كتاب اندره جيد سنة 1927 وعنوانه: « رحلة

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 60-67.

إلى الكونغو» ألا وهو مثل بنساء السكة الحديد بين (برازافيل) و(البوانت السوداء) (1920 - 1933). وقد احتاجت المائة والأربعون كيلو مترا الأولى إلى سبعة عشر ألف جثة. وفي كل سنة، خلال إثنيتي عشرة سنة، كان ما يزيد على عشرة آلاف «ساكن أصلي» يساقون إلى مكان التمديد، وكان أكثر من ربعهم يموت من الإنهاك أو المرض.

وليس ذلك من باب الاستثناء ولا الخطأ ولا الإفراط: بل إنه منطق «الاستعمار» المنطق المحترم. وقد وصف الصحفي الاستطلاعي الشهير (ألبرت لوندرو) فظائع صيد الإنسان هذه في منطقة تربو على ألف كيلومتر.

«لقد كان من الممكن تسمية القوارب بمواكب الجنازة والمشاكل البحرية بقبور مشتركة. وكانت فصيلة (كريبنكي) تخسر 75% من أفرادها. أما فصيلة (ليكونالا - ماساكا) فكانت تضم (1250) رجلا لسم يرجع منهم سوى (429)».

«وقد ذهب من (اوسو)، في (سانغا) (174) رجلاً ووصل (80) إلى (برازافيل)، و(69) إلى المشغل البحري. وبعد ثلاثة أشهر لم يبق منهم سوى (36)».

«وكانت نسبة الوفيات مماثلة في الأرتال الأخرى».

لقد كف الاقتصاد في البلدان المستعمرة عن أن يتجه لتلبية حاجات السكان فيها. وكان كل شيء فيه يخضع لتوجيه الخارج بحسب مقتضيات السوق العالمية».

والنتيجة الثالثة من نتائج السيطرة الاستعمارية هي إقامة المبادلات غير المتكافئة: «الأمم الكبرى» الاستعمارية، هي التي تحدد بأن واحد أسعار الحاصلات الزراعية أو الفلزات التي تشتريها من المستعمرات، وأسعار المنتجات المصنوعة التي تبيعها لها.

وقد بلغ من تفاوت حدود السبادلة أن كان في وسع «المستعمرات» أن تشتري بكمية المواد الأولية نفسها في سنة 1939 مجرد 60% من السمنتجات المصنوعة التي كانت تشتريها في سنة 1870 - 1880 قبل قيام الاستعمار المباشر.

وعلى هذا النحو تحققت زيادات أرباح طائلة وفي سنة 1946 كان (مجلس الإنتاج في أفريقية الغربية) يدفع إلى النيجيريين (16) جنيها، ويدفع (15) جنيها ثمن الطن من زيت النخيل وهو يعيد بيعه بسعر (95) جنيها إلى وزارة (التموين).

وكان فستق العبيد الذي يُشترى بـ (15) جنيها للطن في (غينية) يعاد بيعه بسعر (110) جنيها.

وقد نجم عن آلية المبادلات غير المتكافئة أن (غينية)، هذا القطر الذي اشتهر بفقره كان يتيح قبل استقلاله (ومثلاً سنة 1952) أن تربح فرنسا خمسة ملايين ونصف من الدولارات من جراء بيع فلزات الألمنيوم والقهوة والموز.

وعندما تصبح جميع وسائل الإنتاج في بلد مستعمر ملكاً للمستعمرين وعندما تجعل وحدة المنتجات ووحدة الزراعات المستعمر تابعاً تبعية تامة، حتى من أجل لبقائه، للاقتصاد المسيطر الغريب، فإن الإمبريالية تكف عن أن تكون بالضرورة استعماراً بالمعنى الصحيح، أي رقابة عسكرية وسياسية مباشرة على البلاد الخاضعة: أن الضغط الاقتصادي يكفي ليكفل زيادة الأرباح الطائلة ويزيد من احتمال «تفجير» حكومة غير مطيعة في «البلد المتخلف». وعندئذ بدأت حركة: «اللا استعمار». ولم يبق التدخل العسكري المباشر سوى استثناء، وبوجه عام، أن من الأيسر إجراء التأثير بوساطة شخص وسيط، «مساعدة» إن تصفية (باتريس لومومبا) واغتياله في (الكونغو)، أو حرب (بيافرا)، يلقيان ضوءاً كثيباً على هذا الأسلوب. كما أوضحت حرب فيتنام في أسية كيف طبقت الولايات المتحدة لتمويه احتلالها في صورة «حرب أهلية» الطريقة التي تكفل سيطرتها في أمريكا اللاتينية: ردد الفئة الأكثر فساداً بتأييدها تأييداً تاماً اقتصادياً ولا سيما عسكرياً، ولو حدث ذلك ضد إرادة شعب بأسره وتسهم الشركات الخاصة إسهاماً كاملاً في مثل هذه العمليات سواء أكانت يوناييتد فروت في أمريكا الوسطى، أو في (كاربي) أو (اي. ت. ت. في (شيلي) بعون ال (سي آي...) وعون الحكومة الأمريكية لقلب أو اغتيال، أي رئيس دولة يبدي رغبة في تحرير بلاده لقد عمدت الأقطار الغربية، بصورة منهجية، إلى ما يسمى حياء باسم «إزالة حدود المبادلة» والذي يكون من الأكثر صراحة أن ندعوه بـ «نهب البلدان الفقيرة». فالنفط، شأنه شأن سائر المواد الأولية، كان يشتري لقاء سعر تافه، ويعاد بيعه بأسعار خيالية بعد أن تكون شركات النفط قد استوفت أرباحها واقتطعت الدولة رسومها.

إن تقرير لجنة التقصي التابعة للمجلس الوطني (التقرير رقم 1280 ص220). يعلمنا، حتى بعد رفع أسعار الإنتاج، إنه من أصل كل مائة فرنك ثمن البنزين يعود (28) فرنكاً إلى البلد المنتج، بينما تقتطع الدولة (37) فرنكاً للضرائب، ويبقى الشركات النفط زهاء (25) فرنكاً. وقد وصف التقرير ذاته شركات

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 68، 69.

النفط على أنها «الممثل سبه الكاريكاتوري لعالم المنشآت المتعددة الجنسيات، هذه الوحوش المالية التابعة لرأس المال الكبير».¹

وقد بلغت أرباح هذه الشركات بالتهديد الإبتزازي بنضوب الطاقة ستة مليارات من الفرنكات (القديمة) في ليلة واحدة على مخزونها. وذلك بالتواطؤ مع (الدولة). ويطرح التقرير السؤال الآتي: «قد نتساءل أين الدولة؟ أهي في إدارة المحروقات أم في وفد الطاقة العامة؟ أم هي على رأس الـ (ألف إراب) Elf-Erap؟». والجواب واضح حين نعرف ماذا لقي قاضي وهو السيد (سكالدي)، إذ شاء أن يقوم بمهنته ويظهر الحقيقة في هذه المشكلة. أما لحظة «الفضيحة» فإنها تلك التي اقتصرت فيها البرجوازيات الوطنية في البلدان المصدرة للنفط على مجرد استخدام القوانين التي سنتها الرأسمالية نفسها بتطبيقها ضد الأقطار الغربية وذلك بطريق تحديد سعر أعلى للنفط الذي ظل يستلب منها قبلئذ بسعر فاضح أدنى إن رفع أسعار النفط يقصر عن إنقاذ بلدان العالم الثالث كلها. وفي سنة 1976 جاوزت الديون المترتبة على «البلدان النامية» (!) (120) مليار من الدولارات وأن الخدمة التي تؤديها هذه الديون تكاد تمتص في كل سنة، جملة المعونات التي تتلقاها. ولذا تطالب بلدان العالم الثالث بتغيير جذري في سوق المواد الأولية، وبزيادة حصتها من تجارة المنتجات المصنعة وبإمكان تدخلها في منظومة النقد الدولية بيد أن البلدان المصنعة ترفض الإقلاع عن الفوائد التي يجنيها من ممارسة رقابتها على أسواق المواد الأولية.

مثلاً كان عهدها أيام الاستعمار، على معاملة بلدان العالم الثالث كما لو أنها مستودع يمد باليد العاملة الرخيصة لمصلحة الشركات المتعددة الجنسيات وعلى أنها تقدم المواد الأولية، وأنها زبائن البراءات اختراع تباع بالسعر الأعلى، وأنها وسيلة تصريف التضخم المصدر بأكثر من تصدير التكنولوجيا بوجه عام، وكما قال "كلود جوليان" كلود جوليان: في جريدة لوموند ديبلوماسيك عدد 266 ماي 1976: ومنذ نهاية الحرب العالمية الثانية نشأ وضع جديد.²

لقد صارت الهيمنة الأمريكية بعدئذ ظاهرة عامة: فمنذ سنة (1945) حل رأس المال الأمريكي، والمنظومة الأمريكية بوجه عام، محل أوروبة بنتيجة ضعف الأقطار الأوروبية الاستعمارية.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 68-70.

² المصدر نفسه، ص 70، 71.

ونشأ التفوق الاقتصادي الأمريكي من واقع أن الأمريكيين كانوا أعظم المستفيدين من ذبح الهنود وتهجير العبيد إلى أمريكا ثم من المذبحة الأوروبية في الحربين العالميتين، وقد عادت على الولايات المتحدة برّيع يفوق رّيع مناجم الذهب.

ولكن السيطرة، أياً كان المسيطر، تبقى حتى بعد إعلان «الاستقلال» إلا حينما توقع مقاومة شعب بأسره هزيمة عسكرية بالمستعمر المحتل، ومثلاً في الصي وفي فيتنام وفي كوبا وفي الجزائر وفي بعض البلدان التي نجحت إلى حد كبير أو صغير في الانعتاق من تبعية السوق الرأسمالية ومثلاً في (تنزانية)¹ وإليكم البرهان - المضاد:

«لماذا تنفرد اليابان بأنها البلد الآسيوي الوحيد غير المتخلف؟». إن ذلك إنما يرجع إلى أن جميع بلدان آسية كانت في القرن التاسع عشر خاضعة للاقتصاد الغربي، في حين أن (اليابان) ظلت مغلقة على نفسها.

لقد قلّدت (اليابان) (الغرب)، ولكنها لم تطق تدخله. ولم تكن أمة تتمتع بمصادر ثروة طبيعية أكثر من سواها، ولكنها لم تصب بتشوه الخضوع لقوة غربية.

إن حالة (اليابان) تؤكد النظرية القائلة بأن التخلف وليد تبعية قوة أجنبية.

أما آخر حجة يتذرع بها أنصار الاستعمار، حتى عندما يجدون أنفسهم مضطرين إلى الاعتراف بمساوئ النخاسة والعمليات العسكرية والاستغلال الاقتصادي، هي حجة تبرير ذلك كله بـ «المهمة التمدينية» السملقاة على عاتق المستعمرين الذين يجلبونها معهم إلى الشعوب «الإبتدائية» إذ يجلبون إليها ثقافتهم ومسيحيّتهم ومدارسهم ومشافيهم.

ما هي أولاً مسألة المشافي والصحة؟ لنضرب بعض الأمثلة: لقد مات خمسون أوروبياً يعيشون في (عبادان) في (نيجيريا) سنة 1939 وكان لهم أحد عشر سرير مشفى. وكان ثمة أربعة وثلاثون سريراً لنصف مليون من السود. وكان يوجد بالنسبة إلى القطر كله سنة 1930 (12) مشفى لـ (4000) من الأوروبيين و(52) مشفى الأربعين مليوناً من النيجيريين.

وفي أفريقية الجنوبية كانت لجنة السل «توضح سنة 1912 أن 50% من الأطفال السود يموتون قبل بلوغ الثانية من العمر.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 71، 72.

وفي الجزائر (الفرنسية) كانت وفيات الطفولة الأولى (39) بالآلاف لدى المستعمرين، و(170) بالآلاف لدى الجزائريين.¹

وفي (أنغولا) الشرقية، كان معدل الأمل بالحياة أقل من ثلاثين عاماً.

وأما في مضمار التربية، فعلى خلاف الرأي الاستعماري المسبق القائل بأن البلاد المستعمرة كانت قد لقيت الثقافة الأوروبية هدية سائغة، فإن (فرليمو) «جبهة تحرير موزامبيق» عبرت في سنة 1968 عن قانون النظام الاستعماري: «إن التربية في المجتمع الاستعماري إنما تتم الخدمة المستعمر ... وفي نظام الرق تهدف التربية إلى تكوين عبيد».

وقد كان الجهد المبذول في سبيل محو الأمية جهداً تافهاً.

وفي سنة 1935 كانت نسبة 4,03% خاصة بالتربية في أفريقية الغربية الفرنسية من جملة الضرائب المفروضة سنة (1935)، وفي (نيجيريا) 3,4% وفي (كينيا) سنة (1946) 2.2%

وفي (موزامبيق) لم تصنع (البرتغال) أي طبيب أفريقي واحد. وفي سنة (1938) كان عدد التلاميذ في أفريقية الغربية الفرنسية (70,000) من أصل خمسة عشر مليوناً من السكان.

والنتيجة الإجمالية هي أن أحد تقارير (اليونسكو) كان يشير إلى وجود نسبة من الأميين تتراوح بين 80-85% في أفريقية في لحظات الاستقلال، وبعد أربعة قرون من الوجود الأوروبي وفي أعقاب سبعين سنة من الاستعمار (تلت نخاسة السود).

وفي سنة 1899 كان بلاغ رسمي صادر عن المحتل الفرنسي يعرف على النحو الآتي هدف التربية والتعليم في (مدغشقر): «أن نجعل مالمدغشقرين الأحداث رعايا أوفياء مطيعين لفرنسة وأن نقدم لهم تعليماً صناعياً وزراعياً وتجارياً لتلبية حاجات المستعمرين ومختلف الدوائر العامة في المستعمرة». وهذا على الأقل ما يسمى الكلام الصريح !

ولنذكر أن عدد الطلاب في المدارس كان في (مدغشقر) قبل الغزو الفرنسي (140000) من الأطفال. وفي سنة (1950) لم يكن يوجد سوى (104000) من أصل (800000) في سن الدراسة.

وفي سنة (1919) كان وزير المستعمرات (هنري سيمون) يحدد منهج التعليم الثانوي في أفريقية بأنه يهدف إلى «تحويل أفضل العناصر من السكان الأصليين إلى فرنسيين ناجزين». وقد كانت إرادة اقتلاع

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 73، 74.

المستعمر من جذوره وبتره عن شعبه وثقافته الهدف الأول الرامي، كما كان يعلن (وليام بونتي) الحاكم العام في أفريقية الغربية الفرنسية، إلى تكوين « نخبة من الشبان بغية مساعدتنا في جهودنا ».

وقد نتجت ظاهرة مزدوجة ومتناقضة عن هذه السياسة التربوية الاستعمارية: ذلك أن الأقليات الضئيلة من المفكرين الأفريقيين الذين درسوا في المدارس والجامعات الأوروبية قد أصابوا معرفة أوسع بعبودية شعوبهم وإذلالها فكانوا،¹ بالارتكاس أول من أعلن في وجه المستعمر الاعتزاز بـ «زنجيتهم» أو بـ «أفريقيتهم». وعلى هذا فقد لعبوا دوراً كبيراً جداً في النضال من أجل الاستقلال. ولكنهم كانوا في الغالب مأخوذين بسحر المنظومة العالمية الرأسمالية وبثقافتها من جراء الثقافة الأوروبية التي تلقوها.

وقد سحب هذا التمدين قضاء منهجي على كنوز الثقافة الأفريقية بلغت شدته أن أصبحنا إذا أردنا أن ندرس اليوم الفن الأفريقي وجب علينا أن نبحث عن بقاياها في « المتحف البريطاني » في (لندن)، وفي متحف المستعمرات القديم (الذي أعيد تسميته اليوم) في (باريس) في باب دورية، وفي المتحف الملكي القديم للمستعمرات البلجيكية في (تروفرن) في (كيت) و(امستردام) دون أن نتحدث عن المجموعات الخاصة الموجودة في (أميركة) و(سويسرة) و(انكلترة) و(المانية) و(فرنسة)

إن كل من يحاول أن «يحيا» من الداخل هذه التحف من الفنون التشكيلية العالمية الماثلة في الأفعنة والتماثيل البرونزية أو الخشبية الأفريقية يستطيع أن يقدر سعة الأضرار التي ألحقها الاستعمار وأهمية «الفرص المفقودة» التي كان في وسع هذه اللقاءات لو أنها جرت في قرينة تاريخية أخرى، أن تتيح لنا في الاستعاضة عن «الإنسان ذي البعد الواحد إنسان» ،(الغرب)، بالإنسان الشامل الذي يمكن أن يولد من حوار حقيقي بين الحضارات على السلم العالمي.

لقد فرض هذا التخلف فرضاً بالقوة أولاً في قارات ثلاث لمصلحة «تنمية» الغرب وحده حصراً، ونحن ندخل مرحلة جديدة من استغلال العالم الثالث بتأثير الشركات المتعددة الجنسيات. وقد أضيف إلى علاقات الاستغلال المستندة إلى علاقات ثنائية بين دولة مستعمرة وقطر مستعمر أضيف استغلال شامل، دولي، للعالم الثالث يقوم به العالم الرأسمالي بجملته بالشركات التي لم تبق مرتبطة بالضرورة بدولة واحدة.

وقد استطاعت هذه الشركات المتعددة الجنسيات، بتسخيرها أقوى الدول لماربها، أن تستخدم لمصلحتها المؤسسات الدولية الكبرى مثل «البنك الدولي للإنشاء والتعمير» (أو البنك العالمي ب.ا. ر.د.) وصندوق

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 74، 75.

النقد الدولي. وقد أفادت هذه العملية من واقع أن البلدان الغنية تسيطر في هذه المؤسسات، لأن عدد الأصوات الخاصة بكل دولة تتناسب مع حصة إسهامها في رأس المال.

وعلى هذا المنوال تجد سيطرة الرأسمالية العالمية على العالم الثالث لا تزال مستمرة، وعلى السلم الكوني أو العالمي هذه المرة.

وقد بلغ من سلطان هذا البنك العالمي ما جعله يستولي بالتدريج على إدارة تخطيط مناهج التنمية وتنفيذها.

كما بلغ من توجيهه، باستثناء بعض النجاحات المحددة، أن ما أطلق عليه جعجعة «العشر سنوات الأولى من التنمية» قد آل إلى الإفلاس وأن منظور خطة العشر سنوات الثانية لا يبدو أكثر تألقاً.

¹ لماذا؟ لأن الشركات المتعددة الجنسيات هي التي فرضت التأثير في المصادر بواسطة شخص ثالث هو: شخص الدول الكبرى. وقد جرى التوظيف لضمان الربح الأكبر للشركات المتعددة الجنسيات، لا لوضع أسس استقلال الدول الفقيرة وتنميتها .

إن منظمة الأمم المتحدة للتغذية والزراعة (ف. ا. و.)، منذ أن أخذت مائة شركة متعددة الجنسيات، ومن أهم هذه الشركات تسهم في أعمالها، لم تعد تلحف على تنمية الزراعة في أقطار العالم الثالث تنمية متسقة، بل على مطالب الصناعة الزراعية الكبرى، لمصلحة بعض إقطاعي العالم الثالث، وخاصة لمصلحة شركات إنتاج الآلات الميكانيكية. وقد حول هذا التحالف مع إقطاعيين الأرض ضد الشعوب منظمة (ف. ا. و.) إلى عميل للشركات المتعددة الجنسيات، في البلدان النامية.

ففي الحبشة مثلاً امتدت زراعة البن والقطن من وادي (اواش) إلى مناطق الكلا. وفي أفريقية الغربية، في (الساحل)، احتكرت الشركات المتعددة الجنسيات آلاف الهكتارات لزراعة القطن من أجل التصدير على حساب الإنتاج المحلي للحبوب الضرورية لغذاء السكان.

وعلى هذا النحو يتصل استغلال العالم الثالث والسيطرة عليه ويزداد خطراً في أشكال جديدة، وقد فرض على (كوستاريكا) وعلى (غواتيمالا) ترجيح جانب زراعة الموز الحساب (الأونايتد فروت) مثلما فرضت زراعة شجر المطاط على (ليبيريا) لمصلحة شركة دوايب (فايرستون) ومن سنة (1940) حتى سنة (1965)، ربحت (فايرستون) (160) مليون دولار من (ليبيريا).

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 75، 76.

وتتقف حكومة البلاد المعنية عاجزة بإزاء هذه المؤسسات العملاقة: فما دام نموها تابعاً لاستخدام تقنيات غربية لا تخضع للمراقبة، فإن عليها أن تزيد باطراد حجم مبادلاتها الخارجية، ويبلغ عجز ميزانها في المدفوعات حداً يجعل الحكومات يائسة من. التسديد إلا بالتنازل والرضى بأسعار تحددها الشركات المتعددة الجنسيات عن حقوق¹ استثمار مواردها الطبيعية. وعلى هذا النحو تغلق الدارة المفرغة في التخلف وأن ثروات الزراعة في العالم الثالث تنتقل في الغالب إلى البلدان الغربية.

وقد استطاع (جوزيه دي كاسترو) البرهنة على أن كل دولار «تقدمه» الولايات المتحدة إلى أمريكا اللاتينية يقابله ثلاثة دولارات تعود إلى الولايات المتحدة. وأعلن أحد كبار أرباب المصارف الأمريكية العظمى ورجل الدولة الأمريكي (هرمان) بكل هدوء أن «المعونة المقدمة إلى البلدان المتخلفة وسيلة ممتازة تتيح للبلدان الفقيرة أن تساعد البلدان الغنية».

وإلى أن تسبغ الصيغة الديمقراطية على البنك الدولي بحيث يكون للأغنياء وللفقراء حق التصويت المتساوي، وإلى أن يتم إنهاء مناج التعاون الصناعي، وإلى أن تحل اللجان والهيئات وسائر المؤسسات المتصلة بذلك، فإن السبيل الوحيدة لاستقلال بلدان العالم الثالث استقلالاً حقيقياً هي الانسحاب، جهد المستطاع، من آليات المنظومة الرأسمالية العالمية.

وإنما يهدف مطلب « حوار الحضارات» إلى الإسهام على الصعيد الثقافي، في « بناء نظام عالمي جديد»، يمثل ما يدعو إليه الأب (ليبرت) مؤسس «الاقتصاد والمنزع الإنساني»، وبحسب روح تفكيره. وإن «البيان من أجل إنسانية متحررة»، الذي أصدرته مؤسسة «الاقتصاد والمنزع الإنساني» سنة 1976 يسعى إلى تشكيل «السلطة المضادة»، وهي سلطة مشخصة ضرورية لاتهام الأنموذج الحالي للمجتمع وإظهار أن «رؤية المستقبل يمكن إسقاطها على نحو يباين تماماً رؤيتنا». بدءاً من تجربة الشعوب كافة، ولا سيما شعوب العالم الثالث.

ومثل هذه المبادأة تنطلق من المشاهدات التالية التي تعتنقها اعتناقاً تاماً:

- 1 - لقد تمّ تطور المجتمعات الاقتصادية باقتطاع الموارد العالمية.
- 2 - عندما أذاعت المجتمعات الصناعية أنموذجها حرفت بلدان العالم الثالث عن جادة نموه الأصيل وفرقت شمل ثقافته.

- 3 - أن نمط التطور الذي تمارسه المجتمعات الصناعية يقود البشرية إلى درب مسدود.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 76، 77.

أما آفاق المستقبل فأعتقد أنها قد رسمت في مختلف اجتماعات العالم الثالث التي فضحت النظام الراهن الناجم عن البلدان الصناعية وحدها، ولمصلحتها وحدها، والذي يقترح لحل مشكلة استخدام الموارد العالمية البدء «بالاعتراف بالأولويات الإنسانية» (خطاب الافتتاح الذي ألقاه الرئيس (بومدين) في مؤتمر (كوكويوك) في المكسيك 1974) وهذا ما يفترض أن على «المعونة» أن تؤثر الاستهلاك الجمعي والخدمات في مجالات الوقاية والصحة والثقافة والتأهيل وأوقات الفراغ ووسائل المواصلات إلخ) على سواها. وفي وسع بلدان العالم الثالث أن تسهم على هذا النحو إسهاماً بارزاً في تقويم تشوه المجتمعات الصناعية، وذلك بإظهارها أن ثمة مستويات أخرى للتلبية والتوازن غير مستويات المجتمعات الصناعية تقليل الاستهلاك مع زيادة السعادة.

وعلى هذا النحو، عندما نعيد وضع التاريخ في المنظور الألفي وعلى السلم العالمي ونقيس الخير الذي احتله (الغرب) منذ أربعة قرون لتحديد مصير بقية العالم باستغلاله لمصلحته وحدها نستطيع أن نستنتج من سيطرته: أن (الغرب) حادث عارض. إنه أخطر عارض طراً في تاريخ الكرة الأرضية والذي قد يقود اليوم إلى فنائها.

يقول (هوغ دي فارين) في كتابه: «ثقافة الآخرين»: «إننا نحن مالكي الحضارة التقنية وعبيدها إنما علينا أن نرقب من ثقافة الآخرين قدرتنا على البقاء».

والمشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي أن نقضي على التصور التسلطي في الثقافة الغربية وأن نستعيض عنه بتصوير «سمفوني» إذ نتطلع بأسئلتنا إلى حكمة العالم اللاغربي. وقد أصبحت المشكلات تطرح منذ الآن على المستوى العالمي. ولا يمكن أن تحل إلا على هذا المستوى العالمي. وذلك بالانخراط في حوار حضارات حقيقي مع الثقافات غير الغربية.¹

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 78، 79.

المبحث الثالث: الإنسان والأخلاق في عصر العلم والتكنولوجيا

يُميّز روجيه جارودي بين التطور العلمي بوصفه ظاهرة معرفية وبين تطور الإنسان بوصفه كائنًا أخلاقيًا، ويؤكد أن التقدم العلمي في حدّ ذاته لا يكفل إنسانية الإنسان إن غاب عنه الضمير الأخلاقي الموجه للقيم العليا ويشير إلى أن العلم الذي أصبح يركّز على فهم العالم كموضوع يُحلَّل ويُستغلّ لم يعد كافيًا لمساءلة الإنسان عن مقصده من التكنولوجيا، ووفق جارودي، يكمن الخطر في أن يصبح الإنسان مجرد "فاعل تقني" لا ترجح عنده كفة السؤال الأخلاقي عن الغايات مقابل الوسائل، ويكتب قائلاً: « حين ينزلق العلم نحو العبث التقني بلا سؤال عن المعنى والغاية، فإن الإنسان يفقد البعد الأخلاقي الذي يميزه عن الكائنات غير الإنسانية¹ »

هذه النظرة النقدية تُشير إلى أن الإنسان المعاصر يعيش ازدواجية معرفية : من جهة يمتلك أدوات معرفية وتقنية غير مسبقة، ومن جهة أخرى يعاني من فقدان بوصلة القيم الأخلاقية التي تُوجّه استخدام هذه الأدوات، كذلك يربط جارودي بين السياسات التقنية وأزمة الوجود الإنساني، فقال إن « العقلانية التقنية عندما تُقام على قاعدة نفعية بحتة تتحوّل إلى قوة تهديد ليس فقط للبيئة بل للأخلاق نفسها² » ويرى جارودي أن الحرية الإنسانية تُفقد معناها الحقيقي إذا كانت مُقيّدة فقط بالإمكانات التقنية وتجاهلت مسؤوليتها الأخلاقية، أيضاً يؤكد أن الحرية لا تتحقق إلا عندما تُمارَس في إطار قيمية تُقدّر الكرامة الإنسانية وتراعي مصلحة الآخرين³

وبهذا يكون العلم والتكنولوجيا في نظره ليسا مجرد أدوات موضوعية، بل سياقات أخلاقية يجب أن تخضع لمساءلة القيم قبل مساءلة الوظائف التقنية. ومن هنا ينبثق موقف جارودي الأخلاقي في مواجهة التطور التكنولوجي، حيث يؤكد أن الإنسان ينبغي أن لا يكتفي بالتفكير في كيف يمكن للعلم أن يُحسّن أو يُسهّل الحياة، بل ينبغي أن يسأل بأي غاية تُستخدم هذه القدرات، وهل تُعزّز من حرّية الإنسان وكرامته أم تُقيّدُها وتحوّلها إلى عبودية تقنية. فهو يعتبر أنّ التساؤل عن الغايات قيمياً يتطلّب وعياً شاملاً بالمسؤولية الإنسانية نحو الذات والآخر، وفي هذا الإطار، يربط جارودي بين الأخلاق العلمية والتربية الإنسانية، مشدّداً على أن العلم واقع في خدمة الإنسان لأول مرة في التاريخ الحديث، ولهذا لا يجوز أن ينفصل عن

¹ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain , ibid, pp99-103.

² Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid ,pp45-47.

³ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain , ibid, p108.

الأسئلة الكبرى المتعلقة بـ العدالة والكرامة والسلام، وينتقد ما يسميه "العقل التقني الغارق في المنافع" الذي لا يرى في الإنسان سوى كائن منتج أو مستهلك¹

ومن هنا تنبثق دعوته إلى منظومة قيمية تسمح باستعادة الإنسان كغاية لا كوسيلة في المشروع العلمي والتكنولوجي.

يُضيف جارودي أن التكنولوجيا الحديثة تجعل من الأخلاق ضرورة عملية وليس فلسفية فحسب.² فالإنسان الذي يُؤَلِّد آلات قادرة على تغيير حياته بشكل جذري لا يمكنه أن يتجاهل الآثار الأخلاقية لهذه الاختراعات على المجتمع والبيئة وحتى على مفهوم الإنسانية نفسه³، وهنا يربط بين العلم والأخلاق صيغة قائمة على المعايير القيمية الكبرى التي تُوجِّه العلم نحو تعزيز حياة الإنسان بلا إقصاء للآخر أو الطبيعة.

ولهذا يؤكد جارودي بأن على الإنسان الحديث الذي يعيش تحت وطأة التقدم العلمي أن يستعيد التوازن الأخلاقي ويُدْرَج الحكمة في صُلب علاقة العلم بالوجود، بدل اعتبار العلم غاية بحدّ ذاته⁴، ويعتبر هذا الموقف بمثابة دعوة لإعادة تأسيس الإنسان في قلب العلم، بحيث يتحول العلم من سلطة تقنية إلى وسيلة لتحقيق القيم الإنسانية الكبرى مثل العدالة والكرامة والسلام، وهي قيم لا يمكن قياسها بالأدوات التقنية وحسب.

لذلك فإن رؤية جارودي تجمع بين العلم والأخلاق لا على أساس أنهما مجالان منفصلان، بل باعتبار الأخلاق شرطاً لتوجيه العلم نفسه. هذا التوجيه لا يكفي بالتحقق من النتائج التقنية بل يمتدّ إلى مساءلة الغايات والآثار الأخلاقية للمعرفة العلمية⁵، فالعلم في منظوره، عندما يُمارَس ضمن إطار قيمي إنساني، يصبح أداة لتحرير الإنسان لا لسجنه داخل آليات إنتاج ووظائف بحتة. يمكن القول إن الإنسان في عصر العلم والتكنولوجيا وفقاً لـ جارودي ليس كائناً معرفياً فحسب، بل كائناً أخلاقياً ينبغي أن يتعامل مع العلم كأداة تحمل مسؤوليات تكاملية نحو الذات والآخر والبيئة. وهذا المعنى يجعل من الأخلاق شرطاً جوهرياً لعملية التقدم العلمي والتكنولوجي، وليس إضافة ثانوية مبنية على الاعتبارات التقنية وحدها.

¹ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid , p p120-122.

² Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid ,pp50-52.

³ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid,p p125-127.

⁴ Roger Garaudy, Pour un dialogue des civilisations, ibid , pp 75-79.

⁵ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain , ibid, pp110-112.

البيئة والأخلاق في فكر روجيه جارودي

بالنسبة إلى روجيه جارودي، البيئة ليست كائناً موضوعياً يُستغلّ فحسب، بل هي جزء أصيل من سياق الأخلاق الإنسانية نفسها، وبينما يناقش تحولات علاقة الإنسان بالطبيعة، يوضح أن الأزمات البيئية المعاصرة ليست مجرد مشكلة تقنية بحتة بل تعبير عن أزمة في القيم الأخلاقية تجاه الكون والطبيعة، ويكتب في هذا السياق: «حين يُنظر إلى الطبيعة كشيء خاضع فقط لمصالح الإنسان، فإن الإنسان نفسه يُخصى من جوهره الأخلاقي ومن ارتباطه بالكون ككل»¹

يرى جارودي أن الاستغلال المفرط للبيئة يعكس النظرة المادية الغربية التي تقلل من قيمة الطبيعة باعتبارها مجرد مورد للاستغلال البشري، وهذا يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن جذوره الكونية، إذ لم يعد يشعر بأن له علاقة وصفة استمرار مع النظام الطبيعي⁴. ويؤكد أن الأخلاق البيئية ليست مجرد امتداد للأخلاق الإنسانية، بل هي عنصر أساسي في تحديد مصير البشرية، فبدون الوعي البيئي الأخلاقي تتحوّل التكنولوجيا والعلم إلى قوى مدمرة تساهم في تدهور البيئة وإضعاف المنظومة الحيوية التي تعيل الإنسان والمجتمعات². ومن المنطلق الأخلاقي ذاته، يرى جارودي أن حقوق الأجيال القادمة جزء لا يتجزأ من الواجب الأخلاقي الحالي. فالإنسان الذي يستنزف الموارد دون اعتبار لمن سيأتي بعده يخرق شرط العدالة البيئية التي تربط بين الأجيال في دائرة من الاحترام والمسؤولية المشتركة، وبالإضافة إلى ذلك، يربط جارودي بين التربية البيئية الأخلاقية وبين مفهوم الإنسان الكامل الذي لا يفصل بين حياته الشخصية وواجباته تجاه الطبيعة والمجتمع⁹. فبدون تعليم القيم البيئية منذ الصغر، يظل الإنسان غير واعٍ بتأثير أفعاله على البيئة، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يكون فاعلاً أخلاقياً في عالم مترابط بيئياً، كما ينظر جارودي إلى التحديات البيئية على أنها مرآة لعلاقات اجتماعية غير عادلة، إذ تؤدي الأزمات البيئية غالباً إلى تفاقم الفوارق الاجتماعية والاقتصادية، ما يجعل من العدالة البيئية جزءاً لا يتجزأ من العدالة الإنسانية الشاملة³ وعند الحديث عن التقدم البشري، يحذر جارودي من أن الإنسان الذي يسعى إلى التفوق العلمي والتقني دون مراعاة القيم البيئية يخاطر بفقدان إنسانيته، إذ أن البيئة والإنسان ليسا كيانيين منفصلين بل ترابطان عضويان في شبكة الحياة⁴

¹ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain , ibid, pp130-133.

² Roger Garaudy, Le projet espérance, ibid, pp50-52.89-94.

³ Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid, p p 95-100.

⁴ Roger Garaudy, Comment l'homme devint humain , ibid, pp100-101.

باختصار، في فكر جارودي، الأخلاق البيئية هي امتداد للأخلاق الإنسانية نفسها، ولا تتحقق الكرامة الإنسانية دون احترام الطبيعة والحفاظ على توازنها¹، وهكذا يصبح الإنسان مسؤولاً أخلاقياً تجاه بيئته كما هو مسؤول تجاه أخيه الإنسان، وهذا يشكل شرطاً أساسياً لاستدامة الحياة الإنسانية على الأرض.

العولمة والأخلاق عند روجيه جارودي:

تُعد العولمة في فكر روجيه جارودي ظاهرة حضارية متعددة الأبعاد، لا اقتصادية أو تقنية فقط، بل تشمل أبعاداً ثقافية وأخلاقية وروحية، وغالباً ما تُمارس وفق هيمنة ثقافية أحادية تُسقط القيم الإنسانية المشتركة. فمن منظور جارودي، لم تعد العولمة مجرد شبكة اقتصادية أو تكنولوجية، بل إطار ثقافي سياسي يؤثر في مصير القيم والإنسانية نفسها².

وينتقد جارودي بشدة ما وصفه بمحاولات الغرب فرض نموذج حضاري واحد باعتباره معياراً عالمياً للتقدم والحضارة، في هذا السياق يشير إلى أن العولمة لا تُعنى بتبادل ثقافي حقيقي، بل غالباً ما تكون آلية لفرض القيم الغربية على باقي الحضارات ويقول: «إن العولمة التي تُفرض من أعلى كقانون واحد للحياة الإنسانية، تُسقط تعددية التجارب وتُمحَق أصوات الحضارات الأخرى، وهذا ما يجعل الحديث عن قيم عالمية حواراً زائفاً ما لم يُقرّ بالآخر واحترامه»³.

يقول غارودي: إن نموذج العولمة هذا قال فهو يكلف العالم هيروشيما جديدة كل يومين⁴ وفق هذا المنظور، يرى جارودي أن العولمة من دون أفق أخلاقي تؤدي إلى إلغاء الاعتراف بالقيم الحضارية غير الغربية. فهو يعتبر أن الحوار الحضاري الحقيقي لا يكون ممكناً إلا إذا أُعطيت القيمة الأخلاقية للآخر أهمية قصوى، بحيث لا يكون مجرد شكل شكلي من التبادل الثقافي⁵. ويؤكد على ذلك في قوله: «الحوار لا يكون حواراً إلا حين يُعترف بالآخر لا كمستقبل تابع، بل كطرف فاعل في تشكيل معنى الإنسان العالمي»

¹Roger Garaudy, Appel aux vivants, ibid,p p101-102.

² روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص ص 10-17.

³ المصدر نفسه، ص 48.

⁴ روجيه غارودي، نحو حرب دينية؟ جدل العصر، تر: صياح الجّهيم، دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1996، ص8.

⁵ رسلي، سهام، وعبد الباسط عسران. « حوار الحضارات في فلسفة روجيه جارودي: منظور تأملي ونقدي وعملي ». مجلة كلية الآداب

بقنا، 33، العدد 63 (أفريل 2024): 610-718. https://qarts.journals.ekb.eg/article_355962.html

يضع جارودي معيارين أساسيين للحوار الحضاري: أولاً، الاعتراف بالآخر كحامل لقيم وتجارب تاريخية مختلفة، وثانياً، الاحترام المتبادل دون محاولة إخضاع الآخر لمقاييس أحادية¹، ويشير إلى أن هذه القيم الأخلاقية هي التي تجعل الحوار الحضاري ليس مجرد علاقة سطحية بين الثقافات، بل أداة لبناء إنسانية مشتركة في ظل العولمة²، يعتبر جارودي أن هذه الهيمنة الثقافية تشكل أحد أكبر التحديات أمام إقامة حوار حضاري حقيقي³، وأن فرض نموذج حضاري واحد يؤدي إلى تفاقم التوترات بين الحضارات ويقود إلى صدام الحضارات المزمع⁴، ومن جهة أخرى، يربط جارودي العولمة بالقيم الأخلاقية، مؤكداً أن الأخلاق هي العمود الفقري لأي حوار حضاري فالأخلاق بحسبه، ليست مجرد قاعدة سلوكية، بل جوهر التفاعل بين الثقافات، لأنها تضع احترام الكرامة الإنسانية في صميم كل عملية تواصل حضاري، ويضيف: «الأخلاق ليست قاعدة سلوكية فقط، بل هي روح الحوار ذاته، لأنها تضع إحترام الكرامة الإنسانية في صميم كل تفاعل بين الحضارات»⁵

ويعتبر أن العولمة الأحادية تضعف قدرة الإنسان على إدراك قيمة الآخر واحترامه، وتحول العلاقات الدولية إلى معاملات اقتصادية وسياسية بحتة⁶، لذلك، يطرح مشروع الأمل والحوار الحضاري كبديل، حيث يكون الحوار قائماً على الاعتراف بالآخر، والمساواة، والعدالة، واحترام القيم المشتركة⁷، كما أن مشروع جارودي يتجاوز مجرد نقد صدام الحضارات، بل يسعى إلى خلق فضاء أخلاقي وحضاري يسمح للشعوب بالتفاعل على أساس الاحترام والتكامل⁸.

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص ص 45-47.

² كيبش عبد الرحمن، «الحوار الحضاري: معوقاته ومرتكزاته ودعائمه عند روجيه غارودي». مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية 12، العدد 2 (يونيو 2024): 308-317. <https://asjp.cerist.dz/en/article/245254>

³ عبد الباسط عسران، نفس المرجع، ص. 20-22.

⁴ كيبش عبد الرحمن، المرجع نفسه، ص. 18-19.

⁵ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص ص 80-82.

⁶ عبد الإله كيغال، «في سبيل حوار الحضارات (تحليل نقدي)»، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ 10، العدد 1 (31 ديسمبر 2015): 215. <https://asjp.cerist.dz/en/article/5626>

⁷ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص ص 105-107.

⁸ جوادة خديجة، «روجيه جارودي ومشروع حوار الحضارات: مقارنة بين المنطلقات والإمكانيات»، مجلة الإحياء 22، no. 2 (15 جوان 2022): 645. <https://asjp.cerist.dz/en/article/193773>

وفي هذا الإطار، يرى أن الدين والقيم الروحية يمكن أن تكون وسيلة لتعزيز الحوار الحضاري، لأنها توفر إطارًا أخلاقيًا مشتركًا يُمكن الحضارات من التلاقي بسلام¹، ويكتب: «الدين ليس عامل تفريق، بل يمكن أن يكون رافعة للحوار الحضاري إذا ما اعترفنا بالقيم الروحية للآخر²»، توضح هذه الرؤية أن العولمة ليست مصطلحًا محايدًا، بل عملية سياسية وثقافية وأخلاقية، يمكن أن تكون أداة للتعاون الإنساني أو للتهميش والهيمنة. وفي هذا السياق يرى أن الحوار الحضاري الحقيقي يُعيد الإنسان إلى مركز الاهتمام ويحول العولمة من أداة للهيمنة إلى أداة للتلاقي والتكامل الأخلاقي والثقافي، ان مشروع الحوار الحضاري يمكن أن يكون إطارًا عمليًا لتقليل النزاعات الثقافية والاقتصادية في عالم معولم³

تشكل العولمة الاقتصادية إحدى الظواهر الأكثر تأثيرًا على المجتمعات المعاصرة، فهي ليست مجرد آلية لتبادل السلع والخدمات عبر الحدود، بل نظام مترابط من القوى الاقتصادية والسياسية والثقافية، يعكس التوزيع غير المتكافئ للثروات والفرص بين الدول والمجتمعات. في هذا الإطار، كثيرًا ما تُفرض سياسات العولمة عبر شركات متعددة الجنسيات وأسواق مالية مفتوحة، مما يؤدي في بعض الأحيان إلى إهمال الفئات الأكثر ضعفًا وزيادة في التفاوت الاجتماعي

فعلى الرغم من أن العولمة تهدف نظريًا إلى رفع مستوى التنمية الاقتصادية عالميًا، إلا أن التجربة الواقعية أظهرت أن الأرباح غالبًا ما تتركز في أيدي فئات محدودة، في حين تتعرض المجتمعات المحلية للفقر والتهميش والبطالة⁴

في مواجهة هذه التحديات، يبرز مفهوم الاقتصاد الأخلاقي كإطار لفهم العولمة بطريقة أكثر عدالة. فالإقتصاد الأخلاقي لا يقتصر على المبادئ النظرية للعدالة الاجتماعية، بل يتضمن تطبيق قيم الأخلاق في السياسات الاقتصادية العالمية⁵، بمعنى آخر، يجب أن تُبنى السياسات الاقتصادية على مبادئ الشفافية،

¹ عبيد، حسن، وأبو زيد أحمد. « دور الدين في التأسيس لحوار الحضارات عند غارودي ». مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية 8, no. 1 (30 يونيو 2023): 30-47.

<https://asjp.cerist.dz/en/article/228212>

² روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 95.

³ Mohamad Zaidin Mohamad, Sofyuddin Yusof, Ahmad Zahid Salleh و Abdillah Hisham, "Dialogue among Civilizations: A Historical Perspective," International Journal of Publication and Social Studies 2, no. 1 (2017): 34-39,

<https://doi.org/10.18488/journal.135.2017.21.34.39>

⁴ Graafland, Johan. Ethics and Economics: An Introduction to Free Markets, Equality and Happiness. London & New York: Routledge, 2021, p20.

⁵ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 90.

العدالة، احترام الكرامة الإنسانية، وتوزيع الفرص والثروات بطريقة منصفة¹ ومن خلال هذا المنظور، يصبح الاقتصاد أداة لتحقيق الإنسانية المشتركة وليس مجرد آلية لتراكم الأرباح أو الهيمنة الاقتصادية.

تتجلى أهمية الاقتصاد الأخلاقي في حركات المقاومة الاجتماعية التي ظهرت كرد فعل مباشر على الممارسات الاقتصادية غير العادلة الناتجة عن العولمة. فحركات مثل الاحتجاجات ضد اتفاقيات التجارة الحرة أو رفض خصخصة الموارد الأساسية تمثل تعبيراً عن رفض الهيمنة الاقتصادية، ومطالبة بإنصاف توزيع الفرص الاقتصادية والاجتماعية هذه الحركات، سواء كانت محلية أو عالمية، تشير إلى وعي شعبي متزايد بأهمية العدالة الاقتصادية وحقوق الإنسان في نظام العولمة. ومن هذا المنظور، يمكن اعتبار مقاومة الهيمنة الاقتصادية عنصراً أساسياً في الاقتصاد الأخلاقي، يضمن أن تكون العولمة في خدمة الإنسان لا في خدمة المصالح الضيقة.

إلى جانب ذلك، يتضح أن التوزيع العادل للثروات والمعرفة والتكنولوجيا يمثل حجر الزاوية في بناء اقتصاد أخلاقي مستدام. فالفجوات الرقمية، على سبيل المثال، بين الدول المتقدمة والنامية في الوصول إلى التكنولوجيا والمعرفة تكرر هيمنة الدول الغنية على أسواق المعلومات والثقافة²

ومن ثم يشدد المفكرون على ضرورة إعادة التفكير في السياسات الاقتصادية لتصبح شاملة وتراعي الفئات الضعيفة والمجتمعات المهمشة. هذا يتضمن سياسات دعم التعليم، الوصول إلى الموارد الأساسية، وتمكين الفئات الاجتماعية المهمشة من المشاركة في صناعة القرارات الاقتصادية على المستويين الوطني والدولي³

بالإضافة إلى ذلك، يتعين النظر إلى الاقتصاد الأخلاقي من خلال البعد البيئي والاجتماعي. فالعولمة الاقتصادية، إن لم تُوجه بالقيم الأخلاقية، تؤدي إلى استنزاف الموارد الطبيعية وزيادة التلوث وتدهور البيئة، وهو ما ينعكس سلباً على الفئات الفقيرة الأكثر اعتماداً على الموارد الطبيعية للبقاء على قيد الحياة⁴، ومن هنا يصبح الاقتصاد الأخلاقي ليس فقط وسيلة لتحقيق العدالة بين البشر، بل أيضاً أداة لحماية البيئة وضمان استدامة الموارد للأجيال القادمة.

¹ Roth, Klas, et Ilan Gur-Ze'ev (éds.), Education in the Era of Globalization, Dordrecht: Springer, 2007, p 77.

² Cottrell, Stella. Critical Thinking Skills: Effective Analysis, Argument and Reflection. London: Bloomsbury Academic, 2019, p50.

³ Moellendorf et Widdows (éds.), The Routledge Handbook of Global Ethics, Routledge, 2015, p15.

⁴ Harris, Paul G. (éd.). Routledge Handbook of Global Environmental Politics, 2e éd., Routledge, 2022, p27.

من منظور روجيه جارودي، الاقتصاد الأخلاقي هو شرط لتحقيق إنسانية متحققة، فهو يرى أن أي نظام اقتصادي يعزل الإنسان عن الأخلاق يهدد الكرامة الإنسانية ويحوّل التبادل الاقتصادي إلى أداة للسيطرة والاستغلال، ولذلك، يربط جارودي بين العدالة الاقتصادية والحوار الحضاري، إذ تصبح مقاومة الهيمنة الاقتصادية جزءاً من المسؤولية الأخلاقية للإنسان تجاه الآخر.

الاقتصاد الأخلاقي عند جارودي ليس مجرد خيار نظري، بل ضرورة عملية لبناء مجتمع عالمي يسوده الاحترام والعدالة والمساواة.¹

وفقاً لرؤية روجيه جارودي، فإن الاقتصاد الأخلاقي ليس مجرد خيار نظري، بل هو ضرورة عملية لبناء مجتمع عالمي يقوم على مبادئ الاحترام والعدالة والمساواة. ويرى جارودي أن التعليم يجب أن يكون وسيلة لبناء الإنسان الأخلاقي قبل أن يكون ناقلاً للمعرفة، لأن المعرفة وحدها، إذا لم ترتبط بالأخلاق، تتحول إلى أداة لإدامة الهيمنة الثقافية والسياسية والاقتصادية، وتساهم في استغلال الإنسان والبيئة على حد سواء. من هذا المنطلق، يشدد على أن التعليم الواعي بالأخلاق يشكّل أساس الحوار الحضاري، إذ يمنح الفرد القدرة على احترام الآخر والتفاعل معه دون استعلاء. وبذلك يصبح كل طالب فاعلاً قادراً على المساهمة في مجتمع عالمي عادل ومستدام. وعليه، يتحول الحوار الحضاري بين الأمم من مجرد رفاهية نظرية إلى شرط ضروري لتحقيق الاستقرار والسلام في النظام الدولي، ويشمل ذلك آليات محاسبة فعالة، شفافية في اتخاذ القرار، وحماية حقوق الشعوب في تقرير مصيرها.

ويؤكد جارودي أن العولمة بلا أخلاق تؤدي إلى استمرار الاستغلال وتقشي الصراعات، بينما تتيح العولمة الأخلاقية المجال للحوار الحضاري، والتعاون الدولي، وحل النزاعات بالطرق السلمية. وهنا تظهر العلاقة الوثيقة بين الأخلاق والسياسة، إذ يجب أن تكون كل سياسة دولية مستندة إلى مبادئ العدالة البيئية والاجتماعية، ومراعاة حقوق الأجيال القادمة.

من هذا المنظور، يصبح الإنسان محور أي نظام دولي، وتتحول العولمة من أداة للهيمنة إلى مشروع للتكامل الإنساني والحوار الحضاري العالمي، حيث تُعد الأخلاق المعيار الأعلى الذي يحكم القوة والسياسة والاقتصاد، ويصبح الحوار الحضاري الإطار الذي يوجّه العلاقات بين الدول لضمان تحقيق العدالة، الإنصاف، واحترام حقوق الشعوب في تقرير مصيرها.

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 105-110.

المبحث الرابع: الاستعمار وتقويض الإمكان الحضاري: قراءة في الفرص الأخلاقية المهدورة

لنلق نظرة سريعة على الحضارات المنفية بالتعاقب، والتي هدمها الاستعمار الغربي منذ القرن السادس عشر، وذلك بحثاً عن «الفرص المفقودة» وفي طلب حوار حقيقي بين الحضارات كان بوسعه أن يعود بالنفع على الجميع.¹

لقد بدأت الأضرار في أميركة.

فما أن وطئت قدماً (هرمان كورتز) اليابسة حتى أباد ثقافة (الارتك) وأجهز على ثقافة (المايا) وقد نظم (ديجو دولاندا)، وهو أول أسقف (ميراندا) في (يوكاتان)، محرقة حقيقية وتبجح بأنه قضى على جميع كتابات (المايا) ليسهل دخول المسيحية. وأن ما نعرفه اليوم، وهي أمور تلت وصول (الاسبان)، لا يخرج في الغالب عن محاولة تسجيل الأغاني والروايات الشفهية. ولا سيما بوبول فوه) و(سلام بالام). وقد انتقلت هذه النصوص التي ترجع إلى آلاف السنين شفهيًا.

وعندما تحلق بالطائرة العمودية فوق الغابات الواسعة في جنوب المكسيك وشمال (غواتيمالا)، وعندما تبرز الغابات الواسعة التي اكتنفت المدن القديمة، تبرز فجأة معابد رائعة هي معابد (بالنك) أو (شيشن ايتزا)، ويجد المرء نفسه مرغماً على أن يحلم بما كان من الممكن أن تجلبه شعوب شادت مثل هذه المعابد، وابتكرت مثل هذا الفن في النحت لو أن التقاء الحضارات كان على غير سبيل الغزو. لنقتصر على ذكر بعض الأمثلة.

أولاً، لقد أوجدت هذه الشعوب زراعة الذرة ومضت بزراعتها إلى درجة متقدمة جداً. وهي تعرف بصورة عميقة، عدداً كبيراً من الأعشاب الطبية. وقد ازدهرت لديهم الكيمياء والأقرباذين ازدهاراً عظيماً. وقد كان لهم من ناحية أخرى تقويم أدق من تقويم أوروبا في ذلك العصر. وبالرغم من أنهم لم يكونوا يعرفون أية أداة ضوئية، فقد كانوا يعلمون كيف يحددون السنة الشمسية بدقة كبيرة: (222،365) يوماً. وعلى هذا فقد كان أولئك الناس يستخدمون تقويماً أدق من التقويم الغريغوري بفارق 1/10000 تقريباً! ما هي وسيلتهم؟ إننا لا نستطيع أن نعرف ذلك ما دام المبشرون قد أحرقوا محفوظاتهم.

لقد كان (المايا) يستخدمون الحساب العشري قبل أن نعرفه نحن في أوروبا وذلك بفضل الصينيين والعرب.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 81، 82.

وأن فنهم التشكيلي هو الشاهد الوحيد الذي لا يدحض مما وصلنا عنهم، ولو جزئياً. إنه فن يقترب اقتراباً غريباً من فن (الخمير) والفن (الصيني). إنه فن أسلوبى تعبيرى، فن عظيم جداً. وفي سنة 1949، عرفت للمرة الأولى دهشة زيارة الأهرام ذات الطوابق، وهي «صفارة» حقيقية في (تيوتيهواكان)، بصبحة (بول ايلوار) و(بابلو نيرودا)، وقد عشت مجدداً، وأنا أتأمل منحوتاتها، تلك اللحظات العظيمة من تاريخ البشرية.

وأتيحت لي بعدئذ، عند رجوعي إلى المكسيك، قراءة ملاحم (مايا) الأسطورية، ولا سيما ملحمة (بوبول قوه) و(شيلام بالام)، وهي نوع من سفر التكوين الهندي الأمريكي، حيث يحض كل شيء فيها على تحسين الإنسان ما دام الإله لا يحل فيه.

إن (بوبول قوه) تقسم التاريخ البشري إلى مراحل أربعة، وكل مرحلة منها تنتهي بإخفاق الله الذي لا ينجح في صنع الإنسان الإلهي كما يريد، خلق إنسان «تام». وفي كل مرة يستأنف مسعاه، دون كلل.¹ إن بوبول قوه تقسم التاريخ البشري إلى مراحل أربعة. وكل مرحلة منها تنتهي بإخفاق الله الذي لا ينجح في صنع الإنسان الإلهي كما يريد خلق إنسان «تام». والله في كل مرة يستأنف مسعاه، دون كلل. إن (بوبول قوه) هي من الآثار الكبرى التي تشهد على الإنسانية. وقد أدت هيمنة (الإسبان) و(البرتغاليين) الجائزة في محال الأسلحة النارية وحيوانات الجر إلى إبادة هذه الحضارات.

ولم يكن ذلك سوى «الفرصة المفقودة» الأولى. فرصة مفقودة أخرى. أسطورة أخرى ينبغي القضاء عليها: تلك التي أراد الاستعمار الفرنسي فرضها حين صور التوسع العربي بدءاً من القرن الميلادي الثاني على أنه تدفق «الهمجية الآسيوية» على (الغرب)! وقد افترى الاستعمار الإنكليزي والإسباني والفرنسي بنتيجة الدور الذي قام به في أرض الإسلام خلال أكثر من قرن افتراء منهجياً لإساءة سمعة إسهام الحضارة العربية. وإن ما يطلقون عليه اسم «غزو إسبانية» لم يكن غزواً عسكرياً. لقد كان عدد سكان إسبانية في ذلك الحين زهاء عشرة ملايين نسمة ولم يزد عدد الفرسان العرب في الأرض الإسبانية البتة على سبعين ألفاً. وإنما لعب التفوق الحضاري دوراً حاسماً.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 82، 83.

إن ما حققه العرب في إسبانية يجعلنا نفكر في الحرب الثورية التي نهض بها (ماو) فقد جلبوا معهم نظاماً اجتماعياً أعلى جداً من النظام الراهن، وسرعان ما ظهوروا تظهر محررين. أولاً، بإنقاذهم الأفتان من وصاية ملوك (الفيريغوط) في عصر الخطاطهم. ثم بعدم امتلاكهم الأرض - والقرآن يمنع ذلك - ولكن بالاكتهاء بالخراج.¹

وقد أقام العرب، في بلد تمزقه الفوضى الإقطاعية، أجمل منشآت الري التي عرفها العصر. ولا يزال المتحدثون يلهجون إلى اليوم بالكلام على حدائق (مرسي) حديثهم عن حلم. وعندما وجدتني سنة 1945 في (الجم) في جنوب (تونس) اضطررت إلى شراء كأس من الماء بسعر الذهب. وكان ذلك وسط بيئة جعلتني أفكر في أطلال الملاعب الرومانية، ولا سيما في بقايا المجاري المائية التي أقامت أسرة (الأغالبة). لقد كانت هناك مدينة كبرى تحف بها الأراضي الخصبة ترويه مياه غزيرة، في ما أصبح فيما بعد صحراء....

إن الحضارة التي أقامها العرب تنبع من مصادر آسيوية بعيدة. وعندما رحل الراهب الفرنسي (جربير) للدراسة في جامعة (قرطبة) قفل راجعاً وقد بلغ من العلم مبلغاً صار يتهم من أجله بأنه قد تاجر مع الشيطان وبعدئذ أصبح (البابا) باسم (سيلفستر الثاني).

إننا تدين كذلك للعلم العربي بكليات الطب الفرنسية الأساسية. وقد كانت (مونبيلييه) في طليعتها. وقد ظلت كتب الطب العربية، مثل كتب (الرازي) الشهيرة تنشر وتدرس، حتى القرن السادس عشر في فرنسا، وحتى منتصف القرن التاسع عشر في انكلترة.

وكان العرب منذ القرن الثامن يجرون عملية سحب الماء الأزرق بإبرة جوفاء.

وقد عرفوا الجبر بأكثر مما نعترف لهم به.

الشاعر (عمر الخيام)، الذي عاش حوالي سنة (1100)، توصل إلى حل معادلات الدرجة الثالثة، باستخدام الطريقة عينها التي سيستخدمها (ديكارت) بعد خمسة قرون وبذلك وضع أسس الهندسة التحليلية. وقد ظل كتاب الجبر الكبير الذي ألفه (عمر الخيام) وترجم إلى الفرنسية مرجعاً معتمداً حتى سنة 1857. وبالرغم من ذلك فقد رجعنا في معركة (بواتيه) و(شارل مارتل) إلى «عقدة (ماراثون)»، ولكن في الطرف الآخر من أوروبة ودوماً مقاومة الحضارة الغربية للبرابرة مقاومة الخير للشر.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 84، 85.

يقول (اناتول فرانس) في «الحياة الجميلة»: «سأل السيد (دوبوا) السيدة (نوزير) عن أشأم يوم في تاريخ فرنسا. ولكن السيدة (نوزير) لم تكن تعرف. فقال السيد (دوبوا): إنه يوم معركة (بواتيه) عندما تراجع العلم العربي، والفن العربي والحضارة العربية، سنة 732 أمام همجية الفرنجة».

إن ذاكرتي ستحتفظ دوماً بهذا النص الذي سبب طردي من (تونس) سنة 1945 بذريعة الدعاوة المضادة لفرنسة فقد كان من المحظور التأكيد أن الحضارة العربية كانت تسيطر إلى حد كبير على الحضارة الأوروبية حتى القرن الرابع عشر !

وقد اقترف (اناتول فرانس) خطأ تاريخياً، لأن الحضارة العربية لم تكن قد بلغت أوجها سنة (732) م - وهي إنما ستولد في العصر العباسي. أضف إلى ذلك أنه لم يكن ثمة غزو بل إن فرقة فدائية واحدة بقيادة (عبد الرحمن) قد اعترضها شارل مارتل أثناء رجوعها. ولنصف بهذه المناسبة أن الكونت اود هو أول من تحالف مع رؤساء العرب في (اسبانية) ودعاهم إلى (اكتانيا).

ومن المهم أن نصح هنا أيضاً حقيقة تاريخية تبدو غامضة في الكتب التي يدرسها الأطفال الفرنسيون. إن المصدر الرئيسي الذي يرجع إليه الباحثون حول أهمية معركة (بواتيه) ودلالاتها التاريخية هو تاريخ أبرشية (موساك) التي لعبت في صدد معركة (بواتيه) الدور الذي قامت به رواية (هيرودوت) بالنسبة إلى معركة (ماراثون).

¹ إن الرواية الغربية هي التي تحظى بالترجيح دوماً. ومن الجلي أن المؤرخين الغربيين الذين جرؤوا على مقارنة هذه الروايات بالروايات المنقولة عن غير الغربيين أتاحوا لنا استخلاص منظور أكثر اعتدالاً. ولم يقلل (لوفي بروفنسال) في كتابه «تاريخ اسبانية الإسلامية» (باريس 1950) من أهمية معركة (بوانيه) سنة 732 ولكنه حدد بصورة صافية جداً مداها (إنه يفرد لها زهاء عشرين سطرًا في كتابه المؤلف من عدة أجزاء): ثمة حاكم إسباني هو (عبد الرحمن)، جمع جيشاً في (بامبلون)، واجتاز جبال (البيرنه) في مضيق (رونسفو) واستولى على (بورديو) واتجه شطر (تور) فاصطدمت طلائعه في (بواتيه) بجيش (شارل مارتل) الذي أوقع بها هزيمة في مكان يدعوه المؤرخون العرب قارعة الشهداء الرومان.

إنها هزيمة خطيرة بلا ريب، ولكنها ليست حاسمة لأنه لم يمر سوى عامين عليها حتى بلغ سنة 734 ما أطلق لوفي بروفنسال عليه اسم «الهجمات» أو «الغارات» (وهي لا تشبه بالهجوم الجمعي من نمط هجوم (الهون) قبل ثلاثة قرون)، بلغ (فالانس) على (الرون) وأمسك تماماً بزمَام (ناربون).

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 85، 86.

والجدير بالملاحظة أن الباحثين حولوا (بواتيه) كما فعلوا بصدد (ماراثون)، إلى بطولة خرافية. ولا بد من إعادة كتابة صفحات كثيرة من تاريخ فرنسا لأنها خضعت للروح الاستعمارية الأكثر تعصباً والأكثر سذاجة. إنها أساطير قد حان وقت القضاء عليها.

وفي كتاب «تاريخ فرنسا»، وهو كتاب قديم، وجاد جداً، بإدارة (ارنست لافيس)، وفي فصل (الكارولنجيين)، جاء بصدد (بواتيه) مثلاً جاء بصدد (ماراثون) في مكان آخر: «إن معركة¹ (بواتيه) تشكل موقعة رئيسية في تاريخ فرنسا ... وقد أطلق أحد المؤرخين اسم «الأوروبيين» على جنود الفرنجة والحق أنه قد تحدد في ذلك اليوم مصير (الغول) في ألا تصبح بلاداً محتلة مثل اسبانية، وإنما دافع (الفرنجة) عن (أوروبا) ضد الآسيويين والأفريقيين».

أترى ذلك مجابهة بين الحضارة الغربية وبين البرابرة؟

إن قول اناتول فرانس ينطوي على جزء من الحقيقة مسائل في أن (فرنسة) قد فاتها في معركة (بواتيه) حظها التاريخي من الإسهام في الحضارة العربية القادمة. وفي تقليص أمد الفوضى الإقطاعية وأمد بناء وحدتها القومية. فلم تستطع أن تقيد من كل ما أفادت منه (اسبانية) (قبل أن يلتئم شمل اسبانية في مغامرة الذهب).

إننا نصطدم هنا برأي مبيت استعماري قديم وجدت خلاصة كاريكاتورية عنه في كتاب كان متوافراً في جميع مكتبات الجزائر سنة 1945 وعنوانه: كتاب السياسة الإسلامية، وهو أشبه شيء بكتاب صلاة كامل للمستعمرين. ومما جاء فيه خاصة: «أن العلم العربي الذي بلي ومات ميتة لا رجعة لها إنما قام على إقتباسات من مؤلفات يونانيين اختارها يهود في العصر الوسيط».

لترجع إلى التاريخ. لماذا هب هذا «الإعصار» القادم من الشرق وانتشر بمثل هذه السرعة العظمى من بحر الصين إلى المحيط الأطلسي؟ إن العامل الحاسم هو أن (العربي) قد جلب معه أشكالاً أعلى في مجالات التنظيم الاجتماعي، وحتى الاقتصادي. ولذا نجده يحظى بقبول الجماهير في عالم يقر نظام الرق وهو في حالة تفسخ تام.

لقد حمل معه منظومة التعاضديات المهنية التي ستعرضها (أوروبا) بعد عدة سنين، والتي ظهرت منذ القرن التاسع في تنظيمات الرفقة عند (القراطة). وعندما نقرأ (ابن خلدون) نكتشف أن (المحتسب)

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 86 ، 87.

ليس سوى من سيعرف في فرنسة باسم رئيس التجار، أما منظومة الجماعات، فإنها موجودة منذ زمن بعيد - بما تنطوي عليه من مؤسسات مميزة في المدن التجارية الإسلامية. وبتأثير العرب أيضاً ظهرت في اسبانية البلديات المزودة بميزانية مستقلة، كما ظهرت مؤسسة القضاة الانتخابية.

وفي المجال الاقتصادي، أقام العرب صناعات نسيجية وتعدينية مذهشة، ومضوا قدماً في أعمال الجلد وأنجزوا بناء أجمل ارمادا في العالم، الأسطول الذي سيكتشف أميركة.¹ ويوضح الكاتب (بلاسكو ايسانز) في كتابه « في ظل الكاتدرائية » أن انتعاش اسبانية لم يأت من الشمال، حيث القبائل البربرية، بل من الجنوب مع العرب الغزاة». وهو يقول في حديثه عن الحضارة العربية: «ما كادت أن تنشأ حتى استطاعت أن تمثل أفضل ما في اليهودية وفي العالم البيزنطي. وقد جلبت معها التقليد الهندي العريق وآثار الفرس وكثيراً من الأمور المستمدة من الصين الغامضة. لقد كان الشرق هو الذي ينفذ إلى أوروبا على منوال أمثال (دارا) و(كسرى)، لا بطريق اليونان الذين رفضتهم أوروبا لإنقاذ حريتها، بل من الطرف الآخر بطريق اسبانية التي كانت تستقبل بذراعين مبسوطتين غزاتها وهي تن من عبودية الملوك اللاهوتيين والأساقفة المشاكسين». ويردف (بلاسكويانز) قائلاً: «لقد استولى العرب خلال سنتين على ما بذل الآخرون لاسترجاعه منهم سبعة قرون. إن ذلك لم يكن فتحاً يفرض ذاته بقوة السلاح، بل كان مجتمعاً جديداً يمد من كل جانب جذوره القوية».

وإنما يدين (الغرب) بعصر النهضة للـ «غزو العربي الذي عرف كيف يخلق الشروط الفكرية اللازمة لتفتحه وهذا «الغزو» قد جعل من الممكن أولاً، انبثاق الثقافات القديمة بدءاً من الثقافة الهلينية. وقد ترجم العرب (ارسطو) و(جالينوس) و(افلاطون) و(بطليموس) و(او قليدس) و(ارخميدس).

وعندما غدت أوروبا غير قادرة في مستهل القرن التاسع على معرفة القراءة، افتتح الخليفة (المأمون) في (بغداد) بمساعدة جيش من الكتاب والمترجمين مكتبة ضخمة هي: دار الحكمة، وكان يحفظ فيها جميع آثار الحضارات القديمة؛ وكان (للحاكم)، أحد الخلفاء الأمويين مكتبة في (قرطبة) تحتوي على أكثر من مائة ألف مجل بينما لم تضم مكتبة (شارل الخامس) ملك فرنسة الملقب بالحكيم - الحكيم يعني العالم - إلا ألف كتاب بعد أربعة قرون.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 88، 89.

بيد أن العرب لم يقتصروا على إحياء الثقافة القديمة وإنما أسهموا إسهام ابداع ضخم في الثقافة العالمية.

ومن شأن اكتشافاتهم الكبرى أنها ترتبط بطبيعة نظامهم الاقتصادي ذاته. فقد سعوا وهم يبنون إمبراطورية تجارية إلى تنمية التقنيات والعلوم التي قفزت قفزة كبرى إلى الأمام بتأثيرهم. وقد حملتهم ضرورة اجتيازهم البحار والصحارى على أن يجيدوا معرفة الجغرافية الفلكية. وقد بنوا السمراصد الأولى في العالم، في (سمرقند)، وفي (دمشق)، وفي (بغداد)، وفي (القاهرة)، وفي (قرطبة). وأعاد العرب سنة 770م اختراع الاسطرلاب الذي تخيله (بطليموس). وسيظل الملاحون يستخدمونه حتى القرن الثامن عشر.

وقد أخذ الجغرافيون والفلكيون العرب المكلفون رسم الخرائط الضرورية الإدارة إمبراطوريتهم كروية الأرض بعين الاعتبار، وقد أنكرها لاهوتيو المسيحية. وفي سنة 860م وضع (فرغام) كتاباً في الفلك ظل المرجع المعتمد في أوروبا حتى القرن السادس عشر.

وفي القرن الثاني عشر، تنطلق خرائط (الإديسي) أيضاً من مبدأ أن الأرض كروية. وقد صادفني حظ زيارة المرصد الذي أسسه في (سمرقند) (اولونغ بك)، حفيد (تيمورلنك). ولم يكن قد أخطأ إلا بمقدار أربعة عشرة ثانية في تقدير السنة الشمسية! وقد أصاب المسلمون من ضروب هذا التقدم النظري تفوقاً بحرياً لا مرأى فيه. ويلاحظ (ابن خلدون) أن النصارى غدوا عاجزين عن تعويم خشبة في بحر الروم. ولكن أذهلت ريادات (ماركو بولو) (الغرب) فإن من الثابت أن مؤلفاً عربياً تحدث سنة 831م، أي قبل ماركو بولو بأربع مائة وخمسة وعشرين سنة، عن رحلة إلى (الصين) وصل خلالها إلى سدود (كانتون) بل بلغ بلا ريب (كوريه) و(اليابان).¹

وقد وضع مسلم يسمى (أحمد بن ماجد) في الوقت ذاته تقريباً كتاباً عن الملاحة البحرية في المحيط الهندي، والبحر الأحمر، والخليج العربي، وبحر الصين. وسيفيد (البرتغاليون) منه باعتباره أساس دراساتهم البحرية في عهد (هنري الملاح) الذي يمثل بالنسبة إلينا، نحن الأوروبيين - قمة فن الملاحة. وفي ذهن أحد الخلفاء خطرت أول ما خطرت فكرة نقب برزخ (السويس). ولكن أسباباً استراتيجية حالت بينه وبين تحقيق غرضه.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 89، 90.

وقد اضطر العرب من جراء ضرورات التجارة والمحاسبة إلى إحداث انقلاب في الحساب مثلما فعل الفينيقيون من قبل. اخترعوا الأرقام العربية والعنصر الذي يستند إليه نظامنا العشري. ولم تعرف أوروبة نتائج هذه الثورة الحقيقية إلا في القرن الثاني عشر، بعد مضي مائتين وثلاثين سنة.

وفي حقل الكيمياء، نحن ندين للعرب بمعرفتنا الكحول والقلوي والأنبيق وعدد من الأكاسير إلخ، تشهد على ذلك الأسماء وجرسها. وهم لم يخترعوا طرائق التقطير والتصعيد والبلورة والتخثير وحسب، وإنما أيضاً منتجات جديدة مثل البوتاسيوم والنشادر وحمض النطرون، والسليمانى... إلخ.

وكان العرب منذ أيام (هارون الرشيد) الذي عاصر (شارلمان)، يصنعون الورق من القطن. وقد أتاح ذلك انتشار الثقافة انتشاراً عظيماً جداً.

وفي الطب أدخل العرب حوالى سنة (900) م تحسينات على طرائق التلقيح بالجذري البشري التي كان يستخدمها الأطباء الهنود - الإيرانيون، بينما وجب على (الغرب) أن ينتظر حتى سنة 1797 إلى أن استطاع (جنر) تخيل الطريقة.

وكذلك يدين فن معالجة العيون للعرب بالشيء الكثير: وقد ظل كتاب «تذكرة الكحالين» المرجع المعتمد حتى القرن التاسع عشر¹.

أما في مضمار الصيدلة، فقد كان العرب يستخدمون تعفّنات البنسلين بوصفها مرهماً لعلاج الجروح الملتهبة. ولذا فقد كانوا يعرفون معرفة اختبارية على الأقل تأثير العضويات الجرثومية من ناحية أنها مضادة للحياة.

ويبقى (ابن خلدون) الذي عاش بين سنتي 1332-1406م شخصية عالمية في محال العلوم الإنسانية إلى جانب اتصافه بأنه دبلوماسي ومحارب ومؤرخ وعالم اجتماعي وفيلسوف وفنان. وقد لاحظ في «مقدمته» وهو يسعى إلى اكتشاف قوانين النمو التاريخي: «داخلا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص» «مستوعباً أخبار الخليقة استيعاباً، ومعطياً لحوادث الدول عللاً وأسباباً»

(فابن خلدون) يطرح مشكلات موقف الإنسان من السياسة والتاريخ كما سيفعل (مكيافلي) في القرن السادس عشر في كتاب «الأمير» و(مونتسكيو) في «روح القوانين».

يتضح أن (ابن خلدون) هو مخترع مفهوم علمي عن التاريخ وعن علم الاجتماع. يقول ما معناه: «إن للغلبة تتبع الحظ» والاتفاق ولكنني أود أن أبين المقصود بذلك عندي: «إن للغلبة أسباباً تعارف الناس

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 90، 91.

عليها باسم الحظ وقد وجب انتظار مرور أربعة قرون قبل أن يقول (مونتسكيو) بدوره: «إذا انهارت امبراطورية بنتيجة صرف معركة من المعارك، فذلك لأن ثمة أسباباً عميقة تتيح لهذه الإمبراطورية أن تسقط بعد هزيمة واحدة».

وهذه العلية التاريخية لا تتسم في نظر (ابن خلدون) بصفة جبرية آلية. بل إن مفهومها الجدلي يأخذ باعتباره التأثيرات المتبادلة. وبذلك يكون (ابن خلدون) أحد رواد المادية التاريخية. وهو من جهة أخرى، يصنف في كتبه الشعوب والفئات¹ الاجتماعية بحسب طراز إنتاجها الاقتصادي. بل إنه يمضي حتى إلى صياغة أولى لمبدأ المادية التاريخية: يقول: «اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلته من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والإبتداء بما هو ضروري منه»

وقد سعى (ابن خلدون)، إنطلاقاً من هذه المبادئ، إلى رسم نظرية عن القيمة بالإستناد إلى العمل. وقد سبق الاقتصاديين الأوروبيين الذين لم يستطيعوا الانعتاق من النظريات التجارية في القرن الثامن عشر إلى ملاحظة «أن الأموال من الذهب والفضة والجواهر والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب ... والعمران يظهرها بالأعمال الإنسانية ويزيد فيها أو ينقصها»

إن شخصاً من رتبة (ابن خلدون) لا يمكن أن يظهر في الفراغ. ونحن نتخيل عند قراءته مدى نمو الفكر العربي في عصره في مجال العلوم الاجتماعية.

إنني لم أعرض فيما تقدم إلا بضعة أمثلة - وعلى نحو سطحي جداً ابتغاء طرح مشكلة: هي مشكلة ضرورة وضع التاريخ كله في أفق رؤية لا تشوهها أحكام (الغرب) المسبقة رؤية تقلع عن اتخاذ النظرة الأوروبية مركزها.

وثمة «فرصة مفقودة» أخرى تنشأ عن طول احتقار العلم الصيني. كتب (انشتين) سنة 1954: «لقد انطلق نمو العلم الغربي من قاعدتين فاستطاع تحقيق إنجازاته العظمى: اختراع منظومة منطقية - صورية، واكتشاف جواز العثور على علاقات سببية بتجربة منهجية في عصر النهضة».

ومن الجلي أن الفكر الصيني، وما يتصل به من علم صيني، وتقنية صينية، كل ذلك ينطلق من موضوعات مباينة جل المباينة وقد قادت بالرغم من ذلك إلى كشوف علمية وتقنية سبقت بقرون عدة ما توصل إليه العلم الغربي.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 92، 93.

1 - إن الفلسفة الصينية مادية عضوية تعارض معارضة جذرية المادية الميكانيكية في الفكر الغربي. فكل ظاهرة ترتبط بسائر الظواهر الأخرى. وإذا شئنا إيراد مثل على هذا الخصب العلمي والتقني الملازم لهذا النموذج العضوي، كفانا أن نذكر أن العلماء الصينيين هم الذين اكتشفوا، للمرة الأولى، البوصلة ونظرية المد والجزر، بدل أن يضيعوا ذرعا بالمناقشات الجوفاء حول تعذر «التأثير من بعد»، لأنهم لم يعتبروا من باب الفضيحة المنطقية أن تشير إبرة ممغنطة إلى القطب وأن يتحدث القمر جذبا للمحيط، ما دامت الكائنات كلها تنتمي إلى «حقل» وحيد.

2 - إن الفكر الصيني يستند إلى رؤية جدلية، وليس إلى رؤية منطقية ميكانيكية: إن التأثير المتبادل بين مبادئ (يانغ) و(ين) ينطوي على تصور معقد للمد والجزر، للفعل ورد الفعل داخل جملة وحيدة من الظواهر.

وهذا ما أتاح للعلماء الصينيين ألا يحبسوا أنفسهم، كما فعل (الغرب) الوسيط، في ميكانيكية الأفلاك السماوية الشفافة المتينة، بل أتاح لهم على العكس، الانطلاق من تصور أقل سذاجة وإنغلاقا تصور حقل لانهائي للأمكنة السماوية الرحبة، وإقامة مصورات عن السماء وسجلات للكسوف وللشهب ولآثار العلوية التي لا يزال علماء الفلك إلى اليوم يستخدمون مبادئها. إن رجحان الموجة على الجزيء في الفكر الصيني قد لا يكون غريبا عن ضروب التقدم الصاعقة التي حققها علماء الفيزياء الصينيون الحاليون في المجال النووي.

3 - إن الرياضيات الصينية، كما أثبت (جوزيف نيدهام)، تتسم بروح جبرية لا بروح هندسية. ومنذ أيام (سونغ) و(يوان) (من القرن الثاني عشر حتى القرن الرابع، تتسم بروح جبرية لا بروح هندسية. ومنذ أيام(سونغ) و(يوان)(من القرن الثاني عشر حتى القرن الرابع

¹عشر)، علمت الرياضيات الصينية العالم حل المعادلات. وفي سنة 1300 عرفت (الصين) المثلث الذي يسمى في (الغرب) باسم «مثلث بسكال». وكان الصينيون أول من اكتشف الكسور العشرية وعبر عن العدد، مهما كبر، بتسع إشارات، وبحيز فارغ يمثل الصفر .

ومن الجدير بالملاحظة أن العلم الغربي قد استمر زمناً طويلاً في اعتبار أن النموذج الميكانيكي هو النموذج الوحيد، وانتهى من جراء ذلك إلى أفراد الهندسة الإستنتاجية اليونانية بالامتياز، ولكن العلم الحديث قد اضطر إلى إعادة النظر في هذا المختزل الديكارتي والميكانيكي النزعة للرجوع، في الفيزياء، إلى

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق ، ص 93، 94.

نظرية الحقل، وفي علم الحياة، إلى مفهوم عضوية، أي إلى أمرين من الأمور الثابتة في الفكر الصيني التقليدي.

ومن جهة أخرى، نجد أن رؤية العالم في نظر الصين لم تكن عائقاً يحول دون الوصول إلى اكتشافات بارزة في الميكانيك.

إن منظومة نقل الحركة الميكانيكية بحلقات متسلسلة تدور دوراناً محورياً، ونحن ما زلنا نطلق عليها اسم «تعليقة» (كاردان) كانت ذائعة الانتشار في الصين قبل ألف سنة من مولد (كاردان). وفي ذلك الوقت تقريباً سير النقل لعلم دولاب مغزل (الحريز في الصين والقطن في الهند). وترجع حركة آلية الساعة في الصين إلى أسرة (تانغ) وقد سبق اختراعها هناك «اختراعها» في أوروبا بستة قرون. وكان صنع الساعة يقتضي من ناحية أخرى اختراع «المنظمة» أي جهاز خاص بإبطاء حركة جملة الدواليب حتى تضبط على أول ساعة عرفت لها البشرية: حركة النجوم اليومية.

وقد كان الصينيون أول من قلب الحركة الدائرية إلى حركة مستقيمة باختراعهم اللامركز والذراع والمكبس.

وفي حقل الاختراعات التقنية العظمى التي كانت شرط التطور الإنساني كان الإسهام الصيني أحد أهم ما أسهم به الناس.

ومن أشهر ما عرف عن الصينيين اختراعهم المطبعة التي لعبت في أوروبا دوراً حاسماً في انتشار عصر النهضة والإصلاح والرأسمالية. ومن المعلوم أن الورق والطباعة كانا من الأمور المعروفة سابقاً في الصين، قبل زهاء خمسمائة عام، في عهد أسر (سونغ) الأولى.¹

ولكن الاكتشافات التقنية التي تزيد إمكانيات استخدام القوى الطبيعية لمآرب الإنسان لم تكن أقل أهمية حاسمة في التطور البشري.

– استخدام الثروات المعدنية من الأرض. وبينما لم تعرف الصناعة الأوروبية استخدام الصلب إلا حوالي سنة 1380 في (فلاندره) وفي (الراين)، فإن تكنولوجيا الحديد والفولاذ كانت معروفة في الصين قبل خمسة عشر قرناً، وكان يوجد سلفاً في سنة 610م جسر معدني معلق بسلاسل من حديد. وقد بلغ حفر الآبار درجة عالية من الناحية التقنية.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 94، 95.

- استخدام القوى السماوية والاكتشافات المتصلة بها النقل بالسلاسل ومقايض إدارة الآلات وميكانيكيات الآلة البخارية. وقد ظهرت الطاحون الدائرة في الصين بين القرن الرابع والثاني قبل الميلاد، بينما لن يمتلك (ميترياد) في (الغرب) أولى هذه الطواحين إلا سنة (65) ميلادية.
- ثم إن قوة الطاحون المائية ستستخدم في الصين منذ القرن الميلادي الأول التشغيل أكوار الحداثة، الأمر الذي سيساعد على تطوير سريع في محال التعدين.
- استخدام قوة البحار والرياح في جملة من الاختراعات البحرية، ولا سيما دقة السفينة (وهي لن تظهر في أوروبة إلا سنة 1180)، والملاحظة بأشعة متعددة، والسفينة التي تسير بدولاب ذي عوارض، وقد اكتشفت في القرن الخامس والسادس في الصين، ولم تظهر في أوروبة إلا سنة (1543). وبين سنة (1100) وسنة (1450) كان الأسطول الصيني أقوى الأساطيل في العالم، وكانت السفن الصينية في القرن الخامس عشر تجوب البحار من (كمشتكا) إلى (مدغشقر) قبل أن تبدأ في (أوروبة) «الاكتشافات العظمى»¹.
- استخدام القوة الحيوانية: لقد استخدم الصينيون في عهد (شانغ)، (أي بين القرن العاشر والقرن الخامس قبل الميلاد) طوق خيول الجر الذي برهن لوفيفر دي نويت على دوره الحاسم الذي لعبه في الحضارة، والتي لم يظهر أول رسم له في الغرب إلا في مخطوطة إيرلندية من القرن الثامن الميلادي. ثم إن العجلة الصغيرة التي تظهر لنا آثارها الأولى المرسومة في (أوروبة) على أنها كانت تستخدم في القرن الثالث عشر لبناء الكاتدرائيات، إنما كانت ذائعة الاستعمال في الصين في القرن الثالث لتموين الجيوش، تشهد على ذلك الأحجار المنقوشة والأجر المصبوب في قوالب في عهد أسرة (هان).
- ماذا نقول أخيراً عن اكتشاف بارود المدافع فقد اخترع الصينيون في القرن التاسع للميلاد، وفي عهد (تانغ)، بمزج فحم الحطب وملح البارود (نيترات البوتاسيوم) والكبريت أول تركيب كيميائي يتفجر، عرفته البشرية. وهذا الاختراع يعدل بأهميته أهمية اختراع البوصلة، أي اختراع أول جهاز ذي لوحة وإبرة مغناطيسية. ويبقى من الواجب أن نلمح أيضاً إلى استخدام القوى الحية حيث كثرت كشوف العلماء الصينيين في محال التغذية وعلم الحشرات وحماية النباتات ودراسة النبض وتقنيات وخز الإبر التي تتم عن علم بالتشريح متعمق جداً.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 96، 97.

إن قروناً من الابتكار الإنساني قد غلفها على هذا النحو الجهل أو الهدم. وقد كان ذلك خسارة إنسانية عظيمة للشعوب التي ذهبت ضحية هذا الإنكار وهذا القمع وأحياناً هذا الهدم المبرم لثقافتها. وقد كان ذلك أيضاً خسارة عظيمة (الأوروبية) ولا شيء أكثر إلحافاً في مضمار التربية من كنس آخر ركاب الاستعمار في الكتب المدرسية وكتب التعليم الجامعي والعمل على نحو أن يحيا كل إنسان ثقافة جميع الشعوب في جميع العصور، وذلك يستلزم تصوراً جديداً للتاريخ. ولقد عشت هذا الوعي «بالفرص المفقودة» في (الهند) وفي (نيبال) بعد أن قرأت كتب (الهند المقدسة، وبعد أن أذهلني شعرها ونحتها ورقصها، وأذهلني بصورة مادية تقريباً اجتيازي سلسلة جبال (همالايا). ونحن قد فقدنا هذا الطراز الهندي للوجود في العالم.

سحر (همالايا)، «رب الثلوج».

إنه يسيطر على طائرتنا. ويشعر السمرء بأنه يحلق فوق بحر غاضب. ففي المستوى الأول، تتدافع جبال قائمة إلى حد ما، وهي أشبه شيء بقطعان فيلة ترد عنها إلى أبعد دوماً كتلاً يزداد قتامها ودفعات من الحمم أو الأحجار.

وفي الأفق البعيد تبدو بما يشبه أعرافاً صغيرة من الزبد على شواطئ السماء: (انابورنا) (كوزانتان)، (كوري - شنكر) (ايفرست). (ماكالو).

هذه الجبال الشاهقة شموخاً تجعل المرء يتساءل، وهو يحلم، ألا تعوق في الليل مسيرة النجوم، وهي لا تكاد تتفصل عن أساطيرها وخرافاتها. وأن لها في ثقافة الهند منزلة عظيمة. ذلك أن (سري لانكا). (أي سيلان)، هي الجزيرة الشيطان، ولكننا عندما نصعد باتجاه الشمال فإنما نصعد نحو السماء، نحو مناطق النور والصفاء، حتى نبلغ (همالايا)، مقام الإله (فيشنو).

لقد ذكر الشعراء (همالايا) في كل حين على أنها كائن حي. وكان (كاليد اسا)، وهو أحد كبارهم يغني «ثديها البيضاءوين فوق صدرها الأرضي ومنهما يفوح عطر الصندل».

لقد بلغت هذه الجبال من الحياة مبلغاً جعل الناس ينظرون إليها على الدوام نظرة تجسيد.¹

وفي معبد (اللور) في (اورانكباد)، يمثل رسم جداري الآلهة التي جاءت تطلب من ملك الجبال - الهمالايا - تزويج إبنته من الإله (شيفا). إنه لرمز رائع يربط إله الرقص بعظمة (همالايا) الساكنة ونحن نبلغ على هذا النحو، مباشرة، صميم الفكر الهندي الذي يصل (الكائن) السرمدي الساكن بكثرة الأشياء

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 97، 98.

المتغيرة. إنه كل كنز التجربة المفقودة في (الغرب) منذ (افلاطون) وأن (همالايا) تحتل مركز الشعر والتصوف الهندي. ونحن نجد على الدوام في هذا الشعر أنهاراً تتدفق من الجبال الشاهقة فتبدو وكأنها تنبع من السماء. وبذا نجد لها سمة إلهية. إنها خط فضي صغير نتميزه في حفرة الجبال، وهذا هو (يامونا) الذي يرفد (الغانج) وسيجري نحو (بناريس). إنه نهر مقدس، هذا (اليامونا) الذي يمر على مقربة شديدة من (كاتماندو). وقد حضرت جنازة حرق جثة كانت تجري على ضفافه. لقد أحرقوا الجسد المغطى بكفن من الحرير زعفراني اللون على شاطئ النهر، فوق بلاطة تجاه المعبد. وقد اختلط رماد السميت من أجل دارة حياة جديدة، بماء النهر وبالمحيط.

الحياة وصيرورتها تلك هي الدارة التي تثيرها شاعرية الـ (همالايا) في حضورنا. كل شيء يذكر بهذه الاستحالات، بهذه التجددات، بهذه الأعمال الخالقة أبداً في الطبيعة، ولدى الناس المطر، بوصفه مزنة في السماء، وبخاراً في الأرض، هو رمز هذا الزواج الأبدي بين الأرض والسماء، والزواج الإنساني عيد كوني، موجة صيرورة جديدة مقدمة حياة جديدة تولد دوماً من جديد. إن الحياة الجنسية موطن المقدس ما دام الكائن البشري يندمج بالتناسل مع دارة الحياة الكونية ومع واقع الحب الخالد. ونحن لن ندهش إذا رأينا نقوشاً جدارية كثيرة تنتشر حول معبد (كوها جارو) وهي تمثل، وكأنها رقص صور العشق الجسدي الأكثر دلالة على حركة تواصل الأجساد بتفاصيلها كلها.

والكلمة التي تدل على النهر في اللغة الهندية كلمة مؤنثة - أما (الغانجا) - نهر الغانج، فهو إلهة التغذية.

ونحن لم نعد تميز هل نحن تحلم أم نعيش في اليقظة هذه العلاقة بين الجبل وبين هذا الخيط المائي الذي ينساب في الفجاج الصخرية وينحدر من ذرى (همالايا). أترأه واقعا أم شعر ؟ يقول شاعر هندي: «إن الأنهار تعانق الجبل كما تعانق امرأة حبيبها».¹

إن هذه الحوريات التي تبسم تحت شجرة ولها أرداف ملتوية بمثل التواءات (الغانج) ذي الحركات المتموجة وهو يتمطى بين الجبال، إنها حوريات تذكرنا بلوحة «حوريات الغابات» من القرن التاسع الموجودة في متحف (غواليور)، وهي إحدى التحف العظمى في الفن العالمي.

هنا يبدو هذا التجسيد، تجسيد الطبيعة، أمراً يسهل على المرء أن يحياه. كل شيء فيه يختلط بكل شيء حياة الأبطال، ملحمة الآلهة حبها، اصطراعها. إن الآلهة والبشر تتلاقى في ثقافة الهند.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 99، 100.

وفي (راماينا)، أجمل ملحمة هندية يتحدى (راما)، ويده قوسه، المحيط ويهدده بالجفاف بثقبه بسهم من أسهمه النارية. هنا تجد لكل كائن حي دلالاته الروحية.

وعندما تخلق الطائفة على ارتفاع منخفض، تحسب أننا نرى (كارودا)، الإله - النسر، وهو يدل البشر على إتجاه السماء.

كل شيء رمز وحياة الفجر، الهواء مجد الشمس... إن الهنود يتمتعون كل صباح منذ أربعة آلاف سنة: «إننا نضرع إليك بصلاتنا يا (براهما) كما ترفع الشمس إليك صلاتها في كل صباح».

ونحن لا نستطيع فصل (همالايا). وهي من عمالقة الدنيا. المتسمة بالحياة، عن تصورات الكون، والأساطير والخرافات الهندوسية والبوذية التي تعتبر هذه الجبال العالية أصل العالم ومركزه معاً.

¹ وفي خيال الظل في (جاوه)، يتمتع جبل (ميرو) بدور مهم، تماماً مثل جبل (كايلاسا)، وهو الاسم القديم بلا ريب الجبل (ايفرست) الذي يطل على الكتلة من ارتفاع يجعله أشبه بماسة موضوعة فوق راحة كف مبسوطة أمامه.

وهناك، في طرف السلسلة، على مسافة بعيدة جداً، نجد (انابورنا) وهذا يعني «الملء». إن كل جبل يثير معنى تجربة روحية. لقد رقص (شيفا) على سفوح (همالايا).

و(شيفا)، رب الرقص، هو إله يستجيب لأحلام (نيتشه) («لا يسعني الإيمان إلا بإله يجيد الرقص»)، في الأسطورية الهندية، وهو يخلق العالم بينما يرقص، ويهب العالم إيقاعه وصيرورته فيميته ويجعله يولد من جديد. إنه الإله الخالد الذي يتجلى في التنوع، في الحركة.

(شيفا)، الإله الراقص والرقص هو الشعر مرثياً، وهذا الرقص الذي هو كذلك مسرح، يمثل حركة الحياة الكونية ذاتها حركة دائرة الفناء وانبعاث الحياة. وما الإنسان إلا لحظة في دائرة الكائن الكلي هذه. إن الله يملكننا بإيقاعه، بالموسيقى، بالغناء، بالرقص، بكلمات الحب في قصيدة. والقصيدة تعود فتجد هنا من جديد معناها الأول: إنها إبداع. إنها صورة الحياة. إنها تفجر الجديد من أعماق كياننا: إنها لا تحدثنا عن الأشياء، بل تفعل في نفوسنا فعلاً. وعندما ينتج المسرح والرقص. وهما تسبيح أكثر منهما تمثيلاً - أفعال الآلهة والأبطال والملوك والسوقة، وعندما يحكيان نطق الأنبياء المقدس، نطق الحياة، وإذا لم تكن نحن نظارة، بل كنا المحتقلين، وإذا ما أحاطت بنا دلالة الكلمات أو إحياءاتها فيما وراء الكلمات التجاوب مع القصيدة، وإذا أيقظت في نفوسنا هذه الرعدة التي بها نسهم في التجربة المعيشة التي يقدمها لنا التعزيم، إذ

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 100، 101.

ذاك نعي ذواتنا ونمتلكها. إننا لا نعي «أنا الصغيرة»، وهي فرد تافه زائل بل نعي تطابق هويتنا مع (براهما)، القوة المبدعة المنظمة الكون بأسره، وبـ (اتمان) هذه الشذرة الإلهية التي تؤلف أعماق كياننا. وعندئذ أعني، كما يقول تعليم (باغافاد - جيتا) السامي، إن الذي يعمل ليس هو أنا، بل حكمة الكل وقوته هي التي تعمل عبر كياني، إن (همالايا) زخرف عظمة هذه المأساة الإنسانية. إنها تعمل عمل قصيدة، فتوقظ في كياننا هذا الطنين الشعاري وهذا الوعي بالذات.

وإن أجدنا، في هذا الارتفاع، وأمام منظر هذه الجبال، ليشعر بانطباع أنه على مبعده من ذاته من ماضيه من انتمائه الثقافي.

وعندما اجتازت بنا الطائرة سحابة ضخمة، كان واقعنا المعيش يختلط بالروحانية، وكنت أشعر بانطباع الرجوع إلى الفراغ الأصلي، وهو نوع من شعور محيط، كونه أصبح على حين غرة ساكنا لا حراك فيه، وقد قذف هو، على الرغم من ذلك، بالآلة إلى ما وراء العوالم بمثل ما يحلم به المتصوفة الهنود. إنه إحساس بالفراغ وبالملء... ولعل الأمرين أمر واحد....

وأنا أفهم الآن لماذا كان الحكماء يقصدون في الغالب تلك البيداء، بيداء العظمة، وأرض النسك، ليحظوا بتوازنهم من جديد.

وفي غضون مثل هذا التراجع بإزاء جملة الأشياء، يشعر المرء بالحاجة إلى المضي في هذا التأمل بتأمل آخر.

وعندما تركنا سلسلة (همالايا) التي أصبحت ليلية، ثم وستارية وقبل أن نضيع في ضباب المساء البنفسجي، أخذت بقراءة (همالايا) الأخرى، أعلى ذروة في التصوف العالمي: (باغافاد - جيتا). وعندئذ شعرت بالانطباع نفسه الذي انتابني عند تأمل الجبل، انطباع السيطرة على الحياة بدل الشعور بأنها هي التي تسحقني.

إن (باغافاد - جيتا) تبدو على أنها تسأمل (اليوغا). وهي تحدد معنى (اليوغا): عدم الاستسلام للسجن المباشر، والعتور من جديد على إيقاع الكون الناضج الحياة. على تنفس الكائن تنفساً سوياً. ونحن لا نقل إلا على قليل من الكتب التي تشير لدينا اهتماماً حالياً.

إن (باغافاد - جيتا) تبدو ضرباً من حوار في أرض معركة أسطورية في سهل (كور كشيتر). يتجسد الإله في صورة إنسانية هي صورة (كريشنا) ثم يخاطب المحارب (ارجونا) الذي سيصبح أداة قتل.¹

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 102، 103.

إن (ارجونا) يقود أحد الجيوش، جيش (باندافاس). وقد انتابه فجأة الشك في صحة قضيته فألقى بقوسه الذي لا يهزم وبسهامه وشرع يفكر في إخوانه وأعمامه وأبيه، وهم جميعاً في المعسكر الآخر. إن أفراد أسرة واحدة سيخوضون إذن معركة حامية الوطيس وسيسهمون في قتال سيحدد مصير العالم. وقد نادى الإله التجسد في هيئة حوزي (ارجونا) وباح له بسر معنى الحياة. قال: إنني وأنا إله إنما أتجسد كلما تهددت كارثة العالم بسوقه إلى حتفه فأسعى إلى إعادة الانسجام إليه.

إن هذه الجملة البسيطة تجعل النص مؤثراً جداً لأن الإنسان لم يعيش في أي وقت مضى مثلاً يعيش اليوم هذا الانحراف الكارثي في العالم. وإن الحاجة إلى تجسد تنبئي لم تبلغ البتة مبلغ ما وصلت إليه الآن من أجل إعادة الانسجام.

إن (كريشنا) لا ينصح المحارب بالفرار من المعركة: «ينبغي عدم إهمال العمل، لأن العمل أفضل من اللاعمل». ولكن ينبغي ألا يكون الدافع إلى العمل رغبة جني ثمار العمل: «عليك ألا ترقب من العمل ثروة ولا سلطاناً».

يجيب (ارجونا): «إنني أفضل أن أموت فوراً على أن أصبح ملكاً في أعقاب مذبحه، ولن يكون لحياتي معنى عندما أكون قد قتلت أخوتي وأعمامي وأبي».

ويجيب الإله المتجسد، وهو صوت (ارجونا) الراحل: «إنك مخطيء، لأن عملك سيكون هدماً إذا قمت به بالفعل طلباً لثروة أو سلطة أو محد. وما دمت لا تبغي بعملك ذلك فإنك ستعمل لأن مسؤولية هذه المذبحه ستقع، إذا ما حدثت، على قانون العالم. وأنت لست المسؤول، بل الأداة. وإذا ما انسحبت كان انسحابك جيئاً».

وعلى هذا النحو تعلمنا (باغافاد - جيتا) وجود شرطين للقيام بعمل حقيقي: ألا يجد من يعمل مصلحة مادية في عمله؛ وألا يسلك سلوك فرد «بأنه الصغيرة» الفردية، أناة الأنانية ... إنه ليس سوى أداة في يد (الكل).¹

والشياطين، أو (اسواراس)، هي قوى مفارقة للمبدأ، منفصلة عن (الكل). إنها غياب الله. وهذه المسألة التي أقلقت (ارجونا) هي السؤال الخرج المطروح في جميع عصور التمزق التاريخي - في عصرنا مثلاً كان الأمر في العصر الذي تجسد فيه (كريشنا) ليخاطب (ارجونا).

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 103، 104.

إننا قد نتقاتل للمال أو للسلطة، أو نتقاتل من أجل ملكوت الله. ولا مندوحة من الاختيار. إن آيات (باغافاد - جيتا) تتطوي على مذهب سلام، ومذهب عمل.

العمل لا يتحقق من أجل الربح - وهذا بالرغم من ذلك هو قانون تجربتنا الغربية منذ عصر النهضة. إن العمل المتجرد يصبح جمالياً، يصبح مشاركة الإنسان في الملء الإلهي والاتساق الإلهي. إن (باغافاد - جيتا) يدعو إلى تحويل الحياة إلى عمل إبداع.

وليس من باب الصدفة أن نجد الإله في التقاليد الهندية يتجسد كلما حدث تمزق كبير في الاتساق الأرضي. إن الله بالدرجة الأولى داخل الإنسان. إنه الشرارة الإلهية الجائمة دوماً في كل إنسان. «إذا اقلعت عن وهم أن الأنا هي التي تعمل وأن الأنا الحقيقية هي الإلهي، عندئذ تبلغ السلم وتترك أن (الكل) في ذاتك، وإنك أنت في (الكل)».

الفعل يغدو تضحية. ويؤكد المحارب في النشيد الأول «ضيق ارجونا» قائلاً: «إنني لا أطمح إلى النصر، ولا إلى المملكة، ولا إلى اللذة».

وإن هذه اللحظة، لحظة «اللاعمل» لحظة أساسية في قلب المعركة. إنها تتيح إعادة النظر في تصورنا للوجود.¹

ومن الجائز أن نقارن هذه التجربة تجربة اللاهوت السلمي، دون أن نسعى إلى إقامة مطابقة تامة. قال (سان جان دو لاكروا): «ليس الله ذلك، إن الله ليس كذلك...»، دون أن يحدده تحديداً إيجابياً. إن (باغافاد - جيتا)، شأنها شأن كل تفكير (الشرق)، تبدأ بتربية سلبية. من المحال إدراك الله مباشرة. وإن قدرته لا تعمل إلا عندما نقصي كل ما قد يشوب رؤيته. وهذه هي الدلالة الأساسية للنسك الهندي: العمل بدون تعلق، وبالإقتصار على التطلع إلى الكمال وإلى انسجام الكون.

وفي هذا المسعى البريء من أية أثر، نقرأ في النشيد الرابع من (باغافاد-جيتا): «عبثاً فعل، إنه لم يرتبط». أما عالمنا الغربي فإنه لا يتألف إلا من مشاريع نابعة من رغباتنا.

وإن أفضل الأمثلة دلالة في عصرنا على الحياة بحسب (باغافاد جيتا) و(راماينا) هو حياة (غاندي). وقد كان من حوله يقرأون له كل يوم، بحسب طلبه، صفحات من ملحمة البطل المحارب (راما). وعندما اغتيل (غاندي) بارك القاتل دون أي حقد ما دام لم يعرف في حياته الشخصية رغبة، ثم نطق بآخر كلمة قبل أن يسلم الروح «راما»، اسم بطل (راماينا).

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 104، 105.

لقد كانت حياته كلها حياة مناضل. وأن قدرته التي استطاعت وقف المذابح بين الهندوس والمسلمين في (كلكتا) سنة 1947 وأن تفرض الاختيار على أربعمائة مليون من الهندو إنما انبجست من قوته الداخلية: لقد كان يقول: «إن النار التي أوقدها هي ظاهر النار الباطنية التي تحرقني».

إنه أول من ضرب في عصرنا المثل على اختيار آخر للحضارة كان يقول: «قد لا تقوم الحضارة على مضاعفة الحاجات وإكثارها، بل على العكس، تقوم على تقليصها بوعي وإرادة ... إن إرادة خلق عدد غير محدود من الحاجات من أجل العمل على تلبيتها فيما بعد ليس سوى تتبع ربح ... وأنا لا أضع أي حد دقيق يفصل الاقتصاد عن الأخلاق لشدة ما قمت بهذا التمييز».

إن الإله (كريشنا) لا ينسحب من العمل. إنه يعرف نفسه على النحو الآتي: «إنني مبدأ الأشياء كلها، إنني الكائن الجائم في صميم الكائنات كافة، أنا البدء، والوسط، والنهاية من كل كائن. وأنا الصاعقة في وسط الأسلحة. وأنا الكلمات التي تتممها الشفاه عند تقديم الأضاحي. إنني (هما لايا) بين الكائنات الأقوياء، وأنا (راما) بين المحاربين».

إن (راما) بطل (راما يانا) هو تجسد الإله (فشنو). وإن مروره بالأرض يتم في ملحمة حريته. إن (راما)، وهو ابن السملك (كوزالا)، مدعو إلى أن يصبح بدوره ملكاً. وتجري مؤامرة يحل فيها أخوه محله في الملك. وأخوه من ناحية أخرى لا يريد المملكة. وتطلب زوجة الملك نفي (راما) خلال أربعة عشر عاماً، وإن الملك (رازاراتا) العجوز يموت من اليأس. وبالرغم من ذلك، يوافق (راما) على النفي المفروض عليه. ويذهب بصحبة شخصين من أنصاره وقد وهبا من أجله حياتهما: امرأته (سينا)، وهي أيضاً تحسد إلهي ابنة الأرض، مولودة من أخدود - وأخوه (لا كسمانا).

إنهم يعيشون في غابة. حتى يختطف رافانا) رئيس الشياطين (سيتا). وتروي تنمة الملحمة تحالف (راما) مع شعب القردة، بقيادة هاتومان) الخالد، بحثاً عن زوجته. وما يكاد يطلق سراحها حتى يطلقها قائلاً: «لقد عشت عاماً مع ذاك الذي اختطفك ويجب على إنقاذاً للشرف أن أحررك، ولكن الآن قد يرتاب الشعب بطهارتك. إن علي أن أتركك».

وترضى (سيتا) عندئذ بامتحان التعرض للنار وتستطيع بحماية (اكني)، إله النار، أن تجتاز اللهب بسلام. حتى إن باقة اللوتس التي تحملها بيدها لا تذبل عندما تخرج من المحرقة!¹

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 105، 106.

وبعد أن ينجز (راما) واجباته الإنسانية بنزاهة إله يعود إلى نهر (الغائج) ويغطس فيه راجعاً إلى صف الآلهة.

إن قوة (راماينا) وجمالها. وقد استطاعت استقطاب طاقة (غاندي) - تمثل بوجه الدقة في صورة هذا الإنسان الذي لم يحي حياته بحسب قانون القوة، بل بحسب قانون الحقيقة.

إن استشهدنا بـ (غاندي) يبرز اتجاه هذا الكتاب فأنا لا أرمي بإشارتي إلى الحضارات الكبرى والنزعات الروحانية اللاغربية إلى القيام بما يقوم به المؤرخ أو عالم الآثار من بعث السماضي العابر ولا إلى القيام بما يقوم به هاوي المعرفة الأجنبية.

إن كل شيء هنا يتجه شطر المستقبل. شطر اختراع المستقبل. ونحن لا نستطيع إرجاع مشروع الإنسانية الروحي إلى المشروع الغربي عن العلم للعلم والتقنية للتقنية، كما لو أن تشغيل الإله هو الهدف. إن التربية السلبية، وهي تميز الفكر الشرقي، ينبغي بالضرورة أن تتدخل لتحديد هدف تقنيات مداولاتنا الغربية ونضدها باتجاه كل عالمي.

وعلينا أن نتعلم الشيء الكثير من الحكمة الشرقية. وبالمقابل، قد يتفق لسكان أفريقية وآسية وأميركة اللاتينية الإفادة من دمج بعض الجوانب الإيجابية من علمنا وتقنيتنا. وليس بمحال إطلاقاً حدوث مبادلة تتيح حواراً بين الحضارات. ولكن الحوار يفترض أن يكون كل طرف مقتنعاً بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الطرف الآخر.

لقد استمر حديث (الغرب) مع ذاته زمناً كافياً. وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره الخاص. فإذا صدقناه قلنا إنه لم يوجد قبله سوى الجلجلة الابتدائيين، ولن يوجد بعده إلا انحراف المنحطين، كما لو أن المسار القيم الوحيد هو مسار (الغرب)!

إن فهم ثقافة أخرى يستلزم تحولاً كبيراً في عقليتنا الغربية وجهداً كبيراً في التواضع الفكري وفي القبول.¹

لنرفض التشويهات المتبادلة، والتنازلات والمصالحات. فالحوار لا يقوم على هذا النحو. بل لنطلب من كل أن يصبح ما هو.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 106، 107.

إن اللاغريبيين قد يعينوننا على وعي حدود رؤيتنا للعالم. ولا بد لنا من ناحية أخرى من ألا نثابر على السلوك مسلك الفاتحين كما فعلنا لسوء الحظ من قبل على الدوام - إن علينا أن نسلك سلوك أناس يعون الوعي كله بنسبية ما تجلب.

لا شيء أرفع من مفهوم المعونة التي تقدم إلى العالم الثالث. ونحن نحسب أنفسنا متطورين لأننا اخترنا معياراً معيناً لقياس النمو الاتساع الاقتصادي، الناتج القومي الخام، إلخ. إن النمو هو الإله الخفي في حضارتنا، إله رهيب، ظميء إلى القرابين البشرية، بترتيلاته المجنونة الماثلة في الدعاوة والإعلان. لقد ذكرت ذلك في «كلام رجل»: «ليدرس عالم أقوام أفريقي الشركات المتعددة الجنسيات ليدرس عالم أقوام بوذي الدعاوى الأوروبية! إنهما سيكشفان النقاب في تحاليلهما بلا ريب عن بقايا دماغ زواحف من أقدم ما وجد لدى الإنسان. وأنا أتمنى أن يأتي متعاونون من أفريقية أو آسية ليكملوا تربيتنا. إننا، في عدد كبير من النقاط الأساسية في الحياة متخلفون.

إن لا - معرفة (طاو) أو (حيثا) هي إدراك الكون، ولكنها ليست إدراكاً في حلة تصورية تحليلية، بل في شكل توحيدي تكاملي. وهي أيضاً بحث مغاير العلاقة الناس بعضهم ببعض.

ولئن حسبنا أننا نملك وحدنا الحقيقة بحسب موقفنا المستمر بوصفنا (غربيين)، بدا لنا أن «الآخرين» الذين لا يرتبطون (بالغرب) إبتدائيون سيئو النية، أو مرضى وأن واجبنا هو أن نهب ليرئهم أو قمعهم. إن اللا- معرفة واللافعل، قانونان رئيسيان في رؤية عن العالم تختلف عن رؤيتنا اختلافاً جذرياً. وهما يشيران إلى درب آخر، درب (طاو).¹

وهذا المنظور الذي ينتزعنا من «انانا الصغيرة» يتيح لنا تجاوز المشكلات الزائفة المطروحة في (الغرب) بصدد الحرية.

فلئن كان الواقع يؤلف كلاً، فلا يمكن أن نجد الحرية الإنسان معنى بالانطلاق من الفرد بوصفه معزولاً عن سواه. إن الحرية وعي الإنتماء إلى (الكل).

هلا تستطيع رؤية العالم اللا - غربية أن تصحح تنكب (غربنا) بصورة مفاجئة عن جادة الصواب؟ لنسح على الأقل إلى إمطة اللثام، وإلى مطاردة الوهم (الغربي) القاتل وحكمة المسبق في الاقتصاد والسياسة والثقافة والعقيدة، وعلى جميع المستويات.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 108.

إخفاق الغرب:

إن ما يميز حياتنا في الوقت الحالي في نمط التطور الغربي وفي نموذج الثقافة الذي يدعمه، انه تفكك الانسان وتصدع المجتمع. لقد فقد الانسان كل علاقة مع الطبيعة والمجتمع والله.

إن الانسان قد انفصل عن الطبيعة التي اعتقد انه سيدها ومالكها: إن الانسان الغربي الذي يعتقد أن الطبيعة تعود إليه يعتبرها كأنها فقط احتياط للمواد الأولية أو أنها مستودع الفضلاته، يتلاعب بها بلا رادع وذلك بواسطة تقنيات منحتة سلطة تدمير الأرض ومن عليها، فليس للأرض أي معنى بالنسبة إليه. إن المسيحية بتحديثها الأولي للطبيعة، وبانضمامها منذ القرن الرابع ان الثنائية اليونانية وبتنازلاتها المتعاقبة منذ عصر النهضة لمبدأ العلمية الذي يدعي أنه يحل كل مشاكل الحياة، لم تتجح في مساعدة الانسان للمحافظة على هذا البعد الكوني، وعلى هذا الاتحاد الودي مع كل الكائنات، فإن القديس فرنسوا هو بمفرده الذي عرف كيف يحتفظ بتلك العلاقات. أما الاسلام حين لا تقسده الرؤية الغربية المشوهة التي فرضها الاستعمار، يمكنه أن يساعدنا في وعي هذه الوحدة التي هي جوهره وإيمانه الاساسي والأولي.

فمنذ عصر النهضة حكم على الإنسان في مجتمعاتنا الغربية بالعزلة والانفصال عن الآخرين بسبب الفردية التي ما زال احتدامها يزيد منذ عصر الغزوات الاستعمارية وحتى عصر الانحطاط النهائي في حياة المجتمع المنعزل، وبسبب انتشار المنافسات الوحشية في الاقتصاد التجاري حيث¹ يقضي أقل الناس ضميراً على أقلهم امكانية للدفاع عن نفسه، وبسبب تقنيات الطمع التي تشكل الدعاية والتسويق اقصى تعبير عنها، إذ تفرض احتياجات مصطنعة كبديل حقيقي لاشباع الرغبة والأنانية.

هذا النظام يولد العنف بشكل محتوم ؛ في مجتمعات حرم فيها كثير من الشباب أشياء قد اعتادوا ممارستها من طمع. وجرياً وراء شهواتهم المجنونة، يتزايد عدد الذين يحاولون الاستيلاء بالعنف الصريح على ما يمتلكه غيرهم من المحظوظين ومن ورثة الثروات والمعارف بشكل قانوني أو غير قانوني بالمضاربة والغش. إن اعلان حقوق الانسان والمواطن « الذي يصرح أن حريتي تتوقف حيث تبدأ حرية الآخرين، فحرية الآخرين إذن تعتبر حداً وليست شرطاً لحريتي الخاصة. الحرية هكذا هي حالة خاصة من حالات الملكية: تخضع لنظام التسجيل الاسمي مثلها.

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، تر: عبد المجيد بارودي، دار الايمان للطباعة والنشر، 1983، ص 68.

إن فردية كهذه تهيج بالضرورة حرب الجميع ضد الجميع حتى ينتهي الأمر بهم إلى أن تتحول بسبب منطقها ذاته إلى المعنى المعاكس، إلى الاستبداد: إن الفرد الذي تتمثل به مجموعة منتصرة فيصبح رمزاً يحول الآخرين لخدمة المجموعة الوهمية التي تشكل الدولة أو حزب الأمة أو الطبقة. ان مجتمعاتنا الأوروبية (ومجتمعات العالم الثالث التي صيغت على شاكلتها أو قلدها) لم تتوقف عن التآرجح منذ أربعة قرون بين فردية سريعة الغاب وبين استبداد الجماهير العشوائية. إن المسيحية في هدفها الجوهرى والأساسي تحمل الترياق لهذه الفردية وذلك بنظرتها الثالوثية للشخصية الانسانية. هذه النظرة القائلة إن حقيقة الانسان ليست في ذاته بل في الغير وفي المختلف كلياً. لكنه عندما شوهدت فلسفة وشذوذ ثنائية الاغريق التي حدت بها إلى تفسير تناقض الله مع قيصر بشكل يُعبر عن الاستسلام وفصل بين العقيدة والسياسة (ذلك التناقض الذي كان من حيث المبدأ رفضاً جذرياً لادعاءات قيصر الاستبدادية) وهذه ثنائية فصلت بين¹ الايمان والسياسة، فقد تركت لقيصر منذ عهد قسطنطين كامل السلطة على الحياة السياسية والاجتماعية لا بل ساعدته في مهمته لأن السياسة بهذه الثنائية الهشة تجعل من الايمان قضية خاصة ليس لها أي تأثير على تنظيم المدينة. وهكذا أصبحت السياسية مستقلة عن قضايا الانسان والدين سوية، لها أهدافها الخاصة بها، وليس لها أي رابط يربطها بالانسان وبالله.

يؤكد هذا الفصل، من خلال التحليل النقدي لفكر روجيه غارودي، أن المركزية الغربية لم تكن مجرد ظاهرة تاريخية أو ثقافية، بل مشروع معرفي وأخلاقي شكل مسار الحضارة المعاصرة، وأفرغ الإنسان من أبعاده الروحية والقيمية لصالح التوسع المادي والسيطرة التقنية. فقد كشفت دراسة الأساطير المؤسسة للقيم الغربية عن الجذور الرمزية التي أسهمت في ترسيخ الشعور بالتفوق الحضاري، بينما أبرز تحليل عصر النهضة هيمنة العقل الأداتي وما ترتب عليها من إضعاف للمرجعية الأخلاقية. كما أظهر الفصل أن التطورات العلمية والتكنولوجية والعولمة لم تؤدّ إلى مجرد تقدم مادي، بل أعادت تشكيل تصور الإنسان لنفسه ولعلاقته بالعالم، وأسهمت في تعميق الأزمات الأخلاقية والبيئية والاجتماعية، في حين أفرزت التجربة الاستعمارية خسارة فرص حضارية كانت لتتيح حواراً إنسانياً متكاملاً بين الثقافات.

من هذا المنطلق، يرتبط مشروع غارودي لحوار الحضارات بمبادئ «الاقتصاد والمنزع الإنساني» و«البيان من أجل إنسانية متحررة»، الذي يسعى إلى تأسيس «السلطة المضادة» لمساءلة النموذج الغربي

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 68، 69.

السائد، وإظهار أن المستقبل يمكن أن يُبنى وفق رؤى مختلفة، مستندة إلى تجارب الشعوب كافة، ولا سيما بلدان العالم الثالث. ويقوم هذا المشروع على إدراك أن النموذج الصناعي الغربي أدى إلى استنزاف الموارد العالمية، وتحريف مسارات التنمية في البلدان النامية، وإضعاف هوياتها الثقافية، وأن استمرار هذا النمط التنموي يقود البشرية إلى مأزق حضاري شامل. ومن ثم، فإن الاستجابة لهذه الأزمة تتطلب إعادة ترتيب الأولويات الإنسانية، والتركيز على التنمية المتوازنة في مجالات الصحة والثقافة والتعليم وأوقات الفراغ، بما يتيح بلدان العالم الثالث إسهاماً فعالاً في تقويم تشوهات المجتمعات الصناعية، وإظهار إمكانيات بديلة للتنمية تقوم على التوازن بين الحد من الاستهلاك وزيادة مستوى السعادة وجودة الحياة.

وعند وضع التاريخ في المنظور الألفي وعلى السلم العالمي، يتضح أن سيطرة الغرب منذ أربعة قرون، القائمة على استغلال مصالحه الخاصة، لا تمثل قاعدة مطردة للتقدم البشري بل حادثاً عارضاً قد يقود إلى أزمة وجودية، كما يشير هوغ دي فارين إلى أن «مالكي الحضارة التقنية وعبيدها» بحاجة إلى مراقبة ثقافات الآخرين لمعرفة قدرتهم على البقاء. ومن هنا ينبثق الطرح النقدي لمفهوم «السمفونية الحضارية»، الذي يدعو إلى استبدال التصور التسلطي للثقافة الغربية بتصوير متعدد الأصوات، يعتمد على حكمة العالم اللاغربي ويؤسس لحوار حضارات حقيقي، قادر على مواجهة المشكلات المعاصرة على المستوى العالمي، وإعادة الاعتبار للقيم الإنسانية المشتركة كأساس لأي مشروع حضاري مستدام.

وهنا يطرح الاشكال التالي : إذا كان الحوار الحضاري يحتاج إلى الاعتراف بالتنعددية الثقافية والقيم المشتركة، فكيف يمكن للفنون والثقافات أن تصبح أدوات عملية لتجسيد هذه الأخلاق والقيم، ونقلها بين الشعوب والحضارات؟

الفصل الرابع: الفن والأخلاق في الحوار بين الحضارات: من أوروبا إلى الثقافات اللاغربية.

يمثل الفن، عبر حضاراته المختلفة، أحد أهم أدوات التعبير عن القيم الإنسانية والأخلاقية، ووسيلة حيوية لتعميق الحوار بين الثقافات. وفي سياق مشروع روجيه غارودي لحوار الحضارات، يكتسب الفن أهمية استراتيجية باعتباره ليس مجرد تجربة جمالية، بل أداة عملية لإيصال الرسائل الأخلاقية وإعادة تأسيس منظومة القيم المشتركة بين الشعوب. فالفن عند غارودي لا يقتصر على البُعد الجمالي أو الترفيهي، بل هو وسيلة للتفكير، وممارسة أخلاقية، ورمز للتواصل الحضاري، بما يتوافق مع مقاربة النقد الحضاري التي تبناها في فصوله السابقة، والتي كشفت عن الاختلالات الأخلاقية التي ترتبت عن المركزية الغربية وسيطرة المنطق الأداتي على الإنسان والطبيعة.

ويتناول هذا الفصل دراسة العلاقة الجدلية بين الفن والأخلاق في الحوار بين الحضارات، انطلاقاً من منظور شامل يربط بين التجارب الفنية في الثقافات اللاغربية والوعي الأخلاقي الذي يعبر عنه الفن. ويبدأ الفصل بالمبحث الأول بدراسة الحكمة الشرقية ومبدأ الانسجام الكوني في الفن الصيني والياباني، حيث يبرز الفن كوسيلة للتوازن الروحي والمجتمعي، تعكس انسجام الإنسان مع الطبيعة والمجتمع. ثم يتطرق المبحث الثاني إلى الفن الأفريقي، مركزاً على الرمزية واللامرئي في نقل القيم والأخلاق الجماعية، وكيف يشكل التعبير الفني جزءاً من الحياة الاجتماعية والطقوس الجماعية. أما المبحث الثالث فيركز على الفنون الإسلامية، باعتبارها وسيلة لتجسيد الأخلاق من خلال التشكيل الرمزي والزخارف والتعبير الفني الذي يعكس القيم الروحية والأخلاقية. وأخيراً، يقدم المبحث الرابع قراءة نقدية لشعر غارودي، حيث تتضح جدلية الجمال والأخلاق، ويظهر دور الفن الأدبي في صياغة تصور بديل للإنسان والمجتمع يقوم على الحوار والتكامل القيمي.

وانطلاقاً من هذا يسعى الفصل إلى الإجابة عن مجموعة من التساؤلات البحثية التي توجه كل مبحث على النحو التالي:

كيف يمكن للفنون بمختلف تجلياتها: الشرقية، الأفريقية، الإسلامية، عند غارودي أن تجسد القيم والأخلاق الإنسانية وتصبح أداة فعالة لتعزيز الحوار بين الحضارات؟

يتضح لنا من بعض ملاحظات أدلى بها (هيرودوت) ومن صفحة من «سياسيات» (أرسطو) في العصر القديم سلفاً كيف نشأت نظرية سطحية تقيم تعارضاً بين تذوق الأوروبيين المزعوم للديمقراطية، وبين خضوع سكان آسية ورضوخهم للاستبداد. وهذه النظرية لا تزال تجد إلى اليوم شراحا يحرصون على الغلو

في مداها وعلى نسيان الروابط الكثيرة التي ربطت جميع ثقافات البحر الأبيض المتوسط وآسية الصغرى بعضها ببعض¹.

وفي القرون الوسطى، اكتسبت مباينة المتمدين - البربري بعداً دينياً: فهذه المباينة تقيم تعارض المسيحي مع الكفار، ولا سيما مع المسلم، وأن علاقات المسيحية بالإسلام ليست بعلاقات متناظرة، فقد كان الإسلام أقل تعصباً: القرآن يجل (يسوع)، بينما يقصي (دانتي) في «الكوميديا الإلهية» (محمداً) إلى الجحيم مع أتباعه (النشيد 18، البيت 35). وقد أظهر (بالترو سايتي) في كتابه «العصر الوسيط العجيب» كيف نجد الغرب بدءاً من القرن الثالث عشر بأن واحد معجباً بالثقافة المادية وبالبدخ الشرقي من جهة، ومن جهة أخرى يعمر الجحيم الغوطي مسوخ شرقية جداً.

وإن تأثير الصين جلي كذلك في فن الرسم الايطالي في القرنين الثالث عشر والرابع عشر . ونحن نشاهد ازدياداً مفاجئاً في رسوم العقبان والأفاعي وجنيات البحر - الطائرة والكائنات الخيالية الإنسانية - الحيوانية والنسور ذات الرأسين، ولا سيما رسوم التنين. ولقد تغير مفهوم الجحيم والموت بتأثير الذعر الذي أوحى به (المغول). وعادت فكرة عذاب الجحيم إلى الظهور مرة أخرى وبدأت في الرسوم التشكيلية الشياطين الصينية والشیطان الرعد والتنين الصيني باجنحته الخفاشية، وببرائته الحادة، وشدقه الشبيه بمنقار الطير. وقد غدا تجسد السملاك العاصي في المسيحية. وإنها مصادفة طريفة بلا ريب، ولكن التأثير يبدو عميقاً، ومثلاً على الأيقونية، بل وعلى تصور (جيروم بوش) العالم. وكذلك يتجلى اكتشاف العظمة الفنية الأسيوية في النسخ التي صنعها (بلييني) و(رامبرانت) عن المنمنمات الفارسية وفي ازدياد تقليد السجاد الشرقي لدى كثير من الرسامين ولا سيما (روبنز). وعلى هذا النحو نشاهد أن تأثير الثقافات اللاغربية في الفن الغربي تأثير ثابت لا مرأى فيه منذ عصر النهضة.

وعلى أثر اكتشاف أميركة، وجدت (أوروبا) نفسها حيال ثقافات لم تكن تخطر في بالها إطلاقاً، وقد بدأت هذه المشكلة تخامر عقول كبار المفكرين منذ عصر النهضة. وكان (دورر) وهو يزور في (أنفوس) مجموعة تحف هندية - أميركية أول من اعترف بأهميتها الفنية بينما كان «الغزاة» لا يبالون إلا بسوزن الذهب في الكنوز التي نهبوا .

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 109، 110.

ولعل (مونتاني) في محاولته بعنوان «الفرضة» كان حدّ «حوار الحضارات»: ذلك إنه عاب على أميركة أنها لم «تقع تحت أيدٍ كان من شأنها أن تتلطف في جلوها¹ وصقل حوشها وتعنى بتنشئة البذور الصالحة التي بذرتها الطبيعة فيها» وهو يتهم في الواقع الاستعمار اتهاماً حقيقياً في الكتاب الثالث الفصل السادس من محاولاته فيقول: «كم كان من اليسير الإفادة من تلك النفوس الجديدة جداً، المتعطشة جداً إلى التعلم، ولديها في الأغلب مبادئ أولية طبيعية جد جميلة». وعلى العكس استفدنا من جهلهم ومن قلة درايتهم لتوجيههم ببسر أعظم شطر الخيانة والشيق والشح وسائر أنواع اللانسانية والقسوة على مثال عاداتنا وطبق أعرافنا. من ذا الذي وضع مثل هذا السعر الباهظ في خدمة الابتزاز والتجارة؟ ما أكثر المدن التي محيتموها، والشعوب التي أبيدت وملايين البشر التي ذبحت، وقد قبلت أغنى بقاع العالموأجملها رأساً على عقب ابتغاء التجارة باللالى والفلفل: إنه نصر ميكانيكي² ان التصور المجرد للكلية يصبح عند (غوته) إرادة تحقيق مذهب إنساني شامل بدمج جميع القيم المبدعة خارج الثقافة الغربية، فلم يبق (الشرق)، حتى وإن لم يكن محدداً تحديداً جلياً، ولا مفهوماً بوضوح عند (غوته)، لم يبق طباقاً، ولا مجرد نفي عصر الأنوار، ولا قراراً نحو المثالية السحرية في إبداعية (نوفاليس). وتلك هي المحاولة الأولى لفهم (الشرق) (أي في الواقع كل ما ليس أوروبة لذاته، لا باعتباره مجرد نفي، أو مجرد «الآخر» بالنسبة إلى الغرب. وقد قادت آثار سلفستر دي ساسي) (غوته) إلى هذه المعرفة، وإلى أن «يطلب أكثر ما يطلب، ولا سيما عبر القصائد العربية والفارسية، ودون أن يمتنع على العقل المدرسي، كلية ثقافية مشخصة، يطلب «أدباً قيمياً» ويقول: «لم يبق للأدب القومي اليوم معنى كبير: لقد أزفت ساعة الأدب العالمي، وعلى كل أمرئ الآن أن يتعجل هذه الساعة». وقد باشر، هذا المشروع في «الديوان الشرقي» وعرفه بقوله: «توحيد الشرق والغرب.... وجعل الأخلاق وطرز الفكر في المنطقتين يفيض بعضها على بعض».

وفي نهاية القرن التاسع عشر، بل وفي مستهل القرن العشرين، أعاد الرسامون اكتشافهم في الفنون اللاغربية ما كان مفقوداً منذ سبعة قرون في الفن الغربي.

ومن الممكن تلخيص الانقلاب العظيم الذي حدث بالكلمات الآتية: لم يبق التأثير منطلقاً من الظواهر الحسية ونضدها، وإنما صدر عن العملية المعاكسة، وهي جد مألوفة في الثقافات الأخرى، وقوامها الإنطلاق من تجربة معيشة تعمرها القوى اللامرئية، ثم خلق معادلات تشكيلية تستطيع الإعراب عنها. وسيصوغ (بول كلي) قانون هذا الانقلاب الذي يسيطر إلى حد كبير، على نمو الفن المعاصر: «جعل اللامرئي مرئياً».

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 110، 111.

² المصدر نفسه، ص 112-113.

وقد جعل هذا الانقلاب من الممكن بأن واحد حدوث فهسم جديد لماضيها الفني وتصور جديد لابداع مستقبلنا.

وبدا من الضروري في الحاليين القضاء على «المركزية الأوروبية». وقد أظهر الرسامون من قبل ظهور حركة اللا استعمار ذاتها نفع الإخصاب المتبادل بين¹ الثقافات والحضارات. فالفنون التشكيلية، ولا سيما الرسم، لعبت دوراً رائداً، دوراً أمامياً في مطلب اقسام المشكلات والآمال بالسمة الكلية العالمية. وقد أدى انفتاح الرسامين إلى إعادة التفكير في تاريخ الفن بالإقلاع عن أوهام نظرة فقيرة تقتصر على مذهب الاستثناء الأوروبي المزعوم. لقد كان الباحثون يتطوعون حتى مطلع القرن العشرين فينظرون إلى تاريخ الفن وكأنه تاريخ (الغرب) وحده، وكانت التحف التي أبدعتها القارات الأخرى تقصى إلى متاحف الإثنولوجيا.

وقد تهافتت أسطورة «المعجزة اليونانية» المزعومة على محك التحليل التاريخي الذي كشف عن جذورها العميقة الممتدة إلى التاريخ المصري والفينيقي وبلاد الرافدين بوساطة (كريت)، أي جذورها «الشرقية»، وأبانت دراسة عصر النهضة مدى ما تدين به لفنون الإسلام، ومن ورائها إلى فنون الشرق الأدنى والصين التي تحدث ماركو بولو منذ القرن الثالث عشر عن روائعها وقد كان ملوك (النجو) (ونابولي) وأدواق (بورغونيا) يجمعون كنوزها.

ولا يقتصر وعي حوار الحضارات وخصبه في عصرنا على فائدته التاريخية وحسب، بل إنه ينهض بدور أمامي لأجل اختراع المستقبل.

لم يبق من الجائز، في عصر التحول العظيم المشترك بين جميع الشعوب، قصر الإجابة بالإستناد إلى «المذهب الإنساني» الأوروبي وحده، وقد غدا مذهب «إقليم» بين أقاليم أخرى، وإنما يجب بناء الإجابة على جملة التراث الثقافي والروحي للبشرية.

ومن العلم «اللاأوقليدي» لدى (أنشتين) إلى الفلسفة «اللاديكارتيية» لدى (باشلار)، وإلى مبحث الجمال «اللاأرسطاطاليسي» لدى (برخت) إنما تتناول النظرة النسبية تراث الإغريق وتراث عصر النهضة جميعاً. ومن الفيزياء إلى مبحث الجمال وإلى الأخلاق، لم يعد في وسع أحد بعد الآن أن يجد أساساً للقيم في طبيعة جاهزة، في عقل خالد، ولا في معيار أخلاقي أو قواعد جمالية تستطيع أن تزعم أنها تتعالى على التاريخ لا وجود لمشاهدة، ولا وجود لآخر، وإنما الموجود هو جدليات لا نهاية لها بين القلق والمجازفة والإبداع.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 115، 116.

وفي ملتقى لانهيات ثلاث لانهية الصغر التي اكتشفتها الفيزياء النووية، ولانهية الكبر التي تفتحتها مغامرة الفضاء، ولا نهاية التعقد التي ترتادها السبرنتيك في جميع مجالات الثقافة فضلاً عن بحال فننا، تتقدم الإشارة على الموضوع، والفعل على الشيء، والممكن على الواقعي.

إن حوار الحضارات الحقيقي لما يزل في طور بدء المغامرة الإنسانية: إنه أكثر الأمور الحافاً من أجل إقامة علاقات جديدة مع العالم، مع سائر البشر، ومع مستقبلنا المشترك.

إنه الإلتقاء بالفنون اللاغربية من نهاية القرن التاسع عشر إلى أيامنا هذه، قد أيد ووسع بأن واحد، الفرضيات الفلسفية التي حملت الإنسان الغربي على إعادة النظر في موضوعاته الخاصة - ونحن ننظر إليها منذ عصر النهضة نظرنا إلى حقائق مطلقة وعلى الانخراط في دورب جديدة لاخترع مستقبله الخاص. وقد لقيت هذه الحركة الداخلية في الثقافة الغربية دفعا قويا يحفزها من جراء التقائها بالثقافات اللاغربية. وبدأت الحركة الداخلية «بالثورة الكوبرنيكية» لدى (كانط) في الفلسفة، وهي تستعيز عن دوران الذات حول الموضوع بدوران الموضوع حول الذات. وولد المفهوم الحديث عن الفن من تأكيد استقلال الإنسان استقلالاً ذاتياً. وعلى هذا فإن الفن لم يبق محاكاة أو إعادة بناء عالم معطى، بل إبداع عالم حسي. وقد أضل نوع من الإبداعية هذه الفكرة عندما محا التخوم التي تفصل الأنا عن اللاأنا، وتفصل الحلم عن الواقع. ولكن ذلك لا يمثل سوى وجه من وجوه الإبداعية التي فتحت منظورين مختلفين.¹

وفي وسعنا أن نجد لدى (روسو) ينبوع هذين التبارين:

- أولهما يتصل بـ «أحلام المتنزه المتوحد» وهو سينمو باتجاه «مثالية سحرية» سيمثلها (نوفاليس) أفضل تمثيل، وهي ستعيش على حلم باتحاد صوفي مع الطبيعة.

والآخر يتصل بـ «العقد الاجتماعي» وهو ينطلق من فعل الإنسان الذي يبني «ثقافته» و«استقلاله الذاتي» سواء في العالم الطبيعي أو في العالم الاجتماعي.

ومن هذا الاتجاه الأخير يصدر مفهوم الفن بالمعنى المعاصر، عبر (روسو)، وعبر الثورة الفرنسية والفلسفة المدرسية الألمانية لدى (كانط) و(فيخته) و(هجل).

أما المنطق فإنه تصور (فيخته) العالم. إنه يوحد هوية «الثورة الكوبرنيكية» التي أنجزها (كانط) في نظرية المعرفة وأبدع كوناً جديداً من الحقيقة بدءاً من الفعل الحر ومن استقلال الفكر استقلالاً ذاتياً، مع هوية الثورة الفرنسية التي تقيم حقاً جديداً، يعترف للمواطن بالمبادأة التاريخية وبحرية ألا يخضع إلا للقوانين

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 116، 117.

التي سنّها لنفسه.¹ هذا المفهوم عن الفن، وهو أصل مبحث الجمال الحديث كله، وهو الذي لا يعهد إلى الفنان بمهمة تمثيل الواقع الموجود بل ابداع واقع جديد، امتد في أوائل القرن التاسع عشر إلى (فرنسة). وقد تم الانتقال بطريق (مدام دي ستايل). فقد أظهرت في كتابها عن المانية «الإتجاه الرئيسي للمثالية الألمانية. تقول: «إن فيلسوفاً لم يسبق (فيخته) إلى المضي بالمثالية حتى درجة الدقة العلمية: إنه يصنع من فاعلية النفس الكون كله...». وهي تستخلص النتائج الجمالية لهذه الفلسفة: «إن الألمان لا يعتبرون البتة كما يفعل الباحثون عادة تقليد الطبيعة الموضوع الأساسي للفن... وأن نظريتهم تتسق كل الاتساق مع فلسفتهم».

بالعالم الذي يعيش فيه فحسب؛ إنه أيضاً مشروع، أو إضفاء أمامي لعالم لما يوجد بعد، لعالم هو في حال المخاض. إن للفنان الحقيقي وظيفة «نبي» إنه أفضل من يساعد معاصريه على اختراع المستقبل.² إن الأثر الفني يتفق والموضوع التقني في صفات مشتركة، ولكنه يختلف عنه بأنه يستجيب الحاجة خاصة إنسانية. وأن الأثر الفني ليستجيب للحاجة الأساسية التي تحمل الإنسان على تأكيد ذاته بوصفه إنساناً. أي مبدعاً. وإذا كان الموضوع التقني شاهداً على قدرة الإنسان من حيث تنظيمه وسائله، فإن الأثر الفني يشهد على نوعية الإنسان من حيث إبداعه غاياته الخاصة.

ذاكم هو مسار الفن الأوروبي خلال القرون السبعة الأخيرة: فبعد أن حاول الفن التنبيه إلى نظام إلهي، وبعد أن ارتاد النظام الطبيعي، تجده اليوم يجهد في أن يمثل مسبقاً نظاماً قادمًا، نظاماً جائزاً. وهذا التغير الجمالي وجه من أوجه التغير العميق في علاقات الإنسان بالعالم وعلاقات الإنسان بمستقبله .

إنه يعرب عن تساؤل جذري عن الواقع الموضوعي. إن مبحث الجمال في القرن العشرين يطالب بطلاق العالم فنياً عن إدراكه علمياً: وقد ظلت الفيزياء وعلم الضوء والتشريح والقوانين الضرورية للمعرفة النظرية والمداولة العالم تقنياً ونفعياً، ظلت منذ عصر تعتبر النهضة جزءاً متمماً من الإبداع التصويري. وقد آل الأمر بهذا التصور الذي كرسه ستة قرون من التقاليد بأن أصبح بمثابة تصور «طبيعي» وضروري. وقد وعى القرن العشرون أن الأمر أمر موضوعة بين مواضع، وأن هذا الطلاق المحرر قد فتح الباب أمام إمكانات جديدة.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 117، 118.

² المصدر نفسه، ص 119-120.

هذا الانقسام لا يعرب عن التساؤل عن حقيقة الواقع الموضوعي وحسب، بل يتناول أيضاً القيم جميعها، ولا يقتصر على قيم المقدس والتعبير عنه، بل يشمل قيم الحقيقة: إن الحقيقة الفنية، شأنها شأن الحقيقة في الفلسفة وفي العلوم لم تعد تعرف بتطابق الفكر مع الشيء، وعلى أنها انعكاس نظام قائم من قبل، بله نظام سرمدى ولكن من حيث أنها بناء تدريجي. وعندما نتج عن كشف (انشتين) أن الهندسة الإقليدية لم تكن سوى حالة خاصة من هندسة أعم، وأنها لم تكن تقابل سوى مستوى ما من مستويات تجربتنا وحسب، وليس في وسعها أن تصلح في تنظيم تجربتنا إلى على مستوى معين من الكبر، وبذلك كفت عن أن تكون ذات قيمة دقيقة على سلم الكون أو سلم الجوهر الفرد، فإن هذه الصبغة النسبية كانت تجاوز السمستوى العلمي، كانت في جميع المجالات من الفن حتى الأخلاق، وعياً نسبياً في عصر بأكمله. ومن (ماركس) إلى (نيتشه)، ومن (فرويد) والسرالية حتى (باشلار)، لم يبق ما كان يعتبر خلال قرون طويلة على أنه نظام مطلق في السياسة أو في الأخلاق، أو في علم النفس، أو في الفلسفة، أو في الفن سوى موقف أو مرحلة تاريخية في سلسلة إبداع الإنسان الإنسان إبداعاً دائماً موصولاً.

وهذه الهزة العميقة، وذاك الانقلاب الجذري هما بأن واحد نهاية حركة داخلية لدى الإنسان الأوروبي، وملتقى خصب بالثقافات اللاغربية.

وعلى هذا فإن من النافع أن نعرض - وإن كنا لا نستطيع هنا سوى الإلماع علاقات الثقافات اللاغربية بالرؤية الجديدة عن الإنسان. وسنختار مثل الفنون لأن الوعي بالأبعاد المفقودة إنما بدأ في أوروبا في هذا المجال وفيه بدأت محاولة العثورة مجدداً عليها.

المبحث الأول: الحكمة الشرقية ومبدأ الانسجام الكوني: الفن في الصين واليابان

لنبدأ بما استطاع الأوروبيون معرفته عن (الصين) و(اليابان) إذا صح أنهم اعترفوا بعظمة ذلك منذ أن دخل قائد العمارة (بري) السميّاه اليابانية وقدم إنذاره الأخير، أو منذ أن جزئت (الصين) في أثر «حرب الأفيون».

وفي وسعنا تخيل لقاء مغاير لما جرى لقاء يحل فيه الحوار محل السيطرة.

ويذهب (كور - هي)، وهو رسام من القرن الحادي عشر، في عصر (سونغ)، في كتابه «تعليمات لرسم منظر» إلى تعريف بعض السمات الأساسية التي تميز الفن الصيني. وقد كتب بوصفه رساماً وواضع نظرية معاً. قال: «إن مجاري المياه هي عروق الجبل، وإن الأعشاب والأشجار أشعاره، والضباب والغيوم لونه». وعلى هذا النحو يعرف تعريفاً رائعاً فن (سونغ) في القرن الحادي عشر. وهذا الطراز من تصور العالم يسود محال الجمال ومجال التقنية - إن الجبل في نظر الفنان كائن حي ينبغي عليه أن يكشف النقاب عن واقعه المتحرك وينقله إلى الآخرين.¹

وفي مؤلفه بعنوان: «بدء الربيع» يترك (كوو - هي) الانطباع بأن الجبال تشرب إلى السماء كالزواحف. وأن تكدس الصخور في أسفل اللوحة يوحي مرأى حيوان ضخم، كما توحى الأشجار ولها براثن النور بأنها تربط الأرض بالسماء، ويذكرنا جميع هذه القوى المختلفة بما يدعوه فنانون (سونغ) حضور (التنين). وهذا في الطاوية هو قوة الكون. وفي نظر البوذية (زن)، أنه الكشف عن الحياة الكونية، وأن مياه الوديان تجري بهدوء في الجزء الأيسر من اللوحة جريان قوة عطوف وسط اضطراع هذه القوى. وأما مياه الشلال في الجانب الأيمن من اللوحة فهي تمضي لتستقر في بحيرتين هادئتين تغمران في أسفل اللوحة جوانب البهيمة بصمت.

هنا لا يظهر الإنسان إلا في صورة شبح ضئيل فوق طرف صغير من شاطئ البحيرة، وعلى جسر ضعيف كضعف نبتة متسلقة. وعلى خلاف الفن العربي لا يؤلف الإنسان الغاية الأخيرة ولا مركز العالم أنه لا يبدو إلا في حلة قذرة ضئيلة ضائعة وسط خضم الجبال.

إن الطبيعة ليست شأنها في (الغرب)، مكان عملنا. إنها ليست مادة عاطلة نسعى إلى السيطرة عليها. إن الكون يؤلف كلاً حياً ذا حركة حياة واحدة وهو يشتمل بأن واحد على النهر وعلى ذرى الجبال على الصخور والفيوم والطيور والإنسان ليس سوى لحظة في هذه الدلوة السرمدية.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 120، 121.

لقد علمت ديانات (الصين) و(اليابان) الإنسان هذا الانصهار مع كل «الكل». وتقضي الطاوية بالترصع في هذا المبدأ الكلي الذي تحققه معرفة حدسية قوامها تأمل ينتهي إلى تجسيد اتحاد الإنسان بالطبيعة.¹

وتعلم البوذية التي انطلقت من (الهند)، وانتشرت انتشاراً جماهيرياً في آسية كلها، بأن كل حياة ألم، وأن الرغبات واللذات مسؤولة عن ذلك، وأنه لا بد من أجل القضاء على الألم من كسر دائرة انبعائه المتجدد دوماً وهي دائرة تربطنا بعجلة الوجود. وأن الإنسان الذي يحجم عن الرغبة وعن اللذة سيعرف الخلاص عندما يذوب في السرمدية مثلما تصير كأس من الماء سكبت في البحر.

لقد عرف (الشرق) وحدة جد كبيرة في المذاهب، تلفيقاً دينياً حقيقياً. ففي (الصين)، في عهد أسرة (سونغ) - من 960 حتى 1279 - توحّد نظام الأشياء بهوية النهاية القصوى للطبيعة (الطاوية). ويرى (لاو تسو) أن (الطاو) هو الينبوع الأزلي الأول لكل ما يجد أنه قوة حية تحاith الأشياء كلها. وعلى خلاف الفلسفات الغربية التي تفصل الذات عن الموضوع الإنسان عن الطبيعة، وتقيم بينهما التعارض، يعتبر (الطاو) أن الداخل والخارج جملة واحدة. وفي كل شيء يوجد اشتداد مبدئين متعارضين هما: الـ (ين) والـ (يانغ)، عنصر مذكر وعنصر مؤنث يؤلف (الطاو) وحدتهما العليا.

ثم إن البوذية لا تشكل انفصاماً بالنسبة إلى الكونفوشيوسية الجديدة المصبوغة بالصبغة الطاوية، بل زيادة غنى نجم عنه في عهد (سونغ) ازدهار كبير جداً في الفن الصيني.

إن مدرسة (تشان) البوذية (واسمها زن في اللغة اليابانية) تلحف على ضرورة تحرير الفكر بغية أن يستطيع استقبال الإلهام. وعلى التأمل أن يحرر الإنسان من كل رغبة وكل هيجان وكل مفهوم كيما يجاوز اختلاط المجتمع التقليدي ولكي يندمج في الطبيعة ويكتشف أن الكل واحد.

إن هوية (كل) الطبيعة تتوحد بأسمى حقائق البوذية بحسب تعاليم (زن). وتتلخص هذه الوحدة على حد سواء إما في صلاة، أو في حديقة، أو زهرة، أو منظر. إن الشلالات والأرض والجبال، تجليات ما يسميه بوذيو (زن) باسم «الجسد الإلهي للقانون».

وما الرسم إلا وسيط من جملة وسائط أخرى في تجربة (زن) شأنه شأن حفل الشاي أو الرمي بالقوس. إنه تجربة روحية ودينية، وهو لا يؤلف فناً بالمعنى الذي نفهمه في أوروبا. إن الفنان لا يجد نفسه مفصولاً عن الطبيعة التي يعبر عن إيقاعاتها العميقة. إن الشاعر يندمج في ما يغنيه، والرسام في ما يرسمه.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 122-123.

ومن الواجب ألا ننظر إلى تأمل الطبيعة على أنه لذة الحساسية بل باعتباره أمراً يحدد كياننا إذ يتيح لنا الخروج من ذواتنا.

الفنان يوحد هويته بنزوان الريح بحركة الغيوم والضباب، بقوة الجبال بانسياب المياه في الشلال بهذه الطاقة الموجودة في كل مكان، والتي يرمز إليها بالتنين. وذلك منحى ثابت في الفنون الصينية واليابانية التي تؤلف فرعي دوحة واحدة.

ونحن نجد التتابع الخطي ذاته في النقوش الخطية والحلزونية وهي تسود من الجرات البرونزية واليشب المنقوش في عهد (شانغ) وذلك من عهد ما يقرب من ألفي سنة قبل الميلاد، حتى في تماثيل (بودا) التي ترجع إلى بعد ألف وخمسمائة سنة، وذلك يوحي بحركة الحياة الكونية وإيقاعاتها.

لقد استحالت أشكال هندسية بسيطة إلى أشكال حيوانية. وتم الانتقال المتصل من الصيغة المجردة إلى تمثيلها الشكلي في صورة حيوانات وجبل وآلهة. وآل التجديد الزخر في إلى قناع التنين. هناك مبخرة يرجع تاريخها إلى عهد (تسين) في القرن الثاني قبل الميلاد، وهي بشكل جبل. إن الصيغ المنقوشة تمزج الزخارف المجردة بتموجات الهضاب.

ووثبات الحيوانات ويندفع دخان البخور من جوانب مثقوبة في النخاريب. وعلى هذا النحو يتنفس الجبل السحري في الطبيعة الحية.

إن رسماً جدارياً، أو حائلاً يابانياً من عصر (نارا) في القرن الثامن أو مصراع باب خشبي أو رسماً معلقاً (كاكومونو) - وهو جملة عُصب حريرية شاقولية على عكس الـ (ماكومونو) المؤلفة من عُصب أفقية - من القرن التاسع حتى القرن الثنائي عشر، ومنظر من الصين في عهد (سونغ)، كل ذلك يذكر الناظر، فيما يجاوز الظواهر المباشرة، بتلك المملكة الصامتة حيث لا يؤلف الإنسان والطبيعة إلا شيئاً واحداً.¹

ذاكم هو جوهر فن يمضي على الدوام في طلب إيقاع كامل أمثل. إن الفنان لا يستطيع أن يهب الحياة إلى رسمه إلا إذا فهم، بالتأمل والتنسك، ينبوع القوة الوحيد التي تفصل الورقة الميتة عن الشجرة، وتهيل الثلوج، وتطلق السيول، وتمايل أشجار البامبو، وتتقب غمامة جذور شجرة، وتعمر ضباب الصباح. ونحن نرى حتى في وقت أحدث في القرن السابع عشر والثامن عشر، عندما انتشر فن (أوكيو - اي) (رسم العالم العائم) في اليابان وهو جد شعبي من حيث تمثيله الحياة اليومية، مع استحسان الصور المطبوعة على الخشب، نرى استمرار السمات الأساسية للرسم القديم. وهذا ما تدل عليه رسوم (هارونوبو) و(اوتامارو) الخشبية في القرن الثامن عشر، ورسوم (هوكوزاي) و(هيروشيغ) في القرن التاسع عشر.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 123-124.

إن روحاً واحدة، ودفعة واحدة من حياة مشتركة، تعمران رسماً من رسوم (هيروشيچ) لأحد مناظر (شونو) سنة 1833، في تموج أشجار البامبو وإنحاء السطوح والمنظر الجانبي للطريق والأشجار وظلالها، وحركة هذه الظلال، وهطول المطر؛ إنها كلها تتدافع تبع خطوط قوة واحدة مرسومة كبرادة الحديد التي تلبي جذب المغناطيس، إنها تسهم في انتقاد شعلة حياة واحدة.

إن بنية الأثر الفني وتقنية تنفيذه لا يختلفان عن هذا النوع من تصور العالم. والرسم الصيني كله تقريباً، بل والرسم الياباني أيضاً، يقتصران على التلوين بالحبر الصيني، لأن اللون لا يلعب أبداً الدور الأساسي.¹

ومثل هذه المادة لا تيسر التعبير عن واقع حسي، وإنما بالحري عن واقع اللامرئي. وهذا التعبير بالنسبة إلى إنسان صيني هو تعبير المبدأ الحيوي الإيقاعي الذي يقطن الأشكال ويذهب إلى ما وراء شوب الألوان والخصائص اللمسية للمادة.

وفي قمة الفن الصيني يسود «صمت ضوء القمر».

إن للرسم والخط أصلاً واحداً. ويشار إليهما بكلمة واحدة. والمرء، من أجل الكتابة، يمسك دوماً بالفرشاة بصورة عمودية على الورقة. وقد يتفق له، من أجل الرسم، أن ينحني ليحدث بقعاً وكتلاً. وقد اتفق لي أن شاهدت في (اليابان) خطاطاً تقليدياً أثناء عمله. لم يكن يحرك فرشاته بقبضة يده، ولا بأصابعه، بل بمرفقه وكتفه. إنه يرسم وهو راکع أمام ورقته. وإن الأصابع والمعصم تظل ساكنة، وكل شيء يبدأ بالكتف. وعلى هذا النحو فإنه يقوم، فوق لفافة، بنوع من رقص يقتضي سيطرة مطلقة على جسده كله، وضبطاً العضلات وتنفسه - تماماً مثلما يفعل المرء عند رمي القوس. وإن رسمه ليسجل وكأنه فوق آلة تسجيل الهزات الأرضية. وهو يمثل خطأ بيانياً تاماً لجسده. وإن الرسام وهو يهتز بحسب إيقاعات العالم يستطيع على هذا النحو أن ينقل تلك الإيقاعات إلى أثره بوساطة جسده ذاته الذي يقوم بدور الوسيط بين الطبيعة واللوحة.

ومنذ القرن الرابع للميلاد حدد الرسام (سي هو) روح هذا الشكل الفني في مقدمة كتابه وعنوانه: «تصنيف رسامي الأزمنة القديمة». وقد حدد المبادئ التي تسود تاريخ الرسم الياباني والصيني بأسره وأطلق عليها اسم «مبادئ الحيوية الإيقاعية». وهي تثير موضوع انصهار إيقاع الروح بحركة طبيعة حية كلها.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 124-125.

إن الفنان يعيش بوفاق مع روح الكون. وفي لحظات وحيه، لحظات طين جسده وروحه، تراه ينقل هذه الحياة إلى ما يصنع فقد أدرك، فيما يجاوز جوانب العالم المباشرة، أدرك تيار القوة الكونية التي تعمه.¹ وعن ذلك تصدر جميع المبادئ: إن بنية اللوحة، وأمانة رسم الأشكال للواقع الذي تستهدف التعبير عن طاقته الكونية هذه الطاقة تعمل عمل زوبعة متجمعة تارة، ومبعثرة تارة أخرى تحت قشرة الأشياء - وأن التأليف والنضد - وهو لا يجد نفسه حبيس إطار، أو خاضعاً للتناظر، بل على العكس، يعرب عن ذاته وكأنه نوع قسط من الأبدية يشير إلى الاندفاعات التي تؤثر فيه من خارج المنظر المرسوم.

وينتج عن ذلك تأليفات لا متناظرة تضم مناطق فارغة واسعة وتحدث الشعور باللا إنجاز، وهذا الشعور يحزّر الخيال والرسام على نقيض لوحات عصر النهضة الأوروبي، لا يسعى إلى تمثيل مشهد بل يحاول نقل حركة وحالة من حالات روح الطبيعة.

إن هذه المبادئ بجملتها تصدر عما ما ليس بقاعدة جمالية وحسب، بل إنها تلخص تجربة دينية بالحياة التي يعبر عنها الفن.

المنظور، مثلاً، لا يشبه في شيء إطلاقاً المواضع الهندسية والعلمية التي أنضجها عصر النهضة في (الغرب) والتي تمنح المشاهد وضعاً مركزياً متميزاً تنتظم اللوحة بدءاً منه. إن المنظور، منظور متحرك، وهو يجنح إلى جعلنا نرى العالم بتمامه، منذ المنظر ذاته، وليس بحسب النظر الفردي.

والشيء الأساسي هو أن ندرك ما كان الرسامون الصينيون يطلقون عليه في عهد (سونغ) (عروق التين) خطوط قوة المنظر، وتأليف (الين) والـ(يانغ) - تضادات اللوحة وتوتراتها.

وفي «طريقة المضيف والمدعو»، يتوازن شكل مفتوح مع شكل مغلق والسماء والأرض، توازناً أعلى اللوحة وأسفلها. والأمر دوماً يتناول إضفاء الحضور والحياة على اللانهائي الذي يفيض عن المنظر ويتجاوزنا.

التناظر، كما أشار إلى ذلك مراراً (ليونارد دي فنشي) و(دورر) ينشأ من تأمل الجسم الإنساني باعتباره وحدة قياس كلي. أما الرسم الصيني والياباني، في الطرف المقابل لذاك التشبيه الإنساني، فإنه يقتضي اللاتناظر. إن نضد لوحة يقذف نظرنا نحو اللانهائية بدل تركيزه على صورة.

ما هو تأثير هذا الفن الشرقي في (الغرب)؟

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 126-127.

لقد حاولت صناعة الفخار الأوروبية، بدءاً من القرن السادس عشر، محاكاة البورسلين الصيني. وهذه هي حالة بورسلين (مديسشي) التي لا تزال موجودة في حدائق (بوبولي) وقد صنعت من سنة (1575) حتى سنة (1587). وكذلك حالة بورسلين (دلفت) في عصر مينغ) في القرن السادس عشر والثامن عشر وقد ازدهرت خاصة بعد سقوط (مينغ) سنة (1640). وهي حالة بورسلين (شركة الهند الإنكليزية والفرنسية)، وبورسلين (شانتيلي) عام 1725 التي تأثرت بالفن الياباني ولا سيما بفن (كاكيمون).

وهذا التأثير مثل أنموذجي عن تأثير (الشرق) في (الغرب).

وعندما اكتشف الرسامون الأوروبيون الفن الشرقي، وخاصة الانطباعيين بدأوا بحل الروابط التي كانت تربط بنتيجة خطأ الإغريق، ولا سيما في عصر النهضة، الفن بالعلم وبهندسة المنظور وبالتشريح وبالفيزياء. وإن المائة رسم من الرسوم الخشبية اليابانية التي اكتشفها الانطباعيون في معرض (بنغ) سنة (1867) كانت كلها من رسوم رسامين ثانويين، ولم يكن بينها أي رسم يرجع إلى العصر العظيم¹. وبالرغم من ذلك، فقد أتاح لفناني فرنسة التحرر من عاداتهم البصرية.

وقد اكتشف (مانه) فيها التوتر المتضاد بين السطوح المضيئة والسطوح المظلمة والتأثير الشديد للمساحات الفارغة الكبرى.

وتعليم (ديكا) منها إرجاع كل شيء إلى وحدة الحركة، كما تعلم الانصراف عن مبادئ المنظور والتأليف المدرسي باستخدام هذا النضد اللاتناظري، وبرسم أشكال لا محور لها، وقد اجتذبت من أطرافها. وقد أوضح (مانه) لوحة ألوانه بتماسها. وكان يقول «إنني أحبذ إحياءاتهم الجمالية التي تجعل الظل يوحى بالحضور، والجزء يوحى بالكل». وأخذ (كوكان) من الرسم الياباني فصل المساحات بحواجز من الخط، كما أخذ استخدام الألوان «المسطحة».

وقد اكتشفوا جميعاً بأن واحد طباق تقاليد غربية، ووسيلة للتحرر من أسرها.

وقد بدا الفن الياباني لهم نفي النزعة الأكاديمية وهي الشكل المنحط الذي آلت إليه مفاهيم عصر النهضة.

وانفرد (فان كوخ) وحده باجتياز عتبة هذا النفي وهذه الاستعارات التقنية. وقد عثر من جديد، وربما بصورة لاشعورية، على الروح العميقة التي تعمر هذه الآثار.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 127-128.

وقد حاول رسامون آخرون، وهم أقرب عهداً إلى وقتنا، من (هارتونغ) إلى (ماتيو) أو (بيشت)، وبنجاح متفاوت، تمثل إيقاعات الخط الصيني أو الياباني أو حاولوا كما فعل (بولوك) نقل الرقص التشكيلي الذي يقوم به فنان (الشرق الأقصى) إلى عمل من أعمال الرسم.

¹ ونحن ما زلنا في محال الخطوات المتعثرة التمهيدية لهذا الحوار الحقيقي الذي سيتيح وعي نسبية مفهومنا الغربي عن العالم، وسيتيح أخيراً تحقيق التركيب الكبير الذي يستطيع وحده إنجاب نزعة إنسانية كلية حقاً.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 129-130.

المبحث الثاني: الفن الأفريقي: الرمزية واللامرئي في نقل القيم والأخلاق الجماعية:

إن مثل الفن الأفريقي مثل ذو دلالة. وهناك بعض الآثار الأساسية في مجال الإطلاع لما تسجل إلا منذ وقت قريب. وتلك هي حالة كايدارا) من (ماني) الذي سجله السيد (هامباته با)، وهو أحد حكماء أفريقية. وقد قال في حديثه عن الرواية الشفهية: «كلما توفي عجوز أفريقي كانت وفاته احتراق مكتبة».

وفي هذا المجال أيضاً، لم يسعف الحظ أفريقية. فقد انطلقت «إنطلاقاً سيئاً»، كما يقول (رينيه دومون). أولاً، ليس لها لغة مكتوبة. ثم إنها كانت تحتاج إلى الأحجار. ولهذا السبب الأخير نجد معظم آثار الفن الإفريقي مصنوعة من الخشب، وإذن فهي قليلة المقاومة لتأكل السنين.

وإنما كانت الآثار الوحيدة التي سبقت القرن الثامن عشر تصنع من حرف (بانديا كارا) في بلاد (دو كون). وهذه الآثار ذات الصبغة الدينية، والسمووضة في كوى كلسية، قد حفظها رشح الماء الذي كان يرسب فوقها إبان انسيابه قوقعة كلسية تحمي الخشب حماية داخلية وخارجية. وعلى هذا النحو تم إنقاذ بعض الآثار التي ترجع بتاريخها إلى القرن السابع عشر.

ولم يبق من الفن الأفريقي الغابر سوى برونز (بنين) وبعض آثار حضارات (نوك) و(ايفه) القديمة التي اكتشفها (برنار فاج) الإنكليزي وأخوه (وليام).

ومن شأن الآثار الحديثة إلى حد كبير أو صغير، والتي أتيح لنا أن نعرفها أنها تحمل سلفاً طابع التأثير الأوروبي، ولكنها لا تزال تحتفظ على الرغم من ذلك بأصالتها الأفريقية .

وهذا الفن الأفريقي يؤلف حكمة مكتوبة حقيقية، تاريخاً دون حوادث. ذلك أننا نستطيع أن «نقرأ» عبر هذه الآثار تنظيم مجتمعاتها، وتسلسلها، وبنياتها السياسية؛ لا نقرأ المعارك، ولكن النظام السياسي، ونظام النقود وما ينطوي عليه الاقتصاد من قيم أخلاقية عبر الكتل المنحوتة التقنيات الزراعية؛ الأعمال والأيام، والألعاب، والصيد، والرقص.

وقد بدأ الإنصراف إلى فك الألغاز. فك ألغاز (تشوكفه) الرمزي في أبحاث الأنسة (م. - ل. باستاد) (تروفرن) وكتابات (بالوبا) و(بوكوبا) في أعمال (تيراكو - فورش)، لغة منسوجات (دو كون) بفضل السيد (ديترلن)، وآثار (فالي)، في شمال (الكميرون)، في أبحاث (جب لوبوف)، ورموز (باميليك) و(باموم) (غرب الكميرون في أبحاث (انجليرت مونخ) واوزان (اشانتني) و(اكان) و(باوله) وحلى (اديمكرا) في ساحل العاج وفي (غانا) إلخ.

لقد تم كشف النقاب عن الفن الأفريقي أمام ناظر الغربيين على مراحل ثلاث: مع التكمبيين من سنة (1905) - (1909). ومع تعبيري (بروك) من (1904) - (1905)، وأخراً مع السرياليين من (1919) - (1923)

ولسوء الحظ نجد أن الفن الأفريقي قد سلخ عن قرينته الخاصة في هذه الحالات الثلاث. فقد فصلت قدرته التعبيرية عما كان عليه أن يعبر عنه. وهذه أسوأ مغامرة يمكن أن يتعرض لها أثر فني. وقد استخدم التكمبيون والتعبيرون والسرياليون هذا الفن لأنه كان يزيد تجربتهم الجمالية باللحظة، وكانوا يعنون بناحيته التشكيلية بأكثر من عنايتهم بدلالته الحقيقية.¹ وعلى المرء منا ألا يدرس هذا الفن بوصفه أوروبياً يتظاهر بالانتشاء أمام الروائع التشكيلية الأفريقية، بل بالإنطلاق من معناه العميق بغية السعي إلى إقامة حوار حقيقي.

إنني لم أسكن مدن الساحل وحدها، ولكن على مبعده ألف كيلومتر في الداخل، وفي صميم البلد، ولا سيما لدى (اليساريين) في (السنغال) - وهم لا يصنعون أقنعة - ولدى (الغوريين) و(البوليين) في (ساحل العاج) - وهؤلاء يصنعون أقنعة.

ولا بد من النظر إلى القناع الأفريقي على أنه بالدرجة الأولى تكثيف طاقة. وهذه القوة التي يحتويها القناع ويطلقها إنما تصدر عن ينابيع الطبيعة والجدود والآلهة. وعندما يرقص الأفريقيون بأقنعتهم فإنهم يمتحون منها طاقة يشعونها في المجتمع كله. إن الرقص انبساط القلب الأسود وانقباضه. وعندي أن ذلك هو الجوهر. وقد أقنعتني علاقاتي بالأفريقيين قناعة عميقة بذلك.

وفي وسعنا، ولو لم ندرس تاريخ الفن الأفريقي دراسة علمية تاريخية (وثمة دراسات ممتازة عنه) أن ندرك الرباط المائل بين الروح التي تعمده، وبين مقاصده العميقة والوسائل التشكيلية التي يستخدمها. إن الطبيعة في نظر الأفريقي أشبه شيء بحقل مغناطيسي يستمد منه القوة. وقد حدثني صديق أسود ذات يوم لدى (اليساريين)، فيما وراء (نيكولو - كوبا)، وكان يقودني عبر الدروس فقال فجأة: «كلا! ينبغي ألا نمر من هنا، لأن الجد لا يريد». وعندئذ أشار إلى غصن وحجر كان لهما في نظره معنى لم أكن أستطيع فهمه.

إن الأفريقيين يعرفون طاقة وحيدة تعمر الطبيعة على درجات متفاوتة من الشدة طاقة تستجيب لهمومنا ورغباتنا وآمالنا.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 130-131.

وعندهم أن المشكلة الأساسية هي أسر هذه القوى المنقرقة واتخاذها نواة لتشكيل واقع أكثف. وبهذا الاعتبار يعمل القناع عمل حامل مرئي لقوى لا مرئية.

إن الهدف المرموق هو هدف إسهام في واقع يسمو على الواقع ويدعمه معاً.¹

وإن الفن الأفريقي قد ينثر معنى الحيوان أو الجد أو الألوهية بواسطة النحت أو الموسيقى أو الرقص - والأمر أمر كل وحيد. وفي جميع الأحوال تجدنا حيال استحالة الإنسان بترجمة رقص شعائري يخضع لقوانين إيقاعية، تعبئ الطاقة تعبئة شديدة.

إننا بمنأى عن تصور الأثر الفني في الفكر الغربي!

وقد رأيت رجلاً يموت وهو يلبس قناع قبيلة أخرى غير قبيلته. إن القناع مشحون بقوة يجعله يصعق من يرتديه دون جدارة.

وإن ما نعتبره أثراً فنياً ليس سوى موضوع فقد وظيفته. لقد فقد قوته. ونحن نضعه في متحف أو في مجموعة أو في صندوق - اللهم إلا إذا أفاد في جوقة أو في مسرح. ولكن الآثار الفنية الأفريقية لم تخلق من أجل التأمل. إنها مواضيع مشاركة تستهدف إنجاز حفلات شعائرية. فإذا سلخناها عن قرينتها الإنسانية والسقمقدسة أصبحنا عاجزين عن فهمها إطلاقاً.

لقد أصاب (مالرو) في قوله: «إن المتحف هو الذي يرغم الصليب على أن يغدو نحتاً».

خارقة. والأمر عينه بالنسبة إلى الأقنعة الأفريقية التي تمثل وظيفتها في بعث قوة وإن ما ندعوه رقصاً وموسيقى ونحتاً ليس سوى عناصر فعل واحد ينزع إلى أسر، ونقل، قوة في الجمعي الذي يستدعيها ويثيرها. إننا نعيد حضور قوة جسد أو إله، ونعيد إليها الحياة عندما نبعث بالشعائر الأسطورة.

وهذه القوة التي يعاد خلقها تتجاوز قوة كل فرد من أفراد المجتمع. إنها تبلغ الخارق فيما يجاوز مجرد جمع القوى الفردية بعضها إلى البعض.

إنها لحظة عمل جمعي، محاكاة تمهيدية يتأكد فيها بواسطة مشاركة كلية، الالتحام الداخلي، الديني، الجماعة من الأفراد والجماعة تتجاوز إمكاناتها على صعيد الصيد أو الحرب أو الزراعة أو أي شكل آخر من أشكال الإبداع.²

يقول (ايمه سيزاري) قوله شاعر عظيم: «هنا يمسك بالحياة ويعاد توزيعها بحسب قاعدة الغناء وعدالة الرقص».

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 131-132.

² المصدر نفسه، ص 133-134.

وعندما ينحت النحات الخشب ليجعله في صورة قناع فإنه لا يسعى إلى تقليد ظاهر حسي بل إلى إضفاء شكل مرئي على حضور لامرئي، حضور خارق، حتى يستملك قدرته.

أية قدرة؟ إنها تتغير مسن مجرد سرعة كسرعة الوعل لدى بعض (تيوارا) في (ماني) إلى قدرة الجد الرهيبة - كما هي الحال في بعض أقنعة (كوره روبه) في (ساحل العاج).

إن الأقنعة تتجرد عن أية مشابهة فيزيائية، وهي إنما تتطلع إلى إثارة توتر الجد وقدرته بواسطة ترتيب الحجم ترتيباً إيقاعياً.

إن الظاهر ضئيل الأهمية. والمهم هو إبداع واقع يحفز قدرة. إن عظمة النحات الأفريقي تستند إلى هذا المبدأ.

والرقص الشعائري يحاكي ويلخص بإيقاعه، مسيرة العالم. وإن النحت يعطي حاملاً مرئياً لروح الأموات فإنه يجمع قواهم بعضها إلى بعض.

إن دلالة مثل هذه الآثار تسود بيننا. وهي تبدأ بالانفصال عن العالم اليومي برفض تقليده وهي تتخيل واقعاً جديداً شبيهاً بواقع شكل تقني لا يسعى إلى تقليد واقع موجود.

وإن إدارة تكتيف حضور، وقدرة (الكل) في هذا الشكل يقتضي صرامة إخضاع كل عنصر من العناصر للجملة. وهذا أمر ثابت في الإبداع الفني، تتهدده على الدوام فتنة النزعة الطبيعية أو نزعة المحاكاة العزيزة على (الغربيين) إلى أن اتفق لهم اكتشاف فنون اليابان وأفريقية والإسلام.

أن التشوه لا يوجد إلا بالإضالة إلى أنموذج خارجي. ولذا فإن من الأجدى أن نتحدث عن «تشكيل» بدل حديثنا عن التشوه.

وإن ضرورة جعل اللامرئي مرئياً تقود إلى رمزية تحل الإشارة محل الصورة. إن الإشارة تدل على ما يجاوز الظاهر ويعطيه معنى يقول مثل بوذي: «عندما تشير أصبع إلى القمر فإن الأحق ينظر إلى الأصبع».

والمشكلة بالنسبة إلينا هي أن نتعلم لغة مثل هذا الفن. وذلك يقودنا إلى تجريب شكل آخر من العلاقة بين الإنسان والعالم بين الإنسان والإنسان، بين الإنسان ومستقبله.

إن أسر قوى تحايث الطبيعة، وضرورة ضمها في نواة قوة - في أوج اشتدادها يقود إلى تعرية مطلقة لكل ما يتصل بالوقائع أو الحوادث والأعراض. ومن هنا السمة الأبدية التي تسم الآثار الفنية حتى ولو كان مقياسها صغيراً.

إن تمثالاً صغيراً من أفريقية الغربية في (سينوفر) بطول ثلاثين سنتماً يعطي الانطباع بأنه في حجم هرم. وكل عنصر من عناصر الشكل يعاد إلى هندسته الخالدة ويؤلف نوعاً من «كائن بذاته». وعلى عكس الفن الأغريقي - الذي ينطلق من الفردي ليستخلص منه الخطوط الأساسية - ينطلق المبدع الأفريقي من تجربته الحية (الكل) العظيم ويضفي شكلاً مشخصاً على طلاسمة. وفي (الغرب)، فهم أحد الفنانين ذلك أحسن الفهم: ألا وهو (جوان كري) ووجد في هذا العكس تأكيداً لمسماه الخاص وكتب سنة (1920): «إن المنحوتات الزنجية تبرهن لنا برهاناً ساطعاً على إمكان فن لا - مثالي. إنها تستوحي من روح دينية وتؤلف تجليات متنوعة دقيقة للمبادئ الكبرى والأفكار العامة. فكيف لا يمكننا قبول¹ فن يتوصل بمسيرته على هذا النحو، إلى إضفاء الصيغة الفردية على ما هو عام، وكل مرة على نحو مغاير؟ إنه عكس الفن الأغريقي الذي كان يستند إلى الفردي في مسعى الإحياء بنمط مثالي». إن النحات الأفريقي لا ينطلق من أفكار عامة كما حسب (جوان كري) بل من تجربة معيشة عبر قوة تحايث الطبيعة. وباستثناء هذا الفارق، نجد أن (جوان كري) قد ميز بوضوح عظيم معنى هذا العكس الكبير.

فالفنان الأفريقي يمر من قوة الجد إلى الشكل الذي يستوعبها، بينما يسعى الأغريقي إلى التعبير عن الإلهي بدءاً من أشكال إنسانية يستوحي منها.

ما هي تقنية التعبير التشكيلي التي تنشأ عن مطالب هذه البنية؟

وعندما لا يخضع منطلق أثر فني لإلزامات تحدد شروط رؤيته الخاصة بأنموذج محدد، بل يرتبط على العكس بإرادة إقامة علاقة مع جملة قوى العالم المحيط - لتأليف مستودع لهذه القوى - فإن الأمر الأعظم هو أن يتيح لنا الشعور فيزيائياً باشتداد الخطوط والسطوح والحجوم والإيقاع العميق الذي يسود تنظيمها.

وكذلك لا يكفي الزعم بالاستيلاء على القدرة عن طريق إبراز قرن الجاموس أو فم التمساح بشدة الخط بل يجب أن تجيد التعبير عن ذلك بحركية الإشارات ونظمها المقصود.

ومن هنا تنشأ التبسيطات العظيمة التي توحى باحترام الأبدى. ولا يتم ذلك بفضل المجابهة والتناظر اللذين يميزان الآثار المستوحاة من الآثار الكهنوتية وحسب، بل بفضل نضد الأشكال هندسياً على نحو يقذفنا إلى عالم آخر - لا عالم الظواهر، بل عالم المثل الأنموذجية.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 134-135.

وعلى هذا المنوال نبلغ عكس النقوش البارزة عكساً هادفاً. ولكن (بيكاسو) الذي أحب أن يعبر تعبيراً حاداً بقوله صالحاً: «الفن الزنجي ؟ أنا لا أعرفه!» إنما تجده¹ قد استوحى في الغالب من بعض أقنعة (باشام). تقعر يعرب عن حدة على نحو لا يمت إلى الطبيعة المرئية بأية صلة، بل يتصل بالاتصال كله بإبداع الرؤى الإنسانية.

وهذا أيضاً هو سبب التنظيم والترابط الإيقاعي بين المنحنيات والمستويات والكتل على منوال لا يدين البتة بأي شيء لإدراك العالم إدراكاً مألوفاً. ويدين بكل شيء إلى إعادة بنائه بالإنطلاق من التجربة المعيشة بقوة المحركة.

وعلى هذا النحو نجحت أدوات دين كان الفنانون الأوروبيون في القرن العشرين يجهلون، في أن تستنبر مشاعرهم بخواصها التشكيلية الصادرة عن وظيفتها التعزيمية.

ومرة أخرى تجدنا نملك البرهان على تأثير اللاغربي في الغربي.

ولم يقتصر دعاة التكعيبية الأوائل (بيكاسو) و(براك) و(كري) و(ليجه) على جمع المنحوتات الأفريقية وحسب، بل وجدوا فيها ما يؤكد الأبحاث التي كانوا يقومون بها - بعد (سيزان) - بغية اعتبار اللوحة موضوعاً مستقلاً بذاته. لقد تحرروا من العبوديات التي يقتضيها تمثيل أنموذج من أجل تنظيم لوحة تبع مطالبه التشكيلية بوحده الداخلية وإخضاع الجزء للكل.

وإن رفض كل وسيلة من وسائل الإلماع قد دفع (براك) و(بيكاسو)، في حوالي سنة (1912)، إلى ممارسة منهجية لعكس النقوش البارزة: إن ثقب قيثارة، أو عين، صار يمثل في بروز أسطوانة أو مخروط. وقد مضى (كري) بهذا العكس إلى حده الأقصى، مبتدئاً في تأليف آثاره من بنية مجردة، ثم يعمد إلى «تحديد صفة» الأشكال وتحويلها إلى موضوعات، كما يقول.

وفي سنة (1923)، كان (فرنان ليجه) يعمل في مسرح (شانزليزه) على تقريب موسيقى داريوس (ميلو) وشعر (بليز سندرار) وفنون رقص (رولف ديماره) و(باليهاتة) السويدية، تقريب ذلك من تصويره الخاص المتصل بالديكور وبالأزياء التي حققها من أجل «خلق العالم»، وهي أول (باليه) من وحي زنجي - أفريقي.

² وقد ذهل التعبيريون الشماليون وتعبيريو زمرة (بروك) الألمانية بسحر الآثار الأفريقية التي اكتشفوها في متحف علم الأقوام في (درس) سنة (1904) واستوحوا من قوة تعبيرها المباشر. ويسعى (نولده) في

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 135-136.

² المصدر نفسه، ص 136-137.

سلسلة أقنعتة أو في ثياب راقصيه إلى الرقي إلى مستوى عنف إبتكارات فنانني (داهومي) و(اقيانوسية). وهو يستخلص من الوجه خطوطه السائدة، ويخضع لها كل ما بقي، بل إنه يضحي من أجلها بكل ما بقي. تبسيط الأشكال، شدة التضاد في الألوان، كل ذلك يهدف إلى الغرض نفسه.

ويظن السرياليون، أخيراً، أنهم يجدون مرة أخرى في فن (أفريقية) و(اقيانوسية) نبضات الفرد أو النوع البعيدة والتشكل الخارجي للشعور دون أية رقابة عقلية.

ويحسب السرياليون أنهم يكتشفون بذلك الوسائل التي تعيد إلى الإنسان المتمدين قوة غرائزه الإبتدائية باستخدام رموز تؤثر مباشرة على البشر كافة.

ومن شأن التحليل النفسي للفن الإبتدائي، والرجوع إلى الاختراع الأسطوري أنهما يتيحان كسر أغلال العقل ومعايير الأخلاق والخير والشر. وبهذا الاعتبار فتح الفن الأفريقي ثغرة في النظريات الغربية عن الفن، ولكن أيضاً عن الحياة.

وهذه الأمثلة الثلاثة تدل على تأويل الفن الأفريقي ومحاولة دمجها الجمالي.

وبالرغم من ذلك فإن التقاء الثقافة الغربية بثقافة (أفريقية) السوداء لا يزال سطحياً. وهو لا يصلح بوجه عام إلا إلى كشف الانقسام ونفي الثقافة ومبحث الجمال التقليديين في (الغرب). وهذا الإنقاء يجري، أكثر ما يجري على مستوى وسائل التعبير التشكيلية، لا على صعيد المواقف المختلفة بإزاء العالم والإنسان وتاريخهما.

إن حوار الحضارات، وقد فصمته ستة قرون من الاستعمار وازدراء الثقافات اللاغربية، لم يستأنف إلا في القرن العشرين. ولا ريب في أن رسالة القرن الحادي والعشرين تمثل في القضاء على العوائق الأخيرة، وفي المضي إلى النهاية في تحقيق فن عالمي، وثقافة عالمية.

المبحث الثالث: الفنون الإسلامية: وسيلة لتجسيد الأخلاق:

إن «اكتشاف» (ماتيس) و(بول كلي) فنون الإسلام، وقد تأثرا بها أعماق التأثير، تقودنا إلى ذكر ملاحظات تماثل ملاحظتنا بصدد فنون (الصين) و(اليابان) و(أفريقية): الإنطلاق من المعنى لحل لغز الإشارة.¹

ومن الواجب بادىء ذي بدء أن نفهم الدلالة الدينية للفن العربي وعلاقات الفن بالتصوف فهما كاملاً. لقد أثر الشعر الإسلامي في (الغرب). وهذا الشعر يولي الحب في شكله الصوفي أهمية كبرى. وهو نمط أنموذجي على ما أسهم به (الشرق).

ومن القوانين الأساسية في رؤية الشرق للعالم القانون الذي جاء به أبو سعيد، الصوفي الكبير الذي ولد سنة 967م، وهو ينص على إهمال «الأنا».

ويعرف (أبو سعيد) التصوف الإسلامي بقوله: «التصوف ترك النافل. ولا شيء بناقل أكثر من (انك)». إنك ما اشتغلت بذاتك إلا وبعدت عن الله. وحيثما توجد انك فإن كل شيء جحيم. وحيثما لا توجد انك، فكل شيء نعيم.

إن هذا الموقف يمضي في اتجاه يضاد فريديتنا الغربية بالرغم من تعليم (المسيح): إن الدرب الوحيد الذي يوصل إلى الله، الآخر المطلق، هو أن تحب (الآخر).

ويؤكد (المتصوف): «عندما تراني تراه وعندما تنظر إليه تراني».

وقد أحببت بعد تأمل روائع (أصفهان) و(شيراز) أن أعرف التصوف والشعر الفارسيين. وليس من السهل أن نجد مثلاً «منطق الطير» المشاعر الفارسي في القرن الثاني عشر (العتار)، وهو قصيدة من أهم قصائد البشرية. ذلك أنه لا يصل إليها، لسوء الحظ، إلا بعض الأخصائيين ولا يوجد سوى مائتي نسخة متداولة في فرنسا. وإن الشاعر ليتحدث في حلة مجازية عن مقامات الطيور، أي عن سفر الروح إلى الله، ويرى (العتار) أن التخلي عن الأنا هو سر الحياة الأبدية والبعث. وأن حسب الأنا على العكس، أعظم عائق في وجه الحب.

ويعرف (الشيطان بقوله: «خاطب الله موسى يوماً فقال: اسأل الشيطان عن كلمته الأولى. وعندما رأى موسى الشيطان في طريقه وسأله أجاب الشيطان: لا تقل أنا إذا أردت ألا تكون مثلي».

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 138-139.

وهذه الطيور تحترق في سفرها جسداً وروحاً. ولا تصبح في آخر طيرانها سوى رماد، وعندما تعطي كل شيء يعاد إليها كل شيء. وتتأمل الطيور وجه الله في انعكاس عيونها الناضرة إلى بحيرة في جسوف جبل، ولا يكون في ذلك سواها كلها، لأنها تؤلف كلاً واحداً بعد أن رغب كل منها عن التعلق بذاته. ذاكم هو تعليم (العطار).

وعندئذ يسمع صوت الله من الطائر الأسطوري (السيمرغ): «إن هذه الحاضرة مرآة، فمن جاءها لا يرى إلا روحه وجسده، لا يرى إلا نفسه. وبالرغم من أنكن قد تغير تن تغيراً عميقاً فأنتن لا تكتشفن في الواقع إلا أنفسكن كما كنتن من قبل. وعندما اجتزتن أودية الطريق الرهيب، وعندما تألمتن وجاهدتن للتخلص من أنفسكن وبلوغ الملء، لم يقد كن سواي؛ فامحين إذن في ذاتي يمجّد وعذوبة حتى تجدن أنفسكن في». إن المفهوم الصوفي يعتبر منطلق الشعر الفارسي كله، ولا سيما وأنه الرباط الذي يربط الحب الإنساني بحب الله.

وفي كتاب يرجع إلى القرن الحادي عشر، وهو «ياسمين الأحبة» نقرأ بقلم (الشيرازي): «إن الخير الأسمى الذي تشرب نحوه كائنات هذا العالم يظهر للجميع في إمارات المحب والمحبوب. ففي حب المحب والمحبوب القوة نفسها التي تجذب الإنسان إلى الحقيقة الإلهية الحقيقة العليا. وإن حب الجمال يتيح تأمل الوجود السرمد¹ لبعين اللهذاته. وما ثمة سوى حب واحد. ونحن نتعلم في كتاب الحب البشري كيف نقرأ قاعدة حب الله».

ونحن لن نكتشف في الشعر الفارسي بسبق قرن مفهوم الجمال والحب الموكل إليها وظيفة تنبؤ لدى (دانتي) الذي كان ينتمي هو أيضاً إلى «رابطة الأوفياء في الحب». ومما لا ريب فيه أن حب المجاملة قد اتجه في هذا الدرب، إنطلاقاً من (فارس)، مع العرب الفاتحين، حتى بلغ (الأندلس).

وإذا عدنا إلى تاريخ أسبق اكتشفنا أن صيغة تريستان و(ايزولت) توجد سلفاً في قصيدة (كوركاني): «(ويز) و(رامان)»، وهي النمط الأنموذجي الذي نسج على منواله (كريستيان دي تروا). لقد كان تأثير المجاز الشعري الفارسي والعربي تأثيراً كبيراً في الأدب الغربي. ومن الأمثلة الحديثة مثال (اراغون) الذي استوحى «مجنون إيلزا» من جنون الحب لدى (المجنون) عاشق (إيلي)، والذي غناه فيما سلف شعراء فارس من أمثال (نظامي) و(الجامي). إن الفنون التشكيلية تتيج لنا إلقاء نظرة أخرى إلى الحضارة الإسلامية.

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 140-143-144.

الفن الإسلامي يعرب عن تصور للعالم يسود بأن واحد مصيره وصيغه ومفرداته التشكيلية وتقنياته. ذلك أن المفهوم الإسلامي عن العالم لا يحض على التمثيل الواقعي وإن اقترفنا بهذا الصدد خطأ التأويل وزعمنا أن القرآن يمنع تمثيل الكائنات البشرية بينما هو يقتصر على خطر عبادة الأوثان إن المسلمين يعتبرون أن كل تمثيل أرضي يصرف المؤمن عن الصلاة النقية ويفقده الوعي بوحدة الله القصوى بغوايات وثنية.

إن إرادة الانفصال عن مظاهر العالم وإرجاع الروح إلى فكر وحيد تقتضي ألا يدرك البصر أي شكل من أشكال التشتت ينبغي على كل إدراك أن يجلب إلى الذهن فكرة نظام يكون بأن واحد نظاماً رياضياً وعقلياً، نظام اتساق وموسيقى.

وهذا المفهوم عن التعالي الإلهي يسود فنون الإسلام ويقودها إلى شكل مجرد.

والمسجد بلا ريب هو المثل الرمزي الأعظم، وهو نوع من صلاة من الحجارة، وملتقى جميع فنون الإسلام. وقد أصاب القائلون إن جميع الفنون تقود في الإسلام إلى المسجد، والمسجد إلى الصلاة. والمسجد، من حيث بنيته ذاتها، يستجيب لوظيفته. إنه لا يشبه الكنيسة المسيحية، ولا المعابد الأغريقية. إنه لا يصلح صندوقاً للاحتفاظ برفات قديس، ولا ديكوراً لحفلة شعائرية، وهو يريد أن يكون مجرد مصلى لذكر الله. ومن هنا نشأ شكله الأصيل. إنه لا يشبه في شيء خلية المعبد الأغريقي، ولا التصميم الطولاني للكنائس المسيحية. إنه أعرض ما يكون العرض حتى يتيح لأكثر عدد من المؤمنين أن يقابلوا المحراب الذي يدل على القبلة نحو (مكة). ويجري الأذان في المئذنة. وأن أول ما يتسم به الفن الإسلامي هو سمته الوظيفية.

والسمة الثانية ترجع في آن واحد، إلى تجريده وموسيقيته.

إن تصور العالم والإنسان والله - وهو التصور الذي يوجه الفن تصور خاص بالدين ذاته. وليس على الفن أن ينسخ المرئي، بل إنه يجعل مرئياً للامرئي والذي لا يوصف، النظام الإلهي في الكون وفي المجتمع. ولهذا السبب بعد القوانين التي تسود هذا الفن قوانين رياضية وموسيقية.¹

وبهذا الاعتبار يكون فن المعمار هو الفن الرئيسي، وذلك لا ينجم عن أن المسجد يستهدف الصلاة وحسب، بل لأن الصلاة صلاة موسيقية وليست صلاة تمثيلية .

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 144-145.

وقد أضحى مخطط الأقواس في المساجد أكثر تعقداً باطراد. بدأ بأقواس العقود، وهي لحن بسيط، ومضى إلى نوع من سمفونية عالمة باطراد، وهي تأليف أقواس منضود بعضها فوق بعض، ومتعانقة، وانتهى إلى أناشيد من الحجارة كما هي الحال في مسجد (ابن طولون) في القاهرة.

إن مسجد (ابن طولون) أعجوبة مثل كاتدرائية (شارتر). وقد يبدو أن بناء (شارتر) استوحوا من مسجد (ابن طولون). وأن «دنتيلا» الأحجار التي تزين الكاتدرائية تنتمي حقا إلى الفن الإسلامي.

وإن إتجاه الفن المعماري نحو موسيقى داخلية متبلرة ومحمدة في الحجر لا ينفي الشعور بالطبيعة التي يختلف التعبير عنها عن طراز تعبيرنا. إنه يتجلى، أول ما يتجلى في فن تكامل المبنى مع السمنظر. إن فن المعمار يرجع للعثور على الانعطاف مع الهضاب بنتيجة شعور حاد بالكل الكبرى. وإن الأحواض في مركز الصحن تبرز مرتين قيمة أناقة الخطوط التي تنعكس فيها. والنوافير برشاقتها تستجيب لاستدارة الأعمدة ولطف الحنيات الصغيرة.

بل إن ثمة أنواعاً من الرنين المتجاوب بين انحناءات النخلة وبين أقواس الفن الأسباني - العربي. وقد أدلى أحد أصدقائي وكان يصحني في زيارة مسجد¹ بالملاحظة الآتية: «انظر إلى الحنية، إنها إلى جانب أمها». وكانت الحنية تبدو على أنها تستأنف منحنى مجمع النخيل البعيد. و(الحمراء) في (غرناطة) تؤلف مجمع أحجار وسيع.

وكذلك يوجد في أحد أجمل المساجد في (أصفهان) مدفن تمثل قبابه تماماً شكل خيام عاجية مختلفة الكثافة يتسلسل منها نور مذهب. وإن تأمل قباب (تيمورلنك) المجمدة في الحجر يبقى من أقوى الانفعالات الجمالية التي شعرت بها في حياتي.

وفي الفن الإسلامي خاصة أساسية في الخطوط والألوان هي خاصة الغناء. وكل شيء يعود بنا إلى الموسيقى.

والسمة الثالثة المميزة لهذا الشكل من أشكال الفن هي عدم فصل العادي عن المقدس. إنه، وهو ينمو في جميع اتجاهات الحياة، يعرف كيف يظل أميناً على وحيه الأول، وثابتاً في أمانته التوجيه إلى الصلاة. ويمكننا أن نشاهد تجليه حتى في تزيينات المصحف التي توجد في جميع أنواع الزخارف فوق صفحة نحاس أو جلد أو في جادة صلاة.

ونحن ننتهي إلى سيادة الهندسة التي تنزع إلى التغلب على شبق الأشكال. إن الهندسة قد تبقى كامنة في التقاف الأشكال النباتية المنسقة فتوجه نضدها الخفي، إلا إذا ظهرت بجلاء عبر صيغ مجردة متعانقة

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 145-146.

مع الزخرف النباتي. وقد نجد، من ناحية أخرى النزعتين معاً في سجادة عجمية نجيل فيها بصرنا كما لو أننا في بستان.

إن الفنانين المسلمين لم يقتصروا أبداً على نزعة نسخ واقعية. والنبات في الفن هو دائماً نبات منسق أسلوبياً أعيد إلى أشكال شعارية - شعار نقش سعفي لا متناظر، أو شعار سعف مزدوج - وهو يبقى على الدوام خاضعاً لإيقاع الجملة.

¹ إن فن الزخرف العربي يتطلع إلى أن يكون أعراباً نمطياً عن مفهوم زخر في يجمع بأن واحد بين التجريد والوزن. وإن معنى الطبيعة الموسيقي ومعنى الهندسة العقلية يؤلفان دوماً العناصر المقومة في هذا الفن، وفي هذا المفهوم عن نظام العالم.

والخط العربي ذاته يبدو في حلة عنصر زخرفي.

وإن الآيات القرآنية المنقوشة بحجر أزرق فوق قاع أبيض تمثل الرمز الكامل للفن العربي في زخرفة المساجد. وقد تحولت رسالة الرسول مباشرة إلى زينة.

وهذا ما شعر به شعوراً مسبقاً في وقت أقرب إلينا (ماتيس) الذي تأثر أعرق التأثير بالفن الإسلامي. وقد كتب بعد رحلة إلى (المغرب)، وفي أثر زيارة لمعرض الفن الإسلامي في (ميونيخ) سنة (1911): «لقد استلهمت وحي الشرق دوماً. ووجدت في (ميونيخ) تأييداً جديداً لأبحاثي. وقد جعلتني الرسوم الفارسية الصغيرة مثلاً أفهم جميع الإمكانيات التي كان في وسعي أن استخلصها من إحساساتي».

ولم يقتصر (ماتيس) على أن يكتشف في (ميونيخ) وصفات تقنية ووسيلة خلق مكان دون الامتناع عن رسم مساحات مستوية، ومبدأ الزخرفة المتصلة، وتقسيم العناصر الزخرفية إلى سجلات، وتفاعلات الخطوط مع إنصاف الورود أو مع أشكال الورد التامة والنزعة إلى هندسة الأشكال والوشي بتعاقب النوافير. فهذه الصيغ توجد في آثار الرسام كلها. ولكن (ماتيس) فهم أكثر ما فهم الإبداع الموازي للطبيعة، وهو رسالة الفن الحقيقي الذي يجاوز تماماً تقليد الظواهر.

وقد لخص (بول كلي)، وهو أيضاً ممن تأثر أشد التأثير بالفن الإسلامي، هذه الرسالة بقوله في إحدى صيغته: «جعل اللامرئي مرئياً»، أي عدم التعبير عن ظاهر الواقع، بل عن نبضاته الأساسية وقوانينه.

لقد فككت الفردية وأصر نسيجنا الاجتماعي. وإننا نوكل قدرة كل فرد منا إلى مجلس نيابي أو حزب ونحن في الغرب لا نعرف سوى علاقات منافسة أفقية أو علاقات تسلسل شاقولي. فكيف يمكننا أن نعود إلى اكتشاف العلاقات الاجتماعية؟

¹ روجيه غارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 147-148.

1- من الفن إلى الصلاة

¹ أن نظرة، ولو سطحية، على الفن الاسلامي في العالم تبين وحدته العميقة. فحينما نمعن النظر في أي بناء نتطلع إليه فاننا نشعر بالتجربة الروحية نفسها تعيش فيه. بالنسبة لي، من مسجد قرطبة الكبير الى جوامع تلمسان الصغيرة والى مسجد القرويين في فاس أو مسجد ابن طولون في القاهرة، ومن جوامع اسطنبول العملاقة الى قباب مسجد اصفهان الفردوسية أو المئذنة الحلزونية المنقشفة في سامراء ومن ضريح تيمورلنك في سمرقند الى الضريح المتألىء في تاج محل بالهند ومن قصور الحمراء في غرناطة إلى قصور علي كابو وشيهيل سوتون في اصفهان، فاني كنت دائماً أشعر، وبشكل حي، أن كل هذه المباني قد بناها شخص واحد واستوحاها من الايمان ذاته وتلبية لدعوة اله واحد .

2- في الاسلام كافة الفنون تقود الى المسجد والمسجد الى الصلاة .

المسجد بأحجاره المنقوشة والمزخرفة والتي تبدو وكأنها خاشعة لله تصلي له، هو مركز اشعاع كافة نشاطات الأمة الاسلامية هو نقطة الالتقاء التي تتجه اليها كافة الفنون. ان البنية الأساسية لكل جامع تذكر بيت النبي: باحة يمكن فيها للمرء أن يتطهر بالوضوء، ثم فناء أو ممر تحفه الأعمدة للاحتماء من الشمس وأهم ما في المسجد حجرة فارغة هي المحراب الذي يدل المؤمنين على اتجاه مكة. وهكذا فان محور كل جامع هو قطعة من شعاع يتجه نحو الكعبة في مكة. الكعبة وهي مكعب من الحجر فارغ من أي صنم هو المكان الذي اتم فيه ابراهيم، رجل التسليم لمشيئة الله، مهمته الفريدة في نوعها. وهكذا ينشأ في كل مسجد شعور بالاتحاد مع مركز العالم. وكذلك كل جامع بجداره الرئيسي (القبلة) الذي يجتمع في مواجهته المؤمنون للصلاة هو قطعة من إحدى الدوائر التي تنتظم حول مركز واحد تحيط بالكعبة إلى آخر حدود العالم. ان توجه الجامع يدل على مركز الكون ويجسد في الوقت نفسه وحدة الأمة الاسلامية في العالم: هناك توافق بين بنية المسجد ووظيفته، فانه لا يشبه الكنيسة المسيحية ولا المعبد الاغريقي لانه ليس اطاراً يحتفظ فيه برفات قديس ولا مكاناً لاحتفالات طقسية. على عكس المعبد الاغريقي والهيكل المسيحي الممتدين بشكل طولاني، يمتد المسجد بشكل عرضاني ليسمح لأكبر عدد ممكن من المؤمنين بالوقوف في مواجهة القبلة مباشرة. نظام رياضي وعقلاني: متناسق وموسيقي .

أقدس مكان في المسجد هو المحراب. وهذه الحجرة ليست فقط خالية من أي تمثال أو أي صورة وانما هي بحد ذاتها رمز بهذا الفراغ ذاته، الى الله الذي يمجده اسمه فيها، الموجود في كل مكان والذي لا يمكن أن يرى في أي مكان. هذا الفراغ سمة مميزة لفن الاسلام. فالحقيقة، الحقيقة الوحيدة، ما هي غير

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 133-134.

هذا الفراغ في كل شيء، في الجامع قبل كل شيء ثم في قلب المؤمن ولكنه فراغ يعبر عن وجود غير مرئي. وأن نعطي لهذه الحقيقة شكلاً مرئياً هو عين الكفر. وهذا هو السبب الرئيسي لإقصاء الصورة من الفن الديني. فقد اوجدت الأديان الأخرى، على العكس، نوى للحقيقة أكثر كثافة تحاول ان تمثل غير المرئي بشكل مرئي. أكان ذلك قناعاً افريقياً تتركز فيه القوى الخارقة أم أيقونة أو صليباً يجسد وجود الله حسب قانون حياته وتجسده.

¹ ليس هناك أي نص في القرآن يحرم الصور ولكن القانون الاساسي في الاسلام يحتم أن لا يكون انتباه المؤمن مشتتاً خلال تأمله في الوحدة الالهية. وهذه رغبة في الانعتاق من ظواهر العالم واغراءاتها الوثنية بقصد اعادة النفس الى الواحد المتعالي على كل حقيقة جزئية. فلا يمكن التعبير عن التوحيد الا عبر نظام رياضي، عقلاني، متناسق وموسيقي في آن واحد يتجاوز كل تصوير مادي.

فالأشكال الوحيدة التي يمكن ان نجدها في المسجد هي اذن أشكال هندسية، يعادل تكرارها الفتان بالنسبة للمسلم الصلاة المسماة عند مسيحيي الشرق بصلاة يسوع والقائمة على تكرار اسم الله دون نهاية. فالمنحنيات التي لا تعرف الحدود والتوريقات والمسدسات المرسومة ضمن دوائر والمثلثات متقابلة الرؤوس ترمز الى وجود عظمة الله اللامتناهية .

ينكرنا تعدد الاشكال وتكرارها بمبدأ التوحيد. كما في النوازل مثلاً تلك البلورات ذات الاشكال المتعددة في قبة المحراب في مساجد تلمسان أو في القبة كلها في قاعة ابن سراج، أو في قاعة الشقيقتين في الحمراء بغرناطة.

3- الصلاة المحفورة في الحجر وضياء المساجد

في هذه المساجد يلعب النور، يسطع ويتنوع الى ما لا نهاية له أو يشع كألف شمس مثلما هو على قباب مساجد اصفهان السيراميكية الأثرية التي تتغير ألوانها مع الشمس والسماء في كل ساعة من ساعات النهار، كما لو انها تنغم ترنيمة الضياء لأن: « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاج كإنها كوكب دري يوقد من ² شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء .. ³

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 134-135.

² روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 136-137.

³ سورة النور الآية 35.

تتألاً في الجوامع ثريات بلورية كبيرة أو مصابيح نحاسية صغيرة ذات زجاج متعدد الألوان كما تتألاً النجوم. وينضم نور الشمس عبر كوى القباب الفسيفسائية أو السيراميكية المذهبة أو المزينة بالنوازل، الى لمعانها منيراً المساجد بلون رمادي مخملي غني بكل التموجات اللونية الرائعة التي تزين ريش عنق الحمام. في هذا النور الذي يوحى بعالم خفي يشع في عالمنا، تسري على الجدران توريقات متشابكة ومنحنيات وأوراق نخل هندسية مشبوبة مع وريقات منمنمة حتى درجة التجريد، وآيات من القرآن وأبيات من الشعر. فالخط، والاشكال الهندسية والتوريق، هو الوسيلة الثالثة للتذكير بالوجود الالهي. هذا الوجود الذي يكلمنا عنه الحجر الذي نقش كدعوة مباشرة للإيمان، تحت شكل الكتابة النسخية، ان الاشكال المستقيمة في الخط الكوفي أو تشابك المنحنيات في النسخي، المحفورة أو النافرة لا تظهر على انها أشكال بارزة على خلفية وانما تبدو كأنسياب حركة متعرجة منطلقة في الفضاء حتى تكاد أنظارنا وأجسامنا تتبع انحناءاتها والتشبه بها، كما لو اننا نؤدي رقصة مقدسة ويصبح كلام الله المنقوش على الحجر كتابض يدفعنا الى اللانهاية لكل عنصر من عناصر الهندسة الاسلامية اذن مهمة رمزية تتحكم ببنياتها، فتصبح القباب المتماوجة في الشمس من الداخل قباباً تحصر قبة السماء لكي يستطيع المؤمن أن يركز انتباهه في تأمله. فالإيوانات، وبخاصة في العراق وإيران، هي نوع من القباب المبتورة يستقبل فضاؤها النور الناشيء من آلاف الاشعاعات الواردة من كسائها المطلي بالمينا الذي يسطع تحت أشعة الشمس فيختلط هذا النور مع الظل الذي يحضن المصلين الخاشعين كما تحضن الأم أولادها ؛ وقد بقي القوس الكبير في القصر الساساني في المدائن خلال عدة قرون نموذجاً يستوحي منه البناؤون أعمالهم. ويظهر تنوع الأقواس، من الأقواس الوندية ذات الاناقة المتشعبة في فارس وحتى الاقواس المتجاوزة أو المتعددة القوسيات في المغرب أو الاندلس، وكأنه مجموعة من المقامات الموسيقية في غاية التوافق. فقد تمثل هذه الأقواس خيام تيمورلنك، كما في المقبرة التي يضيئها اللون الذهبي الكامد المنبعث من رخام سقف مسجد الشيخ لطف الله في أصفهان، أو يمثل انحناء سعف النخيل في الواحة كما في كثير من مساجد المغرب او تدفق نوافير المياه في برك الاندلس. وكذلك يمكن للأقواس المتراكبة والمتقاطعة أن تشكل سيمفونية، ترتيلية تعزف نغماتها غابة الاعمدة في مسجد قرطبة.

4- المدينة حول المسجد: مجتمع ينبت في بيئة التسامي

فن الصلاة هذا، المنقوش في صخر المسجد ونوره، لا يعرف الحدود بين ما هو دنيوي وما هو مقدس. لذا ولدت المدينة بشكل عضوي متكامل حول المسجد كما ولد المجتمع الاسلامي الجديد من التسامي عند كل فرد. فكلام الإمام أمام المحراب وهو يرأس المصلين هو الكلام الالهي ذاته الذي يدعو به المؤذن المصلين الى الصلاة من أعلى مؤذنته، ويمر الكلام الالهي هكذا من داخل المسجد الى خارجه أو

بالأحرى يوحد بين الداخل والخارج فانهما لا يشكلان بالنسبة للمسلم الا رؤيتين للوحدة ذاتها، كما يرتبط الواحد والمتعدد، المقدس والدنيوي، التسامي والأمة.

من الخارج، الجامع هو قبل كل شيء، المدرسة حيث يدرس كلام الله، والعلوم والفنون المستوحاة منه والموجودة ضمنه والتي تشع منه وينداح هذا الايمان شيئاً فشيئاً ليعم المدينة كلها، ويطبّعها بطابعه. فلا تكون الحمامات مجرد امكنة للنظافة الجسدية وحسب وانما هي امكنة تتجاوز التطهر الجسدي بذاته الى معنى تعبدي، وكذلك ينشأ السوق كميدان لكافة الانشطة المادية، منها العمل الحرفي والتجارة وتبادل الافكار التي تشكل الروابط المادية في المجتمع¹

5- الأرض كلها مسجد

من هضاب ايران الى هضاب الاندلس تشكل الحدائق حلم البدوي اذ يصبح سراب الواحة ماءً وسرواً وأحواض زهور حقيقية. انها صورة الفردوس: في اللغة الفارسية كلمة بارديس (Pardes) تعني حديقة، (الفردوس). ففي الحدائق الفارسية في شيراز والى جنات العريف في غرناطة تترقق السواقي نفسها ونوافير المياه نفسها وكذلك الأزاهير: أزاهير « حديقة الأزهار » (غولستان) أزهار سعدي الشيرازي والياسمينيات نفسها (كياسمين العشاق) لروز بيهان الشيرازي، عرائش النباتات المتسلقة وأشجار السرو نفسها التي تحمل الوعود بالجمال والحب. وأن أهم الموضوعات المتداولة في الشعر الفارسي هو تشبيه المرأة بشجرة سرو باسقة. ترسم الجداول في الصوف وهذا الشغف بالحدائق دفع الصناع المسلمين في بلاد فارس إلى تصويرها على السجاد الفارسي .

ثم تلتقي في حوض أو بركة ذات نوافير وحولها أحواض الزهور المنمنمة المتعددة الألوان. بهذه السجادة السحرية يحمل البدوي الى جحيم عواصف الرمال ومضة من فردوسه البعيد .

وفي هذا المجال أيضاً لا توجد حدود بين المقدس والدنيوي. فطرف السجادة يكون عادة توريقاً أو حافة هندسية تشكل انتقالاً بين العالم الالهي والعالم اليومي مع تعرجات كثران الرمل، وتماوج الجبال أو تكتل الغيوم وسجادة الصلاة المصنوعة من الصوف أو الحرير بقوسها الذي يذكر بالمسجد والذي يحدد المسافة للمصلي يمكن ان تستخدم لأغراض أخرى. في الحقيقة يقول القرآن²: (ولله، المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم) والأرض بكاملها مسجد ولذا فإن كل شيء، حتى أكثر الأشياء تداولاً،

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 137-138.

² سورة البقرة، الآية 115.

³ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 139.

كالسيف، أو المسن، الطبق النحاسي، السجادة أو سرج الجواد مثل المنبر أو المحراب في المسجد، ينحت ويُطرق ويقص ليكون شاهداً على الوجود الالهي ورمزاً له .

ومن روعة الفن الاسلامي اننا نرى الزخرفات الهندسية والتوريفات والخطوط نفسها تتكرر على مختلف المواد من حجر وفسيفساء ونحاس وفولاذ وقماش وجلد. فعلى كل مادة من مواد هذا الكون مهما كانت متواضعة يمكن لمن ينظر اليها بتقوى أن يرى رمز الله .

6- العالم في النور الالهي:

وكذلك هو الحال بالنسبة للزركشات العربية أو الفارسية أو التركية التي تزين المخطوطات. انها تصور الحياة اليومية كما في مقامات الحريري أو الحكايا مثل قصص بيد باي أو في كتاب فلكي مثل «بحث في النجوم الثابتة» للصوفي أو وصف للعالم مثل عجائب المخلوقات أو الملحمة مثل «كتاب الملوك» للفردوسي أو الرسوم التوضيحية لقصائد سعدي ونظامي وعطار أو الرسوم التوضيحية في الكتب العلمية. هذه النظرة الجمالية التي يلعب فيها التصوير والحوادث دوراً كبيراً يمكن أن تبدو بعيدة عن المركز الالهي؛ ولكن الأمر ليس كذلك: فمهما كانت متعددة ومختلفة فان المبادئ الجمالية المرتكزة على رؤية العالم الاسلامية ذاتها تتحكم برسم وتلوين وتشكيل العمل. ولا تتحكم السلبيات مثلاً التحايل على ما نهى القرآن عنه أو الحديث بهذه الجمالية، وانما يحددها التعبير عن رؤية العالم النابع من الايمان الاساسي في الاسلام.

واذا كانت الرسوم تصور لنا الصخور وكأنها أمواج متلاطمة فهذا لان القرآن علمنا أن نضع الخلود نصب أعيننا وأن نقيس بمقياسه التغيرات والتحركات المدركة على مستوى الحياة البشرية ولأنه يدعونا: في قوله تعالى (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي اتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون)¹ ألا تعلمنا الجيولوجيا أننا اذا ضغطنا في بضع ثوان ملايين السنين التي انشئت خلالها ونبأت القشرة الأرضية فان سلاسل الجبال تقفز وتتهار مثل موجات المحيط، فاذا لم يكن للأشخاص أو الاشجار أو البيوت أي عمق أو ظل في تصاوير الاسلام فان هذا ناتج عن كون العمق والمدى والاشياء ليس لها أي معنى الا في مدى ارتباطها بنظرتنا المحدودة والجزئية، لأننا مجزؤون ولكن ليس لها أي معنى على الاطلاق من وجهة نظر الله الذي لا يظهر بشكل مرئي الا على شكل تجليات. واذا كانت الألوان تبدو لنا كيفية فتجعل الجمل وريداً. وأوراق الشجر زرقاء فهذا لأن تكون الأشياء اليومية مرتبط بتعاقب الأيام والليالي وبارتفاع الشمس وبانظارنا الجسدية. ولكن في نظر الله يأتي نور الأشياء ولونها الأبديين من داخلها (كما

¹ المصدر نفسه، ص 140-141.

في زجاج كنائسنا). وعالم التلوين الذي يحاول أن يستلهم الحقيقة بذاتها لا كما هي بالنسبة لنا، يعرض لنا العالم لا في نور الشمس وعلى هوى أنظارنا وإنما في النور الالهي

هذا العالم الذي يحاول الرسام بواسطته أن يمثل الأشياء ضمن نظرة إلهية أكثر مما هي بشرية ليس فيه أي شيء مشترك مع مبدأ التجريد في الرسم الغربي. فعندما يبتعد التجريد عندنا عن تقليد الطبيعة، حتى ولو كان يبغى إعادة ادخال الروحانية في الفن كما هو الحال عند / كاندينسكي / عند / موندريان. أو كان يستوحي من الفن غير الغربي (كالرسم الياباني أو جدرانيات مصر الفرعونية عند / مانية / أو / غوغان / أو الفن الاسلامي عند / ماتيس / أو / كليه / فإنه لا يعتمد المنهج الاسلامي ذاته. ففي الغرب، ينطلق الفن أحياناً من فكرة الهرب أي (الابتعاد عن عالم الواقع الذي لا روح فيه بحيث لا يعود المرء يرى إلا أشكالاً وألواناً منتظمة حسب ترتيب معين) كما كان يقول / غوغان / وأحياناً أخرى من اسقاط عالم داخلي تلعب الفردية فيه دوراً عميقاً أو من ادراك الواقع على مستوى معين من العمق. ان أياً من هذه الدوافع لا يمس الرسام المسلم. فإنه لا يهرب من الواقع بل على العكس يحاول أن يوحى بالواقع المتسامي الوحيد. وليس هناك اسقاط فردي لأن حقيقة (الواحد) لا تعاش الا ضمن المجتمع، وليس هناك محاولة للوصول الى مستوى واقعي وإنما اظهار للواقع الوحيد الذي لا يمكن الوصول اليه بالاعتماد على الادراك اليومي

ففي الفن الاسلامي تتقلب الأمور بشكل جذري وتصبح شهادة الله. ان هذه الوحدة في الاستلham الديني والجمالي، في الاسلوب والوسائل هي التي تحيي هذا الفن وتشكل سحره.

المبحث الرابع: جدلية الجمال والأخلاق في الشعر عند غارودي

1- الشعر المتولد من القرآن:

أما في عصر الشعر الاسلامي الكلاسيكي من القرن التاسع وحتى القرن الخامس عشر فان الصوفية تشكل أكبر جزء في شعر الاسلام. ومصدر هذا الشعر هو القرآن، الذي هو بحد ذاته قصيدة معجزة البيان، ويشكل الخلفية الأساسية لكل الشعر اللاحق في معناه العميق من حيث الرجوع إلى (الواحد) وفي خطوته التنبؤية لاضاءة مستقبل الأمة اعتماداً على الشعور الداخلي بالتسامي ومن حيث موضوعه الأساسي: جمال الرموز التي تدعونا إلى (الواحد) بايحاءاتها المرئية لما هو غير مرئي (الصوفي هو ذلك الذي لا يرى في العالمين إلا الله كما عبر الشبلي سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم. ويرد الصوفي على دعوة القرآن هذه، مع محمود شابستاري (المتوفى عام 1320): «اقرأ كتب الله، كتاب نفسك وكتاب السموات» (مزهرة الاسرار)¹

وجعلت لي الارض مسجداً وظهوراً كما قال النبي. والشاعر يكتشف الطقس الكوني لقد كتب أعظم شاعر صوفي، جلال الدين الرومي² المعنى هو الحقيقة غير المرئية للظواهر المرئية. فحين يرى الشاعر الصوفي فيها تجليات تفوق الظواهر والرموز فانه يبدأ قصيدته بتريد الشهادة: «لا إله إلا الله». ويقول جامي³ (1414 - 1492) وهو آخر الشعراء التقليديين المتصوفة العظام: «الكون هو التعبير الخارجي

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 147-148.

² جلال الدين الرومي: بينما كان العالم بوجه عام، والعالم الاسلامي بوجه خاص يخطو إلى عتبة عصر من أظلم عصور البشرية، ولد للانسانية شاعر من أعظم شعرائها فأغناها بما زخرت به نفسه من تجارب، وأطل عليها من خلال ظلمة عصره نوراً يهدي الحيارى، ويضيء السبيل للسالكين. كان مولد الشاعر في بلخ 6 ربيع اول عام 604 هـ - 1207 م، كان ابوه عالماً دينياً فقيهاً، ينتسب الى ابي بكر الصديق إن شاعرنا صاحب تصوف بناء، يستمد عناصره من الإنسان، ويتعمق في بحث مشكلاته المادية والروحية. لقد تجلّى في شعره نضج حضارتنا وروعيتها واكتمالها. كان يتقن اللغة العربية اتقاناً عظيماً رغم ان اكثر انتاجه بالفارسية وكانت له صلات بالعالم العربي وخاصة سوريا. وقد لقي هذا الشاعر اهتماماً كبيراً في أوروبا حيث تفرغ لدراسته عدد كبير من المستشرقين وترجموا أعماله إلى اللغات الأوروبية. وآخر عمل في الوطن العربي كان ترجمة كتابه المثوي. له عدة كتب منها المجالس السبعة وهو خطب ومواعظ. وله الرسائل: وهي مجموعة من الرسائل كتبها الى اصدقائه وأهله الديوان: يعرف ايضاً بديوان شمس تبريز يشمل هذا الديوان على قصائد صوفية يبلغ عددها 3500 قطعة. وفي النهاية ان جلال الدين شاعر صوفي، لكن تصوفه مزيج من الفلسفة الخلقية، والحكمة العملية، وهو بعيد كل البعد عن ذاك التصوف السلبي الذي يدع الحياة وما فيها، ويدعو الى هجرها. (1273 - 1207) مؤسس جماعة (الميلوية) التي توحى رقصاتها الدورانية بدوران الكواكب: أرى المياه المنبثقة من ينابيعها.² وأغصان الأشجار التي تتمايل مثل الندامى والأوراق المصفقة كالشعراء الجوالين.

³ عبد الرحمن الجامي (1414 - 1492) آخر شعراء الفرس من المتصوفة، ولد في خرجر دجام، واشتهر بلقب نور الدين وجامي، نسبة إلى البلد الذي ولد به، وهو من اتباع الطريقة النقشبندية وله اشعار رائعة منها، اللوامع في شرح الخمرية) - خمرية ابن الفارض وأشهر كتبه نفحات الانس من حضرات القدس الذي يشتمل على شرح احوال 582 من كبار الصوفية .

والمرئي عن الحقيقة، والحقيقة هي حقيقة الكون الداخلية وغير المرئية « مهمة الشاعر الأولى اذن هي هذه البشرى التنبؤية:

« نحن مثل الناي وموسيقانا تأتي منك

نحن مثل أسود منقوشة على رايات خفاقة

روحك غير المنظورة تجعلنا نهيمن على العالم »

إن الذي يتكلم عن الله لا يمكن إلا أن يكون شعرياً. لأن ما يعجز الوصف عنه لا يمكن التعبير عنه بمفاهيم لغوية ولا بالأسباب ولا بالحقائق المرتبة. أي المنظورة .

يعبر غوته¹ في كتابه (الديوان الغربي - الشرقي) في قصيدة «العود إلى الوحدة²» عن الحركة المزدوجة في خلق العالم المتعدد من الواحد ثم العودة إلى الوحدة بواسطة الحب - اعتماداً على تجربة الصوفيين³

عندما كتب أندريه جيد⁴. «الغذاء الأرضي» واعتبره مستوحى من الشاعر الفارسي حافظ (1319 - 1389) بدأ كتابه بشبه تلخيص لرؤية الاسلام للعالم: (لا تحاول يا / ناثا نائيل / أن تجد الله إلا في كل مكان كل خليفة تشير الى الله ولكن ولا واحدة تكشفه. وكل خليفة تبعدنا عن الله عندما يتوقف نظرنا عندها » .

وهذا ما اشار اليه / فريد الدين العطار / (1140 - 1230) في كتابه (منطق الطير) (ليس العالم سوى طلسم الله هو كل شيء، وما الأشياء التي تراها إلا آيته ولغته. أعلم ان العالم المنظور وغير المنظور / هو / ذاته. ليس هناك إلا هو وهو الوجود كله. ولكن الأعين عمياء رغم أن الشمس الساطعة تضيء العالم اذا استطعت أن تلمحه تفقد الحكمة واذا رأيته تماماً فانك تفقده»

¹ غوته، يوهان فولفغانغ فون (1749 - 1832)، شاعر وكاتب مسرحي وروائي ألماني، برزت عبقريته في ميادين العلم والأدب على حد سواء. وتظهر أحاسيسه الصوفية والشاعرية تجاه الطبيعة بصورها المتغيرة دائماً. درس النبات والحيوان وأخرج أبحاثه في علم الأحياء. قضى غوته بعض الوقت متقلاً بين ألمانيا وسويسرا. وكتب مسرحية (إغني تورييس) التي تُعد دراسة في عالم الجمال والنقد. نشر ملحمة (رينار الثعلب) عام 1794، ومسرحية (فاوست) عام 1808، والتي تُعتبر من أعظم المؤلفات الشعرية والفلسفية في العالم. اهتم بكتابات العلم والأدبية، ونشر 'ديوان الغرب والشرق' عام 1819، وقدم فيه تجديدًا في شعر الغرب نتيجة تعرفه على الشعر الفارسي، ولا سيما شعر حافظ. ويُعتبر بحق أعظم أدباء ألمانيا.

² روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 150-151.

³ المصدر نفسه، ص 151-152.

⁴ كاتب فرنسي ولد في باريس (1869 - 1951) حاز على جائزة نوبل عام 1947

ان رسالة الشعر الاسلامي هي أن تجعلنا نعي انبثاق ما هو إلهي في حياتنا الخاصة ما الذي يشهد بوجود عالم آخر؟

هذه اليقظة، التي يدعو اليها الشعر الصوفي، تتطلب التخلي عن الذات الأنانية الضحلة. فقد قال النبي فيما معناه (موتوا قبل أن تموتوا) « لأن تمجيد الذات عند أية خليقة هو شرك ووثنية. ليس هناك الا قلب واحد المحبة الغير ومحبة الله. ويعتمد الشعر الصوفي على فكرتين مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً، أولاً أنه ليس من الممكن أن نكتشف كياننا الحقيقي دون أن نتخلى عن أنفسنا وفناء الذات هذا هو الشرط الأساسي والثابت في المسيرة الروحية وثانيتها ان محبة الحبيب ومحبة الله هي التي تجعل الانسلاخ عن الذات ممكناً وتسمح لنا أن نتجاوز حدود وانانيات ومتطلبات هذه الذات. يقول ابليس لأبي سعيد الصوفي: « اذا قلت أنا تصبح شبيهاً بي » .

2- منطق الطير

يصف لنا الشاعر فريد الدين العطار¹ في قصة رمزية طريق الانسان نحو الله، هذا الطريق الذي يمر عبر انكار الذات. اجتمعت كافة الطيور، ما هو معروف منها وما هو غير معروف، لكي تنطلق بحثاً عن ملكها: السيمورغ، وهو طائر اسطوري يرمز الى الله. وتصل هذه الطيور الى نهاية مطافها بعد أن تمر بألف تجربة وتتحمل الآلام وتظهر نقشفها وبعد أن تجتاز الوديان السبعة: وادي الرغبة، البحث عن الحب، المعرفة، التجرد، الوحدة، الوجد، وفناء الذات

قبل الانطلاق تتصل عدد كبير منها، اذ ارتبط كل واحد بجزء يهواه من هذه الفانية. فتعلق الشحرور بحب الورد والطاووس بمفاتيح الأرض والبط بالماء والعقاب بيد الملك التي تطعمه والقلق بالشاطئ والمحيط الذي وجد فيه كفايته. كل من هذه الطيور كان يبدي عذره الواهي، عذره الوثني لأن عبادة الاصنام هي أن نعبد ما هو جزئي وكأنه الكل.

¹ فريد الدين العطار (1145 - 1230م) هو أحد أعظم شعراء الصوفية الإيرانيين، وفيلسوف صوفي وكاتب متصوف. وُلِدَ في بلخ (في أفغانستان حالياً) عام 1145م. كان والده عطاراً وطبيباً، وقد ورث عنه مهنة الطب، وكان يُعرف بعطائه في مجال العلاج بالأعشاب والأدوية الطبيعية.

درس العطار التصوف على يد الشيخ نجم الدين، وترك مهنة الطب لاحقاً ليكرس حياته للتأمل والاعتكاف والكتابة الروحية. كان يقول عن نفسه: "أنا عطار ومانح أدوية"، مشيراً إلى دوره في شفاء الروح كما كان يشفي الجسد. له أعمال أدبية وصوفية هامة، أبرزها: منطق الطير: منظومة شعرية صوفية تتناول رحلة الروح الإنسانية نحو الكمال. لسان الغيب: مجموعة قصائد تتناول التأملات الصوفية والفلسفية. بندگانامه: قصائد تعليمية ذات طابع أخلاقي وصوفي. تذكرة الأولياء: كتاب يعرض سير حياة كبار الأولياء والصالحين، ويعد مرجعاً مهماً في الأدب الصوفي.

ولكن الهدد (الذي قيل عنه في القرآن إنه قاد ملكة سبأ إلى الملك سليمان) ذكر باقي الطيور بالأسرار القديمة وبأن الحب يلزمه الألم ودم القلب وبأنه يستهوي المسالك الوعة.¹ وبما أن الحب كان يملأ قلوب تلك الطيور فقد عزمت على القيام بهذه الرحلة. وانتزع التفكير بطائر السيمورغ الراحة من قلوبهم ولكنه ملأها بحبه. واسودت السماء حين نشرت اجنحتها فيها كان طريقها شاقاً وطويلاً ويتطلب من كل منهم أن يموت بالنسبة لذاته فحب الذات هو أكبر عقبة في سبيل الحب، والتجرد عن الذات هو سر البعث والحياة الأبدية. (كانت الطيور تقول: « انني أخشى الموت » .

ويجبها الهدد: « هل للموت سلطة على من ارتبط قلبه بالله ؟ ان قلبي متحد به وهكذا فان الزمن والموت غير موجودين بالنسبة لي. لأن الموت هو انقطاع الزمن، والزمن ينشأ من تعلقنا بالأمور الزائلة »

3- اجتازت وادي الحب

« في هذا الوادي، الحب تمثله النار، ودخانها هو العقل »

من كافة الطيور المنطلقة، والتي كانت تغطي السماء باجنحتها، وصل ثلاثون فقط إلى الوادي السابع، دون ريش، عارية، محطمة القلب محترقة جسداً وروحاً، فأصبحت كالفحم المسحوق. حينذاك وبعد أن أعطت كل شيء، أعيد لها كل شيء: حينذاك التهبّت مئات العوالم في لحظة، فشاهدت آلاف الشمس والأقمار والنجوم .

(قالت للبواب الفظ الذي كان يسد عليها الممر الأخير: « لقد التهمت النار أرواحنا » .

فقال - اذا كنتم لا تستطيعون الاتحاد بالشعلة فلا تضيعوا حياتكم من أجل شيء مستحيل

فأجابت الطيور: كيف تستطيع الفراشة أن تتجو من النار مع انها تعتبر النار أفضل سكن لها .

بعد هذه التضحية القصوى سمح لها بمشاهدة وجه الملك: السيمورغ. « طلبت منه أن يكشف لها

السر الأعظم وأن يعطيها حلاً لسر تعدد ووحدّة الكائنات » .

وها هي الطيور الثلاثين تشاهد وجه السيمورغ منعكساً في وجه كل منها، وجه الملك والاله الذي

كانت تبحث عنه. لم يكن غير الجميع اذ انها. جميعاً لم تكن إلا واحداً، لأن الله موجود في كل مكان،

المتجلين بنكرانهم لذاتهم وللأشياء. قال لهم السيمورغ²:

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 155-156.

² السيمورغ هو طائر خرافي في الأساطير الفارسية، وفي التصوف يرمز إلى الله أو الحقيقة الإلهية. وصول الطيور إليه يعني تحقيق الكمال الروحي والتجرد من الذات، حيث يدركون أنهم كلهم واحد مع السيمورغ.

«شمس جلالتى مرآة. كل من يأتي يرى نفسه فيها كاملاً ... رغم أنكم تغيرتم كلياً، فإنكم ترون أنفسكم كما كنتم سابقاً. عندما اجتزتم وديان الطريق الرهيب، عندما تألمتم وكافحتم لتصلوا الى التجرد من الذات وتبلغوا الكمال لم تتصرفوا إلا بتأثير هذه الشمس. افنوا انفسكم اذن في بعزة ولذة لكي تجدوا أنفسكم في». ذلك أنها لم تكن تشكل، هي والسيمورغ، إلا واحداً .

ويختتم العطار كلامه قائلاً: «أفنت الطيور نفسها للأبد في السيمورغ، فاختمى الظل في الشمس وهذا كل ما في الأمر بعد هذا نصل الى رسالة الاسلام الأساسية فيما يتعلق بوجود الواحد في المتعدد والمتعدد في الواحد وفيما يتعلق بإفناء الذات في سبيل البعث الى الحياة الأبدية .

هذا المعنى الالهي في الحب البشري هو أحد الموضوعات التي جعلت من الشعر الاسلامي واحداً من أعلى قمم الأدب العالمي وأعادت للتصوف المسيحي، أعادت النفحة الشعرية العظيمة . لقد تغذت الرومانسية من شعر الشرق. بدءاً من غوته الذي يعترف بما هو مدين به لحافظ في « الديواني الغربي الشرقي »

هذه النظرة للحب، التي قلبت مفاهيم الغرب عبر الاسلام وصوفييه وشعرائه، فهناك تيار كامل في الشعر العربي لا يرى في الحب دافعاً جسدياً شهوانياً بل اعلاناً إلهياً. المحبوب هو ايقونة تقودنا الى الحب الالهي شرط أن نجو من الافتتان بالصورة الشيطانية ومن سيطرتها علينا بالنقش الدؤوب والمميت. ويتمثل هذا الشعر بعناصر أربعة: الحب والحفاظ على العفة ثم الموت من أجل هذا الحب .

سمح تأثير الشعر الاسلامي في الحب والتصوف. من خلال مسلمي صقلية واسبانيا ومن خلال الاختلاط الناتج عن الحملات الصليبية، بتصور شكل جديد من العلاقات بين الرجل والمرأة يتجاوز الوحشية والاقطاعية .

كتب ستندال في مقال: « في الحب»: « علينا أن نبحث عن نموذج وموطن الحب الحقيقي تحت خيمة العربي البدوي السوداء » وأضاف: «نحن من كنا برابرة تجاه الشرق عندما ذهبنا لإقلاقه بحملاتنا الصليبية، ولذا نحن مدينون له بكل ما هو نبيل في تقاليدنا لهذه الحملات ولعرب اسبانيا » هيمن هذا الحب على ثقافة الغرب خلال عدة قرون، فكان - وهو أسمى ما أبدعته الانسانية وأشده رهافة - أعمق دعوة وجهها الاسلام للمسيحية وللحضارة العالمية !!! .

استطاع ازدهار الشعر الاسلامي الكبير ان ينتشر وبخاصة بعد استقلال البلدان وأن يجد أول بؤرة له في لبنان قبل أن يستطيع المستعمرون السابقون¹ وعملاؤهم في الشرق الأوسط أن يشعلوا النار فيه

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 162-163.

واستطاع أن يعيش رغم التشتت إذ أن الحركة الشعرية وتجديد الحياة يتجسدان في الفلسطينيين حاملي المستقبل لأن فيهم تتضافر قوى الحياة عند كافة الفروع الابراهيمية: اليهودية والمسيحية والاسلام الذي تحمل منذ البدء مسؤولية هذا التراث الانساني واضطلع بها دون أثر .

وليس من قبيل المصادفة أن تكون اسمى انطلاقة في الشعر العالمي في يومنا هذا متمثلة في الفلسطينيين هذا الشعب المصلوب في النصف الثاني من هذا القرن. الاسلام بأجمعه، وعالم الايمان ونحن معه مسمرون على صليب القدس الابدي الذي ليس له معنى إلا عندما يفتح ذراعيه للجميع

لن نحاول هنا أن نرسم خطوط التاريخ الأدبي للنهضة الاسلامية في القرن العشرين بمدارسها وتياراتها وكتابها وإنما أن نستخلص فقط المشكلة الكبرى التي تطرح عليها وتطرحها علينا والمعنى العالمي لهذه المشكلة. إن الشعر يعطي لأي عصر معناه حين ينبغي الوصول الى مستقبل في طور الولادة وذلك لأن الشعر أكثر صحة في التاريخ ولكونه تاريخاً داخلياً للانسان ولكونه تطلعاً إنسانياً ¹ .

لكن كيف يمكن لهذا الغرب المدمر أن يجد قبولاً في الأنفس. هل من الممكن أو هل من الحقيقي أننا نستطيع أن نفصل طريقته في التسلط عن الثقافة التي تدعم هذه الطريقة ؟ هل هناك غربان: أحدهما امبريالي ونحن ملزمون بمحاربته وآخر انساني تحدونا الرغبة الى محبته ولكن ثقافته يمكن أن تشكل تبريراً أو عذراً للدمار الاقتصادي والسياسي الذي يخلفه ؟

حتى مع أولئك الذين يفضحون تدني هذه الحضارة، ما هو اللقاء الممكن بالنسبة لشعراء شرقيين يفتشون عن حياة جديدة ؟ أين هو الأمل ؟ أهو في اللقاء مع اليأس والثورة ؟ أم في بعث تراث محبوب ولكنه مدفون ؟

ولكن في قلب كل شاعر في هذا العصر يوجد عمل يحيي فيه روح النبوة، تلك النبوة التي لا تشك وإنما تبشر، تعلن، تتادي وتبدع، النبوة على النمط الاسلامي السامي .

تسرى النسمة التنبؤية ذاتها عند محمد اقبال وفيها ذات الرغبة الملحة عند الانسان، في أن يكون خليفة الله على الأرض. كتب محمد إقبال في « رسالة الشرق » معقّباً على الديوان الغربي الشرقي لجوته «يشهد الديوان أن الغرب بعد أن قرف من روحانيته الضعيفة والباردة أخذ يبحث عن حرارة صدر الشرق» بالنسبة لإقبال تقوم مهمة الشاعر على دعوة الشعوب الراقدة إلى يقظة الأحياء .

إن تأمل اقبال في جامع قرطبة يلخص رؤية العالم الاسلامي للزمن كترالوج بين الزائل والأبدي واذ يحلم بنقل كافة قوى الحياة من ضفة الى الضفة الأخرى يكتب محمد اقبال: « لقد اتجه الشرق بأنظاره نحو

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 165.

الله ولكنه لم ير العالم. واتجه الغرب نحو المادة ولكنه لم ير الله وما الإيمان إلا أن يفتح المرء عينيه على الله وهكذا يجد الاسلام والمسيحية استمرارية تاريخهما ووحدة منبعهما وهدفهما ومعناهما. ومن هنا يصبح رمزياً أن يكتشف العالم بعد ما يسمى بحرب الايام الستة، الشعر الفلسطيني، وبتعبير أدق الشعر الجليلي، وأحد أنبل شعرائه وهو محمود درويش (ولد عام 1941) ترعرع على الأرض ذاتها التي عاش عليها المسيح كل احلامه. وهناك يكتب الآن الشاعر الفلسطيني شعر طريق الآلام والعذاب. كتب إلى امه من السجن قصيدة تحت عنوان (إلى أمي) يقول:

احن إلى خبز أمي
وقهوة أمي ولمسة أمي
وتكبر في الطفولة يوماً على صدر يوم
واعشق عمري لأنني
إذا مت أخجل من دم أمي
خذيّني إذا عدت يوماً
وشاحاً لهدبك
وغطي عظامي بعشب
تعمد من طهر كعبك
لأنني فقدت الوقوف بدون صلاة نهارك
هرمت فردي نجوم الطفولة حتى أشارك
صفاء العصافير درب الرجوع لعش إنتظارك¹

يحاول الشعر الاسلامي الحديث أن يجد القصيدة الخلاصية التي توفق بين الله والتاريخ، بين اللحظة والأبد، بين الواقع والحلم وبين التراث والحداثة. ويعي هذا الشعر أنه إذا كان التراث يشكل إجابة - وأحياناً إجابة على تساؤلات لم يعد أحد في يومنا هذا يطرحها على نفسه - فإن الايمان والتبؤ هما بمثابة سؤال. وبما أنه يتقدم على التاريخ والسياسة فإن هذا الشعر يساعدنا على أن ندرك أن الشرق والغرب ليسا إلا جزأين لكائن واحد وأن مهمتهما الأساسية هي الاستعداد للعيش في مستقبل واحد. ويقول أيضاً سليمان زغيدور:

¹ روجيه غارودي، الإسلام دين المستقبل، المصدر السابق، ص 171.

« الحضارتان هما موجتان في محيط واحد ؛ كلاهما منفصل عن جذوره وعن نفسه وعن المحيط المتدفق ... لقد نفى الاسلام (الغرب) ويعتقد أنه هو البداية. وأوروبا تنفي الاسلام الذي ولدها ... الشاعر العربي يستوعب تراثه المسيحي ... ولكن الغرب يجب أن يعرف أن بين أصله المسيحي وحاضره. عليه أن يستوعب ألف عام من الاسلام ليردم الهوة التي يقف على حافتها معلناً قلقه »

لقد طرح الشعر العربي الاسلامي قبل التاريخ والسياسة قضايا التاريخ والسياسة الرئيسية. فانه قبل كل شيء شعر تنبؤي.

لقد أظهر هذا الفصل كيف جسدت الفنون عبر الحضارات المختلفة العلاقة بين الإنسان، الطبيعة، والكون، ووضعت الأسس التي تربط بين الجمال والأخلاق والتجربة الروحية. ففي الشعر الصوفي الإسلامي، تتجلى رسالة الفن في وعي الفرد بانبثاق ما هو إلهي في حياته اليومية، فالشاعر يدعونا إلى فناء الذات الأنانية والسعي نحو محبة الحبيب ومحبة الله، لتصبح التجربة الجمالية فعلاً أخلاقياً وروحياً في آن واحد، تجربة تتجاوز حدود الذات وتحرر الإنسان من شعور الانعزال والفردية الضحلة.

في الشرق، برز الفن الصيني والياباني، كوسيلة لتأمل الكون والانصهار فيه. الطبيعة لم تُنظر هناك على أنها مادة خاضعة للسيطرة، بل كيان حي، متفاعل مع الإنسان، حيث تتحرك المياه والجبال والسحب والطيور في إيقاع واحد يشبه نبض الحياة الكونية. وكان الإنسان يظهر في هذه اللوحات ضئيلاً، مجرد عنصر ضمن هذا الكون المتكامل. وهكذا يصبح الرسم وسيلة روحية، والتأمل فيه تمريناً على تحرير الفكر والعاطفة، والانغماس في الوحدة الكونية، مع إدراك أن كل شكل، من الشلالات إلى أوراق البامبو، يحمل رمزية تتجاوز الظاهر لتلمس الحقيقة اللامرئية.

أما الفن الأفريقي، فقد جسّد قدرة الإنسان على توجيه القوى الكونية والاجتماعية عبر الرموز، الأقنعة، والرقص الشعائري. فالقناع ليس مجرد تمثال، بل حامل لطاقة جدية وروحية تجمع المجتمع كله، وتخلق مشاركة جماعية تُعيد توزيع القوة بين الأفراد والجماعة. وهنا تتضح العلاقة العميقة بين الشكل الفني، الوظيفة الاجتماعية، والمعنى الأخلاقي، حيث يصبح الفن وسيلة لتحويل الواقع وخلق تجارب جماعية تتجاوز حدود الفردية.

في كل هذه التجارب، يظهر الفن كجسر بين الإنسان والعالم، بين المرئي واللامرئي، بين الفرد والمجتمع، إلا أن الفن الإسلامي يصل بهذه العلاقة إلى ذروته الأكثر تكاملاً. ففي المساجد، ومن خلال الخطوط الهندسية، والنقوش، والتوريق، وألعاب الضوء والظل، يصبح البناء الفني كاملاً في تأكيده على الوحدة الإلهية، وعلى اندماج الإنسان في شبكة من القيم الأخلاقية والروحانية. الضوء الذي يتسلل عبر

القباب المزخرفة، والمحاريب الفارغة، والزخارف الهندسية المتكررة، ليس مجرد زخرفة، بل وسيلة لتذكير المؤمن بالوجود الإلهي، وللتأمل في الحقيقة العليا، بعيداً عن الانشغال بالمظاهر. كذلك تمتد هذه التجربة إلى كل عناصر الحياة اليومية، فالمدينة، والأسواق، والحدائق، والمساجد، وحتى الأعمال الحرفية، تصبح امتداداً للنظام الأخلاقي والجمالي ذاته، حيث ينسجم الدنيوي مع المقدس، والجزئي مع الكلي.

إن هذه المقاربات الثلاثة: الفن الشرقي، والفن الأفريقي، الصوفية الإسلامية، توضح أن الفن ليس مجرد جماليات، بل تجليات أخلاقية وروحية تعكس رؤية الإنسان للعالم، وتمنحه وسيلة للتأمل، والانصهار في الكون، وتحقيق وحدة الذات مع القوى المحيطة به. وفي النهاية، يظهر الفن الإسلامي كقمة لهذه التجارب، إذ يجمع بين الروحانية، الجمال، الوظيفة المجتمعية، والانضباط الأخلاقي، ويحول كل عنصر من عناصر الحياة إلى حامل لمعنى أعمق، لا يقتصر على الحواس، بل يصل إلى النفس والروح.

بعد أن استعرضنا كيف أن الفن ليس مجرد جمال بصري، بل وسيلة لتجسيد القيم والأخلاق، نلاحظ أن الحضارات الإسلامية، والصينية، واليابانية، والأفريقية لم تقتصر في إرثها الفني على إنتاج الجمال، بل أسهمت في ترسيخ قيم اجتماعية وأخلاقية مشتركة وفتحت آفاقاً لحوار بين الشعوب. فكيف تتجلى هذه القيم الأخلاقية في تجارب التحرر المعاصر، وما دورها في تعزيز الحوار بين الحضارات؟

الفصل الخامس: تجليات الفكر الأخلاقي في تجارب التحرر المعاصرة

يمثل الفكر الأخلاقي في التجارب التاريخية والمعاصرة عنصراً جوهرياً لفهم طبيعة التحرر الإنساني، إذ لا يقتصر دوره على تنظيم السلوك الفردي، بل يمتد ليشكل القاعدة التي تُبنى عليها الممارسات الجماعية والسياسات الاجتماعية والدولية. ومن هذا المنظور، يرى روجيه جارودي أن الأخلاق ليست مجرد قاعدة للتصرف الفردي، بل هي شرط للعدالة والمقاومة أمام الظلم، ومبدأ يوجه عمل الجماعات والأمم نحو التضامن والتحرر. إن تجارب التحرر، سواء في إفريقيا أو آسيا أو العالم العربي، تظهر كيف أن القيم الأخلاقية تصبح أدوات فعلية للتحويل الاجتماعي، من خلال تنظيم الجماعة، وإرساء مفهوم العدالة، ومقاومة القهر، والسعي إلى التحرر من الظلم والاستعمار.

يتناول هذا الفصل نماذج متعددة تجسد الفكر الأخلاقي في مسارات التحرر: الجماعية كأساس للأخلاق في التجربة الأفريقية، الأخلاق الإسلامية كأساس لبناء اشتراكية ذات بعد إنساني في ميثاق الجزائر، مبدأ اللاعنف الأخلاقي كمنهج سياسي في تجربة غاندي، التربية الأخلاقية كوسيلة للتحرر في تجربة باولو فريري، الأخلاق والعمل في التجربة الصينية، وأخيراً موقف روجيه جارودي من القضية الفلسطينية كنموذج لتطبيق الأخلاق في السياسة المعاصرة.

ومن هذا المنطلق، تطرح هذه التجارب الإشكالية التالية: كيف يمكن للقيم الأخلاقية أن تتحول من مبادئ نظرية إلى أدوات عملية لتأسيس مجتمعات عادلة؟ وما دور الأخلاق في صياغة سياسات التحرر ومواجهة الظلم والاستعمار؟ وهل من الممكن تصور نموذج شامل للفكر الأخلاقي يجمع بين البعد الفردي والجماعي، المحلي والعالمي، ويشكل قاعدة حقيقية للحوار بين الحضارات؟

المبحث الاول: الجماعية كأساس للأخلاق في النموذج الأفريقي

في الطرف الآخر من القارة الطرف الشرقي، ولد أنموذج مجتمع جديد من محاولة تركيب مماثلة ترجمت إلى ممارسة سياسية: اشتراكية «الجماعية» الجمعية في (تنزانية). وقد حدثت في (تنزانية) تجربة اجتماعية وإنسانية تتوخى منح المجتمع والإنسان وجهاً جديداً بابتكار اشتراكية أفريقية نوعية.

يقول الرئيس (يوليوس نيريري): لقد ولدت الاشتراكية الأوروبية من ثورة زراعية تعارض فيها مالكو الأرض مع غير مالكيها، ومن ثورة صناعية تعارض فيها الرأسماليون والبروليتاريون. وإن الحركة الاشتراكية الأوروبية الناشئة عن هذه المنازعات «لا تستطيع أن تفكر في الاشتراكية دون أمها: الرأسمالية».

بيد أن ملكية الأرض ملكية مشتركة هي تقليد متبع في (تنزانية). والأجنبي هو الذي جلب معه تصوراً آخر: الملكية الفردية للأرض، وفكرة أن الأرض سلعة يمكن شراؤها وبيعها في السوق. وعلى هذا فإن لقاح الاشتراكية يمكن أن يتم، ويجب أن يجري، في الجماعة الأفريقية في (تنزانية) إن درب الاشتراكية بالضرورة درب يختلف باختلاف رسمه في بلد متقدم صناعياً، أو في بلد إقطاعي أو في بلد ملكية مشتركة للأرض.

إن المجتمع الأفريقي لم يعرف الإقطاع، ولا الرأسمالية، قبل مجيء الأوروبيين. وقد جلب الاستعمار معه، وفرض في أفريقية التقسيم الطبقي ونشأة الطبقة الكادحة، وذلك بدمج أفريقية في سوق الرأسمالية العالمية. ولم تقتصر النتيجة على تبعية الغرب، بل خلقت اقتصاداً مشوّهاً لا يخضع لمطالب الشعوب الأفريقية، بل لنمو الغربيين نمواً همجياً.

يقول (يوليوس نيريري): «إن النمو ينبغي أن يغتذي من جذورنا الخاصة، لا بالتلقيح بما هو غريب عنا (...) وأن الاشتراكية لا يمكن أن يتم بناؤها، ويتحقق ازدهار كل فرد وازدهار الجميع، إلا بالإنطلاق من قبول صفتنا الأفريقية قبولاً تاماً واليقين بأن في غابنا أشياء كثيرة تنفع مستقبلنا». وهذا ما يسمى: النمو الاشتراكي عن طريق الاستقلال الذاتي.¹

إن المشكلة الرئيسية هي: ألا ينطوي التوسع الاقتصادي على ازدياد فرص الاستغلال؟ فإذا أردنا الحيلولة دون ذلك وجب على التنمية أن تكون نابعة من الذات، عضوية، وليست نتاج استيراد تصدعات الطبقة الأوروبية. إن الجماعة التقليدية الأفريقية، أي الأسرة الموسعة، كانت تعيش بحسب مبادئ «الجماعية» وبهذه الكلمة التي تدل في اللغة السواحلية على معنى روح الجماعة، يعرف (يوليوس نيريري) الاشتراكية ويدل عليها. وقد مضى إعلان (اروشا) بتاريخ الخامس من شباط / فبراير 1967، وهو وثيقة

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 170.

حقيقية لبناء الاشتراكية في (تنزانية) على مبادئ إجماع «الجماعية» الأفريقية التقليدية. وهذه المبادئ ثلاثة:

1 - أولاً، الاحترام المتبادل على خلاف الفردية الأوروبية. يجب أن يعي كل امرئ أنه جزء من الآخر (النمو المتبادل). إن أعضاء الجماعة يحيون معاً، ويعملون معاً، بوحدات صغيرة ذات استقلال ذاتي من أجل الدفاع عن أنفسهم من عائلات الزمن والمرض وخطر البهائم المتوحشة ودائرة الحياة والموت. إن أعضاء الجماعة يعتبرون أنفسهم كلاً. وهذا يقتضي أن يسهم كل امرئ بالملكية الجماعية وأن يشارك في القرارات السياسية.

2 - نظام التملك: إن جميع الخيرات الحيوية ملكية مشتركة، وإن محصول الجهود المبذولة كانت توزع توزيعاً غير متساو، ولكن بحسب عرف يقره الجميع إذ لا يمكن أن يبقى إنسان جائعاً إذا كان الآخر متخماً؛ أن أحداً لا يمكن أن يخل من يؤسه أمام غنى الآخر، ولا يمكن أن يخل إنسان من ثروته أمام بؤس الآخر.

3 - وأخيراً، العمل وهو واجب على الجميع.

ويرى (يوليوس نيريري) أن الاشتراكية هي في مرحلة جديدة من مراحل النمو الاجتماعي تحريك هذه المبادئ الأساسية في «الجماعية». ذلك أن الاشتراكية ليست بنية اجتماعية وحسب، بل إنها موقف فكري حيال الشخص الآخر، عقلية، إيمان بطراز من الحياة.

وليس الأمر أمر تمجيد «الجماعية» التقليدية وإضفاء صورة انتشائية عليها، بل كانت تشتمل على عيوب خطيرة أهمها:

أ- قبولها عدم مساواة خطيرة: عدم مساواة النساء اللواتي كن يشغلن منزلة أدنى في المجتمع .

ب- لئن كان فيها نوع من المساواة، فإنها مساواة في الفقر وفي مستوى منخفض من التقنية والتنظيم.¹

إن الاشتراكية في نظر (نيريري) ستكون تحقيق المبادئ الرئيسية الثلاثية «للجماعية» ولكن بتمثيل تقنيات الإنتاج الحديثة وكذلك تنظيم تعاونيات الإنتاج، والتوزيع، حتى يكون العمل أنجح، ويحال دون فرص الاستغلال. وفوق ذلك، لا بد من تأمين حقوق واحدة للجميع، ولا سيما للنساء، بعد أن كن محرومات من هذه الحقوق بصورة تقليدية.

إن السمة الأساسية المشتركة بين الاشتراكية الراهنة في (تنزانية) وبين «الجماعية» التقليدية ينبغي أن تمثل في أن من الواجب عدم اضطرار إنسان إلى أن يبلغ حال البؤس بالرغم من عمله، وإلى أن من

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 171 .

الواجب عدم حصوله على ثروة شخصية: ولا بد من أن تكون ثروة كل إنسان مما يتعذر توافره بنتيجة مكره وخداعه، بل إن تتبع ثروة الجماعة التي ينتمي إليها. وهذا هو مبدأ الاشتراكية ذاتها.

ومن المتعذر أن يتحقق مثل هذا التصور للتنمية دون « معونة خارجية »، ومنح، وقروض، أو توظيف رساميل خاصة والخطأ الأساسي إنما يرجع إلى الاعتقاد بأن التنمية تبدأ بالتصنيع مهم كلف الأمر. أجل، إن طائفة كبرى من الذين يوظفون رساميل خاصة من أميركية وأوروبية متأهبون دون أدنى ريب لملء (تتزانة) بالمصانع. وأن ولوج هذا الدرب يعني قبول الموضوعات الآتية: لا يمكن بناء الاشتراكية دون بناء الرأسمالية أولاً. وقد اقترفت أخطاء في هذا المنحى. وقد قادت غواية (الغرب) إلى الإلحاح على المال وعلى التصنيع وعلى التركيز على التوسع الحضري وحده. وإن الفائدة من نظام القروض وتوظيف الرساميل الخاصة في هذه « التنمية » تعود على السمدن، ولكن الفلاحين هم الذين يدفعون الثمن لقد شيدت مشافٍ كبيرة في المدن، وبنيت طرق لمالكي السيارات وأقيمت فنادق ومؤسسات كهربائية، وكل ذلك دفع ثمنه بمحاصيل زراعية أنتجها فلاحون لا يفيدون من هذه الإنجازات، أو لا يفيدون منها إلا بنسبة جد ضئيلة. ذلك أن أقل من 4% من السكان في (تتزانة) يعيشون في المدن. ولا يوجد سوى (340000) من الأجراء من أصل خمسة ملايين نسمة من السكان، وستبقى (تتزانة) إلى فترة طويلة قادمة بلداً زارعياً. ولذا يجب البدء بخلق حياة أفضل في القرية. ويرى (نيريري) أن الطريق الوحيدة للتنمية هي طريق الملكية التي تمنح للتنمية الإنتاج الزراعي والتعاونية الزراعية وتحسين شروط حياة العاملين الزراعيين وعملهم. وعلى هذا فإن المنظومة التي يتصورها (نيريري) ترفض المبدأ الغربي الذي اعتنقه السوفيات، مبدأ التصنيع مهما كلف الأمر، وعنده أن الصناعة ينبغي أن تحول بالدرجة الأولى المحاصيل الزراعية، وهذا ما يتيح تنمية متوازنة. فالسما ل ليس هو الذي يحرك التنمية، بل عمل الإنسان في بلد يدل الاستقلال فيه على اعتماد المرء على نفسه. والمسألة هي زيادة الإنتاج الزراعي.¹ والهدف الأساسي للصناعة هو إنتاج ذاتي لما كانت البلاد مضطرة إلى استيراده. ولهذا الغرض بنيت قرى «جماعية»، وهي مراكز زراعية ذات إدارة لامركزية. وهي تعمل في مرحلة جديدة من نمو التقنيات وتزداد تعقداً بازدياد المطالب الجديدة الناتجة عن ذلك، وبحسب أنموذج الجماعة الأفريقية التقليدية.

وقد حفر القرويون سلفاً، بأنفسهم، وبمعونة الجماعة التتزانة، الآبار، وشقوا أقيية الري، وعمروا سدوداً صغيرة، وبنوا مدارس ومستوصفات، ومهدوا الطرق. وكل ذلك دون انتظار مدد المال من (دولة) عطوف رؤوف.

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 173.

ذاكم هو سبيل التنمية المستقلة ذاتياً، التنمية التابعة من الذات، من شعب يعتمد بالدرجة الأولى على قواه الخاصة ليبني مستقبله ويبني الاشتراكية. وفي وسع التربية أن تنهض بدور كبير في هذه التنمية، شريطة هنا أيضاً أن تنطلق من المنطلق ذاته. لقد كان الطفل في أفريقية فيما يسبق عصر الاستعمار يتعلم عن كبار وفي الحياة بالعمل. ثم جاء المستعمر وطبق في القطر مؤسسة مدرسية تقلد النمط الغربي، ووجب على الاخصائيين المكلفين بنقل المعرفة تكييف الشباب مع المجتمع القائم المجتمع الاستعماري. وذلك بحسب مبادئ فردية تجعل التربية توجه شطر كسب الأجور الأعلى. إن التربية الاستعمارية كانت تستهدف تلبية حاجات المستعمر: تشكيل فئة المستخدمين التابعين، والعمل على الدعوة الدينية، لضمان طاعة المستعمر طاعة خنوع وهذا يعني أن الجهد المبذول جهد هادف يتوخى الاستعاضة عن الحكمة الأفريقية بمعرفة مجتمع آخر ودراية خلقتها حاجات مجتمع آخر.

لقد استوحى نظام التربية في (تنزانية) منذ الاستقلال من أهداف ثلاثة:

- 1 - القضاء على كل تمييز عنصري.
- 2 - تنمية التربية (20% من الموازنة الحالية خاصة بالتربية).
- 3 - جعل هذه التربية ذات مضمون جديد مرتبط بنمو التاريخ الأفريقي ارتباطاً عضوياً (بعد أن كان يتبع الأنساب ومعارك الحكام الإنكليز).

وإن المشكلة الأساسية في مسعى خلق أشكال جديدة من التربية هي: ما هو المجتمع الذي نريد تحقيقه؟ مجتمع اشتراكي يستند إلى ثلاثة مبادئ: احترام كرامة كل فرد؛ اقتسام الثروات التي تنتجها جهود الشعب ذاته عمل كل إنسان شريطة ألا ينجم عنه استغلال امرئ غيره.¹

وهذا يعني إذن تشجيع الروح التعاونية الجماعية، بدل التسابق نحو الازدهار الفردي. ويعني تمثل العلم الحديث، والتقنية الحديثة، حتى يتكيف مع حاجات البلد. ويعني خلق أناس يفكرون بأنفسهم بدل خلق آلات بشرية طيع توجيهات الحزب. وليس ثمة من كتاب مقدس في السياسة، ولا من «علم» سياسي متعال على تجربة كل امرئ من أولئك الذين يبنون الحياة بعملهم اليومي. وعلى هذا، لا بد من تغيير المناهج التعليمية، تغيير بنيات المدرسة.

إن الخطأ الأساسي الموروث عن الاستعمار هو اعتبار التعليم الابتدائي أعداداً للتعليم الثانوي. وهذا يعكس بنية معينة عن الصف وينقلها نقلاً، لأن الـ (13%) الذين ينتقلون إلى التعليم الثانوي يحسبون أنهم يستحقون بصورة آلية أجوراً أعلى ومناصب قيادية. وهذا النقد الطبقي يزداد خطراً كلما كانت المدرسة، ولا

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 174.

سيما الثانوية، مفصولة عن حياة الشعب الحقيقية، وعلى نحو أن من يمرون فيها لن يرضوا بالرجوع للعمل في الريف بوصفهم فلاحين. وأخيراً، فإن من الخطأ الظن أن كل معرفة تنال بتوسط الكتب والمدرسين، ولا تنال عن طريق الحياة وممارسة العمل. ولذا ينبغي على المدارس ذاتها أن تصبح جماعات تستند إلى المبدأ الآتي: الاعتماد على الذات. وقد تكون المدرسة مزرعة تضم تلاميذ فلاحين ومعلمين فلاحين والمزرعة تؤلف جزءاً لا يتجزأ من المدرسة على نحو أن رفاه التلاميذ يتبع مردود المزرعة التي أخذوا على أنفسهم مسؤولية إدارتها. وعلى هذا النحو يتصل التعليم بالحياة العملية مباشرة. وإذا ذاك نجد علم الحياة، مثلاً، يرسخ في ممارسة اصطفاء البذور أو تربية الحيوانات والكيمياء في دراسة الأسمدة.

ولا تبقى التنشئة المدنية والسياسية عندئذ موضوع وعظ ولا «علماء» مجرداً: وعندما يتعلم المبرء ربط الرفاه بالعمل، وتزرع في المدرسة فكرة التخطيط إنطلاقاً من الضرورة، الضرورة التي يشعر بها الإنسان مباشرة، ضرورة التعاون مع الآخرين، أي مع وحدات العمل غير المدرسي.

ليست المسألة مسألة امتحانات تنسج على منوال وأنموذج دوليين لا صلة لهما بحاجات البلد. ولن يصار إلى الحكم على كل تلميذ بالإضافة إلى امتحانات مقياسية بل تبع أهمية إسهامه في خدمة الجماعة. إن تصور الاشتراكية التي توحى بهذا التحويل الاقتصادي وتحويل العلاقات الاجتماعية والعلاقات التربوية ليست اشتراكية «لاهوتية» كما يقول (يوليوس نيريري)، وهي تحكم على قيمة فكرة أو قرار بحسب اتفاقها أو عدم اتفاقها مع «الكتاب». لأن الكتب إنما كتبها بشر ويفسرها بشر، وذلك دائماً في شروط خاصة. وأن الفكرة القائلة بوجود اشتراكية محضة تعرف سلفاً وصفتها «العلمية» هي فكرة سدى. فالأفكار والطرائق لا يمكن الحكم عليها إلا بحسب الزمان والمكان التي ظهرت فيهما.

يقول (نيريري): «إذا كانت عبارة الاشتراكية العلمية ذات معنى فإنها تدل على أن الأهداف اشتراكية وإننا نطبق لتحقيقها طرائق علمية». وبقول آخر، الاشتراكية، من حيث غاياتها، هي اختيار وإيمان، وهي علمية في وسائلها. وهذا التمييز وحده يتيح لنا عدم اعتبار الاشتراكية عقيدة تقدم عقائدها، باسم «الاشتراكية العلمية»، على أنها «علم» مصحوب بتزمت لاهوتي. إن فكرة مساواة البشر قاطبة أمام الله،¹ وهي خاصة بجميع الديانات الإبراهيمية (اليهودية، والمسيحية، والإسلام) وبضروب حكمة (الشرق)، هي كذلك مبدأ الاشتراكية، وهذه الفكرة هي الفكرة الضرورية وحدها، مهما يكن أساسها دينياً أو غير ديني، التي يمكننا تقديمها. إن الديمقراطية والاشتراكية إيمان إيمان بالإنسان بكل إنسان. ومن لا يتحلى بهذا الإيمان فإنه عدو الديمقراطية وعدو الاشتراكية. ويردف (نيريري) قائلاً بصدد طرائق التحقيق: «علينا أن نتعلم من الجماعات

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 176.

الشعبية في (الصين)، ومن نظام تربية الكبار في (كوبا) ومن كورية الشمالية) إلخ. ولكن أيضاً من التنظيم التعاوني في (الدانمرك) وفي (السويد)».

وإنطلاقاً من هذا الاختيار الأساسي، من هذا الإيمان بقدرة الإنسان، كل إنسان، على أن يصبح مبدعاً، تطالب الاشتراكية بشكل من أشكال التنظيم الاجتماعي يجعل من العسير جداً، إن لم نقل من المحال، متابعة أهداف فردية على حساب الآخرين. إن شكلاً من أشكال التنظيم الاجتماعي الذي يتعذر فيه استخدام النفوذ الفردي لاستغلال البشر الآخرين، سواء حدث هذا الاستغلال بالقوة الصرف (مجتمعات الرق ومجتمعات الإقطاع)، أو حدث بالملكية الفردية التي تتيح لمالك وسائل الإنتاج حرمان العامل من ملكية وسائل عيشه. وعندئذ يضطر هذا العامل إلى خدمة مصالح الآخر، مهما كانت حاجاته الشخصية ورغباته الخاصة.

والأمر في صدد الديمقراطية هو الأمر عينه بالنسبة إلى الاشتراكية: لقد ابتكرت أفريقية أشكالاً نوعية. فبينما كانت الديمقراطية اليونانية ميزة أوليغارشية يتمتع بها أسياد العبيد، وبينما كان (اعلان الاستقلال الأمريكي) ثم (اعلان حقوق الإنسان) في الثورة الفرنسية، ينسجمان غاية الانسجام مع وجود الرق، بل ولا يتحدثان عنه. وبينما تقدمت (انكلترا) بذاتها على أنها أنموذج «الديمقراطية الغربية» مع سيطرتها في الوقت ذاته على إمبراطورية استعمارية مستقلة؛ فإن الديمقراطية الأفريقية، ديمقراطية «كلام» حيث تستمر المناقشة إلى أن تتفق آراء الجميع، وهي لم تتجب، قبل وصول الأوروبيين، رقاً ولا إقطاعاً ولا رأسمالية، ولا ينبغي عليها أن تكون نسخة عما يسميه (يوليوس نيريري) «الديمقراطية من طراز (ويستمنستر) ... وقد جلبها إلى أفريقية قراء (ستورت مل)».

وكذلك أيضاً حال المبدأ: إن الاعتماد على النفس لم يكن يعني عزلة اقتصادية عن باقي العالم، بل صلات قائمة بحسب حاجات الشعب وليس بحسب حاجات المصالح الأجنبية، وأن هذا الوعي الحاد بالنوعية الأفريقية فيما يتصل بالديمقراطية وبالاشتراكية لا ينطوي على رفض تجربة الآخرين، بل على إرادة بناء المستقبل إنطلاقاً من دروس أن الأفريقي لا «ينمو» حين يصبح «أوروبياً ذا جلد أسود». ولكن عليه أن يتعلم من جميع الثقافات، وجميع الشعوب. يقول (نيريري): «سننهض بتركيب جديد بطراز حياة ستمتج على قدر سواء من مناهل أوروبية وأفريقية، والإسلام والمسيحية والشيوعية والفردية».¹

و«الجماعية» ذاتها ليست عوداً إلى الماضي بل على العكس إنها تتزعزع في حوار الحضارات، ولكن مع رسوخ جذورها في الثقافة الأفريقية، فتكثر بدءاً من جذورها الخاصة، وتبني المستقبل بحسب

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 177.

مشروع خاص بالأفريقيين، وبهذا الاعتبار لا بد من زيادة ثروة المجتمع لإتاحة الفرصة أمام نمو كل إنسان. ولكن ثمة وهماً مستورداً من (الغرب)، وهو وهم الاعتقاد بأن المضي في زيادة كمية السلع المنتجة والمستهلكة دون أي قيد هو معيار الحكم على مجتمع من المجتمعات. فليس من الصواب «خلق سوق» بخلق حاجة أية حاجة، ولو كانت حاجة مصطنعة، وبدعاوة تستهدف جعل الناس بأئسين إذا لم يقدرُوا على امتلاك الموضوع أو الإنتاج الذي ظهر آخر ما ظهر في السوق.

إن معايير التنمية السليمة هي معايير الاشتراكية. فالاشتراكية وليدة فكرة كلية. فإذا لم تقتصر على تعريفها باعتبار وسائلها بل باعتبار غاياتها وجدنا (نيريري) يستخلص سماتها المميزة التالية:

1 - إن الإنسان هو هدف كل فاعلية اجتماعية الإنسان، أي كل إنسان. وهذا ما ينفي كل تمييز بالعرق أو بالطبقة أو بالجنس.

2- إن الديمقراطية ليست بالضرورة نظام أحزاب (إن تعدد الأحزاب هو مجرد إشارة إلى وجود خلافات في المجتمع) ولا برلماناً (وفيه يوكل أمر السلطة والمسؤولية إلى فريق بعد الانخلاع عنهما).

إن الانتخابات ليست بدء الديمقراطية ولا نهايتها. وليس من أدنى ريب في أن من الواجب أن يعين الشعب بذاته أولئك المكلفين بمساعدة «الجماعيات» المستقلة ذاتياً بتخطيط موارده وتوزيع ثرواته وتنسيق تعاونياته معها، ولكن من الواجب أيضاً أن تكون لهذا الشعب حرية مراقبتها مراقبة ناجعة والقدرة على هذه المراقبة.

3 - وفي مجتمع مؤلف من عمال (وهذا لا يعني بالضرورة من أجراء)، إن كفالة إمكان الرقابة هي الملكية العامة التي قد تبدو في أشكال شتى، ولكن لها دوماً هدفاً واحداً: منع الفرد، أو الفئة، من القدرة على السيطرة على المجتمع بالاستيلاء على وسائل تنمية رفاه المجتمع

وعلى هذا النحو تتآزر الديمقراطية والاشتراكية. ذلك أن الفرد الجائع لن تكفيه مشاركته في الاقتراع إلا أسوأ كفاية. وأن الفرد لن يوافق على أن يلقي معاملة العبد حتى ولو نال تغذية جيدة.

ومن هذا المنطلق يجري النظر إلى مشكلة الثورة بالعنف أو باللاعنف. إن الثورة الدامية تجعل من الأيسر إدخال مؤسسات اشتراكية، ولكنها تجعل من الأعسر نمو سلوك اشتراكي. وهذا «الاقضاب» التاريخي المائل في الثورة الدامية، بالرغم من ضرورته في بعض الأحيان، يقود إلى العمل «بالارتكاس على» ... ويقدم السلطة إلى حفنة من الأفراد. ولكن من الحق أيضاً أن ثمة احتمالاً في طريق اللاعنف لاستمرار رواسب من النظام القديم.¹

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 178.

إن الإجابة والاختيار يتعلقان بدرجة نمو الوعي الاشتراكي والسلوك الاشتراكي الشعب من الشعوب مثلما يتبعان في الوقت ذاته طبيعة تناقضات المجتمع. وقد تساعد المؤسسات على تنمية وعي اشتراكي ولكنها لا تستطيع وحدها أن تخلق هذا الوعي المؤسسات شرط ضروري ولكنه غير كاف. ولا سبيل إلى «اللاقتضاب» في ظهور هذه الأنواع من السلوك الجديد، الاشتراكي وليس ثمة من أجل نضجها من اعتبار قبل أو بعد في الثورة.

ذاكم هو الإسهام الخاص بـ (تنزانية) في الفكر الاشتراكي في أفريقية وفي العالم. إنه ولد في شعب من أفقر شعوب الدنيا، وبين أناس استرقهم الاستعمار، وقد وهبه منظور هذا البناء الإعتزاز والأمل وهما محركا كل ابداع.

لقد بعث (بوليوس نيريري) بالرسالة التالية ساعة التحرير في الثاني والعشرين من تشرين الأول / أكتوبر سنة 1959

«إن شعب تنجانيقا سيوقد شعلة ويزرعها في قمة (كلمنجارو). وسيشع نورها فوق الحدود، ويحمل الأمل حيثما كان اليأس، والحب حيثما كان الحقد والكرامة حيثما كان الاذلال... ليثق شعب بريطانية وسائر الشعوب إننا لسنا عدوًّا، بل شعاع أمل. وليس في وسعنا، نحن إطلاق صواريخ إلى القمر، بل في وسعنا أن نرسل صواريخ محبة وأمل إلى جميع البشر، إخواننا، أينما كانوا».

المبحث الثاني: ميثاق الجزائر: الأخلاق الإسلامية كأساس لبناء اشتراكية ذات بعد إنساني

إن ما سبق ليس سوى مثل على إسهام أفريقية في التفكير الذي يتناول مشروعاً جديداً عن المجتمع اشتراكية ذات وجه إنساني. وثمة أمثلة أخرى من النوع ذاته في العالم الإسلامي. وأن ميثاق الجزائر يؤلف تأريخاً رئيسياً. ففي نسان / إبريل من عام (1964) أعلن أحد التصريحات الأولى التي أدلت بها (جبهة التحرير الوطني الجزائرية) اتسام البلاد بالسمة العربية الإسلامية، وكان يتحرى طريقاً إسلامية نحو الاشتراكية.

وقد أعلن ميثاق الجزائر سلفاً منذ 1964 على ما يلي: « يترتب على الثورة الجزائرية أن تعيد إلى الإسلام وجهه الحقيقي، وجهه التقدمي».

ويوضح الميثاق القومي الذي وافق عليه الشعب الجزائري بالاستفتاء عام 1976 ما يلي: «إن ما تحتاج إليه شعوب العالم الثالث، أكثر ما تحتاج، هو فكر ثوري يعيدها إلى ذواتها ويدفعها نحو مزيد من الوعي ومن الابداع، فكر يزيل الانحلال، لا فكر يستعيز عن انحلال بانحلال آخر».

ويبرز الميثاق دور الإسلام في مقاومة الاستعمار فيقول: «من الجلي أن الإسلام يمثل حصناً من أمنع الحصون ضد جميع محاولات سلخ الشخصية. وقد وجد الشعب الجزائري في الإسلام المناضل الصلب، الذي تحركه روح العدالة والمساواة، وجد ملجأ في أحلك ساعات السيطرة الاستعمارية، ومنه متح هذه الطاقة المعنوية، هذه الروحانية التي صانته من اليأس وأتاحت له النصر».¹

وإن الإسلام والاشتراكية يعيان اليوم إمكان تكاملهما في بناء المستقبل بدلاً من تناقضهما: «إن بناء الاشتراكية يطابق ازدهار القيم الإسلامية»... ويمضي ميثاق 1976 قائلاً: «ليس أمام العالم الإسلامي إذا شاء التحدد إلا درب واحد تجاوز الموقف الإصلاح والانهيار في طريق الثورة الاجتماعية. فالثورة تتسق والمنظور التاريخي الإسلامي... وعلى الشعوب الإسلامية التي يختلط مصيرها اليوم بمصير العالم الثالث أن تعي إذن منجزات تراثها الثقافي والروحي وتعيد تمثلها في ضوء قيم الحياة المعاصرة والتغيرات الطارئة فيها».

«وهذا يعني أن كل مشروع يهدف اليوم إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي أن يحيل بالضرورة إلى مشروع أوسع منه كثيراً حتى يحظى بالثقة: أعني إعادة صهر المجتمع صهراً تاماً».

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 180.

وقد اقتصرنا هنا على الإلماع إلى إتجاه جزائر اليوم لأن أعرق تجارب حياتي وأجملها، مرتبطة أوثق الارتباط بهذا البلد وبأهله الذين تشدني إليهم أواصر الأخوة بوجه خاص. ولكن من الممكن إيراد أمثلة توضح المبدأ ذاته من بلاد إسلامية أخرى من (ليبية) إلى (العراق).

وقد عزا (جان - فرنسوا - ريفل) في «غواية التسلط» إلى أنني قلت في محاضرة ألقيتها في الجزائر: «إننا سنمضي نحو الاشتراكية وفي يدنا الأولى القرآن، وفي الأخرى «رأسمال» (كارل ماركس). وفضلاً عن أن هذه الصورة تقدم صورة هجوم ضحل الوظيفة، فإن الفكرة ذاتها سخيفة إن عدم اتصاف المرء بأنه مسلم لا يحول بينه وبين أن يفكر وأن يقول بأن في وسع المسلم أن يمضي نحو الاشتراكية على غير الدروب الغربية. وفي مكنة (عربي) ألا يتقصر على الرجوع حصراً إلى مصادر الفلسفة الألمانية وإلى الاشتراكية الفرنسية وإلى الاقتصاد السياسي الانكليزي، وهي المصادر الغربية الثلاثة للماركسية.

هناك ثقافة إسلامية لا تقتصر على المذهب العقلي (لابن رشد) وحسب، بل تضم أيضاً الفلسفات الكبرى التي تربط الفكر بالعمل ربطاً محكماً. إنها سبل حياة. وإنني أقصد بوجه خاص الإلماع إلى «الفلسفة النبوية» لدى (السهروردي) أو إلى تصوف (الغزالي). وقد تحدثت فيما مضى في مكان آخر عن آراء (ابن خلدون) في حقل علم الاجتماع والاقتصاد.¹

إن الزكاة، وهي ضريبة تتيح إعادة توزيع الثروات، وتؤلف شكلاً إسلامياً نوعياً للاقتسام. بل إننا نجد في الإسلام اشتراكية طوبائية لدى (قراطة) القرن الميلادي التاسع. وهذا كله لا يمنع المسلم من أن يطلع على تيارات الفكر الغربي. وبالمقابل، فإن علينا أن ندرس (ابن خلدون) و(السهروردي) و(الغزالي)، ولا ندرسهم من أجل إنكار الفكر الغربي أو رفضه، بل من أجل إسباغ حلة النسبية عليه، ووضع موضع الصحيح، كل موضعه، باعتباره مقوماً بين عناصر مقومة أخرى الثقافة كلية حقاً.

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 181.

المبحث الثالث: مبدأ اللاعنف الأخلاقي كمنهج سياسي: دراسة في تجربة غاندي

وإن أفضل الأمثلة دلالة في عصرنا على الحياة بحسب هو حياة " غاندي ". وقد كان من حوله يقرأون له كل يوم، بحسب طلبه، صفحات من ملحمة البطل المحارب (راما). وعندما اغتيل (غاندي) بارك القاتل دون أي حقد ما دام لم يعرف في حياته الشخصية رغبة، ثم نطق بآخر كلمة قبل أن يسلم الروح «راما»، اسم بطل (رامايانا).

لقد كانت حياته كلها حياة مناضل. وأن قدرته التي استطاعت وقف المذابح بين الهندوس والمسلمين في (كلكتا) سنة 1947 وأن تفرض الاختيار على أربعمئة مليون من الهنود إنما انبجست من قوته الداخلية: لقد كان يقول: «إن النار التي أوقدها هي ظاهر النار الباطنية التي تحرقني».

إنه أول من ضرب في عصرنا المثل على اختيار آخر للحضارة كان يقول: «قد لا تقوم الحضارة على مضاعفة الحاجات وإكثارها، بل على العكس، تقوم على تقليصها بوعي وإرادة ... إن إرادة خلق عدد غير محدود من الحاجات من أجل العمل على تلبيتها فيما بعد ليس سوى تتبع ربح ... وأنا لا أضع أي حد دقيق يفصل الاقتصاد عن الأخلاق لشدة ما قمت بهذا التمييز».

إن استشهاد روجيه جارودي بـ "غاندي" لا يرمي بإشارته إلى الحضارات الكبرى والنزعات الروحانية اللاغربية إلى القيام بما يقوم به المؤرخ أو عالم الآثار من بعث الماضي العابر ولا إلى القيام بما يقوم به هاوي المعرفة الأجنبية.

إن كل شيء هنا يتجه شطر المستقبل، شطر اختراع المستقبل. ونحن لا نستطيع إرجاع مشروع الإنسانية الروحي إلى المشروع الغربي عن العلم للعلم والتقنية للتقنية، كما لو أن تشغيل الإله هو الهدف. لقد أسهم " المهاتما غاندي " في النصف الأول من القرن العشرين ببعث جديد في السياسة. ومن المعلوم أن السياسة في (الغرب)، منذ عصر النهضة، ومنذ (مكيايليني)، قد فازت باستقلالها الذاتي بالتحرر من أسر نظريات الحكم الديني القديمة التي كانت تزعم استتباط نظام المجتمعات من حقائق مطلقة، ومن الأوامر المنزلة. وهذا التحرر يمثل مرحلة مهمة جداً في الاستقلال الذاتي الإنساني، وفي إبداع الإنسان ذاته إبداعاً موصولاً. ولكن إنطلاق الفردية والنزعة العقلية الوحيدة الجانب من عقاليهما، وهما تميزان تلك «النهضة»، قد أدى، بعد ثلاثة قرون، إلى تصور ذي منزع وضعي مطرد للسياسة باعتبارها منذئذ « تقنية الوصول إلى سدة الحكم وسبيل البقاء فيها ». إنها لم تكن مجرد علمنة للسياسة، بل انتزاع سمتها الإنسانية وتحويلها إلى انخلاع يجعلها خارجية وغريبة عن الأفراد الذين تزعم تحريرهم. لقد انتقلنا، باسم «علم السياسة» البرجوازي، بل باسم الاشتراكية "العلمية" من سياسة دون إله إلى سياسة دون إنسان مثلما انتقلنا من أبهة

موت الله» الذي نادى به " نيتشه" إلى الاعلان عن تمجيد الإنسان، إلى « موت الإنسان» في تكنوقراطية تافهة ذات نزعة وضعية مقنعة بقناع البنيوية. وفي نهاية المطاف لم يبق الإنسان، كما قال عضو من «المدرسة»، سوى « دمية تضعها البنيات على خشبة المسرح».

إن الإسهام الأساسي الذي جاء به (غاندي) في السياسة هو اختراع تقنية العمل. إن «ساتياغراها» توحيد غاية الازدهار الشخصي للفرد مع الحد الأقصى من النجوع السياسي في كفاح تحريري مثل الكفاح الذي أنجزه في الهند.

وقد كان (غاندي) نفسه مثلاً حياً على الدور الذي يمكن أن ينهض به الفرد في التاريخ، عندما قاد إلى النصر كفاح تحرر أربعمئة مليون من الهنود. وقد أنقذت طريقه في العمل أفضل ما كانت الفردية الغربية تتطوي عليه انقذ بأن واحد معنى الاستقلال الذاتي، ومعنى مسؤولية الشخص البشري. ولكنه دمج ذلك في منظور أوسع صادر عن التقليد الشرقي للإحساس الجماعي وللعلاقة بين الأشخاص: «إنما الحزية الفردية وحدها تستطيع أن تجعل الإنسان قادراً على الإنصراف إلى خدمة المجتمع إنصرافاً كلياً». ودون ذلك يغدو الفرد آلة ويضيع المجتمع.¹

وبهذا التركيب القدي أعطى (غاندي) السياسة بعداً جديداً: إنها لم تبق مجرد تقنية الرئيس التي ينتج عنها انخلاع الجماهير. إن السياسة تصبح لديه إيماناً، طريقة حياة في كل فصل من فصول الحياة، وليست دائرة خاصة قد يصح أن نسميها باسم «السياسة». وهذا الطراز من الحياة يفتح فيه الفرد دوماً على الآخرين. وهو يظهر في الممارسة اليومية إن ثمة فرحاً أعظم في العطاء، يفوق فرح الربح، وفي الإبداع بأكثر من الأمر. وأن الموت يتطلب من الشجاعة قدراً أعظم من شجاعة القتل.

ولم يكن (الغرب) عنه بغريب فقد منح من (تولستوي) معنى الشمول الروحي؛ ومن (ثورو) ممارسة العصيان المدني؛ ومن (روسكين) مفهوم الحياة الجمالي. وقد كتب (غاندي) وهو يضرب مثلاً رائعاً عن حوار الحضارات فقال: «إنني لا أؤمن بالوهمية (فيدا) الحصرية. إنني أؤمن بأن (التوراة) و(القرآن) و(زنداقستا) هي من وحي مثل وحي (القيدا). وهذا ما كان يضفي على سياسة (غاندي) تلك الثروة التي جعلته يقول: لا سياسة دون دين ولكن دون أن يرجعنا ذلك إلى اعتقادية محاكم التفتيش في الحكومات الدينية القديمة المستندة إلى دعوى الإحاطة بحقيقة شاملة وحيدة والعمل باسمها مثلما يعمل موظف في خدمة المطلق.

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 183.

لم يعتبر (غاندي) نفسه البتة نبياً ولا رئيساً ملهماً مزوداً برسالة متعالية، إنه أراد أن يكون مجرد موقظ قوى غافية في الإنسان في كل إنسان، ولدى كل إنسان. «قيل لي أنني كنت رسول الله. إنني لا أملك أي وحي خاص من وحي إرادة الله. ولكنني أعتقد أن في وسعنا جميعاً أن نكون رسل الله إذا أقلعنا عن الخوف من الإنسان، وإذا اقتصرنا على طلب حقيقة الله».

ولكن ما كان يدعو «حقيقة الله» (أو بالاختصار «الحقيقة» تحاشياً للحشو، لأن الحقيقة عنده هي الله)، لم تكن حقيقة مطلقة. «إنني مثل نبي الإسلام لم أفصل البتة السياسي عن الزمني، ولكنني درست القرآن واليهودية والمسيحية وديانة زرادشت ووصلت إلى النتيجة القائلة بأن جميع المذاهب صحيحة، وأن كل ديانة ناقصة لأنها تؤول الحقيقة بذكائنا الضعيف وقلوبنا الناقصة».

وبدءاً من ذلك، بدءاً من هذه الطريقة في إضفاء الصفة النسبية على الحقيقة من غير الوقوع في شرك النسبية الذهنية، وهي مغالطة، ولا في النسبية الأخلاقية، وهي فوضى، يمكننا أن نفهم العوامل المقومة الأساسية في سياسة (غاندي)، وفي نجوع ممارسته لتقنية العمل الحقيقة اللاعنف، والألم الشخصي المقبول قبولاً حراً. كما يمكننا أن نفهم هذه العوامل من حيث تداخلها وارتباطها الصميمي، الحقيقة، مثلاً، تنفي استعمال العنف لأن «الإنسان» كما يقول (غاندي)، لا يستطيع بلوغ حقيقة مطلقة، ومن ثم فإنه غير مؤهل لإيقاع العقاب». وليس أرفع من هذا الدرس في الفلسفة السياسية عندما تدق ساعة التعصب العقائدي وتتصارع الاعتقادات.¹

وهذا المفهوم عن الحقيقة «المفتوحة» (أي البريئة من دعوى القدرة على الإجابة عن كل شيء وتقديم حلول نهائية) يبقى على إمكان التحلي بقسط الحقيقة الذي لمحّه الخصم. ولكن هذه الحقيقة إن كانت لا تقدم نفسها على أنها حقيقة مطلقة فإنها لا تتقهقر بسبب ذلك أمام النسبية وأمام الرببية المريحة. إن لفظ (ساتيا) في كلمة «ساتيا غراها» وهي تلخص جوهر نظريته السياسية. وهذا اللفظ مشتق من (سات) الذي يدل على معنى الوجود. وبهذا الاعتبار لا يوجد سوى الحقيقة. كان يدل على معنى الوجود. وبهذا الاعتبار لا يوجد سوى الحقيقة. كان (غاندي) يقول: بدلاً من قولنا الله حقيقة». وما البحث عن الحقيقة على نحو نعلم معه أنها دوماً حقيقة جزئية إلا استمرار الاتصال بالواقع.

وقد رأينا أن هذا التصور النظري عن الحقيقة النسبية ينطوي على أمر عملي مطلق الأمر باللاعنف لأنني ما دمت لا أملك الحقيقة، فلا يكون في إمكاني أن أحدد الحق، وكذلك الأمر بالحب، لأن علي في

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 184.

كل لحظة من لحظات المجابهة والصراع أن أبقى متأهباً ومفتوحاً لهذا لاحترام الحقيقة هذه التي تقوّتي والتي تستطيع حضويتي أن تجلبها إلي.

والتركيب الأخير ليس جل توفيقني إنه يختلف اختلافاً جذرياً عن «الديمقراطية الليبرالية» المزعومة. فهذه الديمقراطية تستند إلى موضوعة النسبية الأخيرة لكسل حقيقة، وهي نسبية فردية، وهي تعبر على الصعيد السياسي عن مطالب اقتصاد السوق، ولا تتصور طريقة سياسية أخرى غير حمل الخلافات بالمساومة وبالحل التوفيقية»

إن من يمارس «ساتياغراها» وهي تعني «التعلق بالحقيقة» لا ينحدر مطلبه الرفيع إلى درك الحل التوفيقية أبداً. وهو بتأهبه الدائم لقبول قسط الحقيقة الذي يخوزه الخصم لا يتنازل البتة عن وضع يعتبره حقاً. وإن التركيب النهائي لا ينطوي إذن على إبادة رأي الخصم. وهذا التركيب وهو نهاية المجابهة، لا يكف البتة عن أن يكون حواراً، أي مناقشة يقتنع فيها كل امرئ بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الآخر. وهذا هو السبيل الملكي للوصول إلى حل النزاع عن طريق الإبداع بدل الهدم. إنه تركيب مبدع بمعنى مزدوج حل النزاع لا يمكن أن يعرف سلفاً لأن في وسع كل متنازع أن يدمج في كل لحظة قسط الحقيقة الذي يأخذه عن غيره، ولأن من يعمل حسب طريقة «ساتياغراها» لا يستهدف من ناحية أخرى انتصاراً وحيد الجانب: إنه لا يسعى إلى التغلب على خصم، بل على وضع وضع نزاع يحول دون إرضاء حاجة إنسانية. وهذا المطلب الأول للحقيقة التي تتصورها على هذا النحو يتضمن الوجه الثاني للـ «ساتياغراها» اللاعنّف لنجتنب بادئ ذي بدء، اختلاطاً ممكناً: ليس اللاعنّف مفهوماً سلبياً وحسب، ليس غياب اللاعنّف، ليس موقفاً قوامه عدم الإيذاء. إن (غاندي) يؤكد بجلاء: «إذا لم يكن ثمة إلا اختيار بين العنف والجبن، فأنا أنصح بالعنف». ثم يردف بوضوح: «لا يمكننا تعليم اللاعنّف إلى أي إنسان يخشى الألم، والموت ولا يقدر على المقاومة. إن الفأرة لا تمارس اللاعنّف لأن الهر يلتهمها دوماً. ثم إننا لا نستطيع اعتبارها جبانة لأن من طبعها ألا تسلك إلا على النحو الذي تسلكه. ولكن الإنسان الذي يقابل الخطر بسلوك الفأرة إنسان جبان. وإن قلبه حافل بالعنف وبالحقد وإنه ليقفل عدوه إذا استطاع ذلك دون أن يتعرض هو نفسه للخطر. إنه غريب عن اللاعنّف»¹.

إن «ساتياغراها» هي لاعنف الأقوياء. إن اللاعنّف («أهيمسا») عمل يستند إلى رفض القتل. «وكما نحتاج إلى تعلم القتل من أجل ممارسة العنف، فإننا كذلك نحتاج إلى معرفة التهيؤ للموت بغية التدريب على اللاعنّف».

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 186.

وهذا لا يعني معونة المسيء على الاستمرار في الإساءة، ولا التسامح بموقف قبول سلبي. إنه إبداع علاقة إنسانية مع الخصم. وقد ازداد اهتمام (غاندي) إبان كفاحه بالوسائل باطراد. إنه لا يرى الاقتصار على الغاية واعتبارها أمراً ناجزاً، ثم توجيه السياسة بعدئذ بوسائل غريبة هي وسائل إنابة السلطة والاكتفاء بتوكيل يسلم عن الفرد مسؤولية كل التزام شخصي إذ يقتصر على الثقة بينيات الآلة السياسية وحدها. إن ما اخترعه (غاندي) وهو اخترع اللاعنف، يرجع إلى علاقة جدلية جديدة بين الوسائل والغاية، ومن الممكن أن نلخص نظرياته الأساسية على النحو الآتي: الوسائل غاية في حال المخاض. وأن الغاية لا تسبق الوسائل، بل إن الوسائل تخلقها.

أجل إن التفكير السياسي الأساسي في (الغرب) قد تركز على مشكلة علاقات الغايات بالوسائل. ولكن الباحثين كانوا لا يحلون هذه المشكلة إلا حلاً ميكانيكياً، باستنتاج الوسائل من الغايات استنتاجاً مجرداً. وعندما تحدد الغايات يصار إلى تحقيقها بالاستسلام لآلية سياسية لاشخصية مغفلة هي آلية الوسائل. وقد كان (غاندي) أول من اكتشف حلاً جديلاً للمشكلة ذاتها هو حل التضامن المتبادل بين الوسائل والغايات. لقد كانت المشكلة الرئيسية في كفاح (غاندي) لاستقلال الهند من السيطرة الانكليزية هي: كيف يمكن حل مشكلة من المشكلات حلاً بناءً، أي على نحو لا يستهدف بحد القضاء على الخصم بطرائق من شأنها أن تفرض على الشعب عبودية جديدة غداة الثورة أو الاستقلال بالطرائق ذاتها التي استعملت سابقاً في اضطهاده، وبلاستعاضة عن المضطهدين الأجانب مضطهدين محليين؟ (وهذا ما حدث في الواقع في عدد كبير من البلدان التي كانت مستعمرة ونالت استقلالها في الستينات).

وقد استلزم ذلك البرهان على وجود قوة أعظم من قوة السلاح. وإن عبقرية (غاندي) تمثل بوجه الدقة في ما يلي: من المؤلف في فلسفة (الغرب) السياسية التحدث بلغة الغايات وعدم التفكير عن طريق عملية إرجاعية إلا بوسائل العنف الجسم النزاع بإبادة أحد طرفي التعارض، الأمر الذي كان من الناحية التاريخية منطلق دارة جديدة من العنف والعنف المضاد ولا وجود فيها للإنسان. وقد اقترح (غاندي)، أول من اقترح، مناوئة لا تستعيز عن العنف بقبول العنف.¹

إن اللاعنف في نظر (غاندي) هو بآن واحد وسيلة وغاية. ذلك أن اللاعنف ينطوي سلفاً في ذاته على شكل العلاقات الإنسانية التي يتطلع إليها. أولاً لأن اللاعنف يقتضي أن يشعر كل واحد بأنه مسؤول شخصياً عن مستقبل الجميع، وأن يعمل وفق ذلك. وثانياً لأن منطلقه وجهه لا يستهدفان الفرد المنعزل بل العلاقة بين الأشخاص. إنه تعبير عن القوة، أي عن ممارسة قدرة لأحداث تغير اجتماعي أو فردي. ولكن

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 187.

العنف هو استخدام قوة فيزيائية حصراً هدفها إبادة العدو، أو إلزامه على الأقل بأن يعمل على غير ما يريد، وبخلاف حكمه وحقيقته.

لقد اخترع (غاندي) شكلاً جديداً من العمل السياسي والقسر. إن «ساتياغراها» تبدأ بالإقناع (بل وبإبقاء إمكان الإقناع مفتوحاً خلال جريان العمل كله ولكنها لا تخل إلى الإقناع: المقاطعة اللاتعاون الإضراب، العصيان المدني، رفض دفع الضرائب، كل ذلك، إذا لم تذكر سواه، يؤلف جزءاً من خزنة «أسلحته». إن كل شكل من أشكال هذا العمل اللاعنفي يسوده الاهتمام بالحفاظ خلال مكافحة الخصم على علاقة تتيح تحول الخصم تحولاً داخلياً. وبهذا الاعتبار، فإن كل شكل من هذه الأشكال العملية يعبر عن شكل جديد من العلاقات الإنسانية التي يتطلع الكفاح إلى خلقها في المجتمع. وعلى هذا النحو يمثل العمل بصورة مسبقة الغاية في الوسائل. ومن شأن تاريخ العالم كله أنه يحقق هذه البديهة بحروبه وثوراته. ذلك أن «الغاية» ليست إحلال سيطرة بدل أخرى، بل إظهار قيم اجتماعية جديدة جذرياً وهي تكفل الاستقلال الذاتي ومسؤولية كل فرد لكي تتيح له ألا يبقى موضوع التاريخ، بل فاعل التاريخ، وأن يبدع إبداعاً تاماً مستقبلاً الجميع.

وهذا هو الانقلاب العظيم في علاقة الوسائل بالغايات. إن الوسائل لا يمكن استنتاجها من الغايات بصورة مجردة وإن بين الوسائل والغايات علاقات داخلية جدلية تتبادل التأثير الدائب فتتحول في كل لحظة بحيث تصبح الوسائل غاية والغاية وسائل. وقد لخص (شريد هرامي)، أحد تلاميذ (غاندي)، هذه الناحية من المذهب بقوله: «الوسائل هي الغاية في حال مخاض الولادة، والمثل الأعلى إبان تحققه»، «إن فلسفة الحياة ترى أن الغاية والوسائل حدود عكوس... وإن قيمة الغاية هي قيمة الوسائل، والوسائل كالبذور، والغاية كالشجرة. والمرء إنما يحصد ما زرع، ولذا فإننا إذا انتبهنا إلى الوسائل وثقنا من بلوغ الغايات».

وعلى هذا فإن ساتيا غراها لا تقوم على خدمة غاية بل على ابداع غاية. وإذا كانت الغاية قيمة فلا يمكن إلا أن تكون وسائلها جديرة بها. وإن الوسائل التي لا تجانس الغاية تهدم الغاية ذاتها بإنجاب خصومات جديدة مجابهات عنيفة جديدة، حتى عند النصر. ومن إدراك هذه الحقيقة السياسية الأساسية ينشأ العنصر المقوم الثالث في تقنية عمل «ساتياغراها»: الألم الشخصي الذي يختاره المرء بوعيه وإرادته. وهذا الوجه من مذهب (غاندي) هو الوجه الذي يصعب على الإنسان (الغربي) أن يقبله أكثر ما يصعب لأنه لا يرى نجوعه رؤية مباشرة. وهنا ينبغي أيضاً إزالة جبل من سوء التفاهم. إن الألم، في نظر (غاندي)، لا قيمة له بذاته وهو بادئ ذي بدء نظام شخصي يحررنا من التعلق بمطالب الجسد، ويحملنا على التغلب على

الخوف الذي قد يستوني علينا في كفاحنا عنف الآخرين.¹ ويؤكد قبول الألم قبولاً واعياً أن التضحية بالحياة هي ثمن يتأهب الفرد لدفعه من أجل حل نزاع الألم معيار شرعية رئيس إنه أيضاً، وخاصة، يصلح في خلق علاقة مباشرة بين الأشخاص مع الخصم، وفتح ثغرة في خطوط دفاعه العقلية. وقد جاء (غاندي) ببرهان على ذلك في حالات كثيرة ولا سيما عندما بدأ (غاندي) ببرهان على ذلك في حالات كثيرة ولا سيما عندما بدأ «الصوم حتى الموت» فأوقف سنة (1947)، في (كلكتا)، المذابح التي انتقدت بصورة وحشية بين المسلمين والهندوس بينما كان (55000) رجل من جيوش اللورد (مونتباتن) قد عجزت عن إيقافها في (بنجاب). وكان نائب الملك في الهند يقول لـ (غاندي) وهو يعترف بعجز القوة: «أذهب إلى كلكتا، وأنت وحدك ستكون جيشي».

لم يكن (غاندي) يقلل من شأن المخاطر في اختياره، ولكنه كان يقيس مثل هذا الوضوح حدود الكفاح العنيف. وعندما وازن الشرور والشرور الأقل كتب يقول: «إنني لا أفرح حين أرضى بأن يقدم آلاف من الناس حياتهم على مذبح «ساتيا غراها» لأنني لا أقيم وزناً كبيراً للحياة، بل لأن النتائج، على المدى البعيد، هي تضائل الخسائر بالأرواح. وفوق ذلك فإن مثل هذا العمل يشرف الذين يقدمون حياتهم على هذا النحو، وأن تضحياتهم تزيد ثروة العالم الأخلاقية».

وعندما يسلك الناس على هذا المنوال، وبحسب قانون كيانه الأساسي يستطيع الشخص الواحد نفسه أن يتحدى القوة الجبارة لإمبراطورية ظالمة. وقد برهن (غاندي) على ذلك حين جعل الإمبراطورية البريطانية تتراجع وتستسلم بأسطولها وجيوشها التي لم تهزم من قبل. وإن أساس مثل هذا التصور عن العمل يضاد مبدأ الجبرية تماماً: ذلك أنه يبرز قدرة الإنسان والعقل البشري على تغيير المجتمع. إن ساتيا غراها» عندما تصطدم بعنف أول صادر عن الخصم (وهو في هذه الحالة المحتل الإنكليزي) تتيح اتخاذ المبادأة. وأن «الرافعة الأساسية» في «ساتيا غراها» هي «هذه القوة الناشئة عن الحقيقة والحب»، ما دام الحب هو السبيل الممتاز لبلوغ الحقيقة. كان (غاندي) يقول: «إننا بالحب ندنو من الحقيقة أكثر ما ندنو». ولكن الحب المقصود لا يعني الحب الثاغي الأهم. بل إنه الحب الذي هز أعظم إمبراطورية استعمارية في العالم وهزمها. إنه الحب الذي يستخدم «ساتيا غراها» وينمي مع الخصم قوة عمل متبادل على نحو أن مشروعاً جديداً يمكن أن يظهر. لقد جابه تلاميذ (غاندي) في الكفاح الذي يهدف إلى أن يتيح «للمنبوزين» أن يسيروا على الدرب نفسها التي لأفراد الطبقات العليا، جابهوا خلال ليال وأيام، والسماء يبلغ بطونهم، المتاريس

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 189.

التي أقامها الجنود الإنكليز المزودون بالأسلحة الآلية. وقد اضطرت المتاريس إلى الرضوخ وإن الإنسان المتحرر من الخوف ومن التهديد لقادر على التغلب على العنف.¹

وسنحل مثلاً عن استراتيجية (غاندي) وطرائق تنفيذه خطته حتى نلم بالاسباب العميقة لنجوعها في الكفاح بدأ (غاندي) سنة 1930-1931 «حملة الملح» وقوامها فصم جذري لأحكام القانون الإنكليزي الذي كان يحصر بالحكومة صنع الملح وبيعه. وقد أطلق (غاندي) شعار العصيان المدني وبدأ مسيرته، مع بعض مئات من الناس، لبلوغ البحر مشياً على الأقدام مسافة أربعمئة كيلومتر وحتى يصنع هناك الملح بصورة رمزية. وكان هدفه المباشر إلغاء ما كان في وسعنا أن نسميه في النظام الفرنسي القديم باسم مكس الملح. وأن اختيار مثل هذا الغرض كان يدل على وضوح رؤية سياسية عميقة. فقد كان قانون مكس الملح يعود على التاج الإنكليزي بخمسة وعشرين مليون ليرة استرلينية في السنة، وكان رمز الاضطهاد الأجنبي. ومن الجائز اعتباره قاسماً مشتركاً في أحوال مقاومة الاضطهاد كلها. لقد كان الغرض البعيد، بنتيجة البرهان على إمكان عصيان القانون الإنكليزي في نقطة أساسية، إعداد الشعب الهندي للكفاح من أجل الاستقلال الشامل وإظهار ذلك له بصورة مشخصة على أنه هدف يمكن بلوغه. وقد عرف "غاندي" كيف يختار مطلباً شعبياً كما أجاد على الدوام القيام بذلك بحساسية مدهشة تمكنه من جس نبض الجماهير. ويمثل هذه المباديات المتعاقبة استطاع تحويل حزب المؤتمر من جماعة من المفكرين إلى حركة شعبية جماهيرية. وكانت المشكلة الأولى التي ينبغي حلها بعد اختيار الهدف هي أن تستشف الجماهير، حتى أقلها صفلاً، غاية الحملة. وقد توصل لذلك بآلاف المظاهرات في جميع أرجاء الهند، وعباً بذلك مئات الملايين من الهنود، وكان ذلك لا بوصفهم جيشاً ينفذ بصورة سلبية أوامر رؤسائه، بل بوصفهم مناضلين مسؤولين يعني كل منهم الموضوع كما يعي التضحيات الواجبة لبلوغه.

والمشكلة الثانية كانت مشكلة البرهان أمام الخصم ذاته على ظلم المؤسسة والاقتراح عليه في كل لحظة حل النزاع بالمفاوضة دون إرغامه على أن «يفقد ماء وجهه».

وبعد أن استنفد (غاندي) إمكانات المفاوضات التمهيدية شرع بالمرحلة الثالثة من مراحل العمل: هيأ فئة طليعية وأعدّها للقتال بالانتصار على النفس وبمواجهة الألم والموت حيال الاضطهاد. وقد علمهم كيف يضبطون أمور أنفسهم ويضبطون حركة الجماهير الحاشدة. وقد كان الخصم عاتياً: كان يمتلك الشرطة والجيش وجهاز قمع تام من المحاكم والإدارة البريطانية. وقد نص القسم الذي أقسمه متطوعو «ساتيا غراها» في الحادي والعشرين من آذار / مارس سنة (1930) في (أحمد أباد) في اجتماع المؤتمر الهندي، على

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 190.

ما يلي: «أرغب في المشاركة في حملة المقاومة المدنية التي بدأها (المؤتمر) من أجل استقلال الهند. وأنا مستعد لتحمل السجن وجميع أنواع العقوبات والآلام التي قد تصيبني خلال الحملة»، «وإذا ما سجنتم أو صودرت أملكاي فلن أطلب من الحزب أية معونة لي ولا لأسرتي».

وقد سمي سلفاً، وبصورة احتياطية في حالة اعتقال القادة، مسؤولون تالون يجب عليهم الاضطلاع بالمهمة على الفور للمضي بالحركة إلى غايتها.¹

ثم تقدم (غاندي) بإنذار أخير إلى السلطة؛ ولما أمنت في الرفض تحركت طلائعه. ولم يكتف (غاندي) بإعلان حملة شغب ودعاوة لكي لا يعزل الطليعة وليبقى على التماس مع الشعب تماساً عميقاً، وإنما نظم المقاطعة الاقتصادية للمنتجات الإنكليزية في المدن والريف، ونظم إغلاق الحوانيت والإضراب في المعامل والإدارات والموانئ. نظم العصيان المدني واستقال آلاف الهنود من وظائفهم. وقد أطلق شعار اللاتعاون وبدأ الناس في جميع أرجاء الهند يمتنعون عن دفع الضرائب. وبعد أن أصاب الشلل جهاز السيطرة البريطانية على هذا النحو تشكلت سلطات موازية بدءاً من جماعات إدارة صغيرة محلية ومنحت نفسها عن عمد وظائف السلطة الرسمية.

استشاط غضب القمع. واعتقل (غاندي) ورفاقه الأقربون وأصيب آلاف الهنود بالضرب والسجن وبالتعذيب. وبلغت حركة «ساتيا غراها» البحر: وصنع الملح بمخالفة القانون الإنكليزي، واضطرت السلطة إلى إلغاء الاحتكار القديم. وظهرت سلطة المحتل على أنها ليست بالسلطة التي لا تهزم ودخل الزحف نحو الاستقلال مرحلة جديدة.

أجل إن حملات (غاندي) لم تكن منتصرة دائماً، ولا سيما عندما اقتترف في مكافحته سنة 1919 «لقوانين روال» (وهو قانون قمعي شبيه بقوانين قمع اللصوص في فرنسا، اقتترف ما دعاه هو ذاته خطأ في الحساب الهيمالاي): إنه لم يجد تماماً إعداد طليعته ولا إعداد الجماهير على نحو أن الحركة أصيبت بالقصور وتهافتت «ساتيا غراها» إلى حالات عنف. ولم يكتف بتقدير الجانب السلبي من هذا الإخفاق، بل أيضاً بتقدير القوة الشعبية الكامنة التي قال عنها: «لقد اكتشفوا قوة جديدة، ولكنهم لم يكن يعرفون ما هي ولا كيفية استخدامها». ولم يتردد في إيقاف الحملة حتى لا يعطي صورة زائفة عن «ساتيا غراها» ولكي لا يسيء إلى إمكاناتها القادمة. وفي وسعنا أن نتساءل لماذا اتبعت الهند وهي أربعمئة مليون هندي (غاندي). لأنه كان يستخدم التقاليد الشعبية للتحويل ولأن الجماهير كانت على هذا المنوال تشارك في العمل، وتتحرك مندفعة بأعمق ما يجثم في كيائها. ولم يبين (غاندي) عمله وخطته وسبل تنفيذها على «علم» يتعالى على

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 192.

الجماهير التي ينبغي إيقاظها وتحريكها. إنه لم يزعم أنه يأتيها من «الخارج» و«من الأعلى» بشعارات كفاحها ولا بوعي رسالته الثورية التحريرية.¹

وهذه التقنية، تقنية العمل، التي أبدعها (غاندي)، لا تستطيع، شأنها من ناحية أخرى شأن أي مذهب سياسي آخر، أن تُصدّر وتطبق تطبيقاً ألياً في بلد آخر، أو في مضمار حضاري آخر. ولكن من اليسير أن نميز في تصور (غاندي) السياسة ما هو هندي نوعياً وما له قيمة كلية. وأن ما هو كلي لدى (غاندي) هو أولاً هذا البعد الجديد في العمل السياسي الذي يقتضي، على عكس جميع أشكال ندب السلطة أو الانخلاع، مسؤولية، إسهاماً التزاماً شخصياً من جانب كل فرد، تحولاً شخصياً داخلياً وعميقاً. ومن الجلي أننا لا نستطيع في أوروبا ذاتها، ومثلاً في فرنسا، الانتقال من الديمقراطية النيابية إلى ديمقراطية المشاركة إلا بدمج هذا البعد السياسي. ذلك أنه ليس بصحيح أن من الممكن تغيير مجتمع بأسره دون أن يتغير المرء ذاته، في الوقت ذاته، وبالحركة ذاتها. وهذا التغير لا يتم بوعظ أخلاقي ولا بانطواء انعزالي على الذات، بل في العمل المشترك والكفاح المشترك. ودون تغيير الذات على هذا النحو فإن غاية ما يمكن بلوغه هو تغيير حكومة بله نظام سياسي، ولكن بالاستعاضة عن سيطرة بسيطرة، وعن انخلاع بانخلاع.

ولكي يغدو هذا التغيير الذاتي ممكناً خلال الكفاح لا بد من أن تمثل أشكال العمل والكفاح بصورة مسبقة سلفاً في العلاقة الإنسانية الرئيسية التي نزع أننا نريد إقامتها في المجتمع الجديد. وليس بصحيح أننا نستطيع أن نقيم بالعنف مجتمع اللاعنف. وليس بصحيح أن ندب السلطة إلى شخص منتخب أو إلى قائد بالانخلاع يمكن أن يكون أساس خلق مجتمع يقوم على المبادأة والمسؤولية وإسهام كل واحد وعلى علاقة حب بين الأشخاص. وأن القسط الثالث من القيمة الكلية، وهو قسط ناجم عن القسط السابق، إنما هو جدل الوسائل والغايات كما تصوره (غاندي): وإنما على قدر ما تمثل العلاقات بين المناضلين في الكفاح بصورة مسبقة العلاقات التي تراد إقامتها بين أعضاء المجتمع القادم كافة، وبقدر ما تحمل الوسائل في ذاتها الغايات وعلى ألا تؤلف هذه الغايات مثلاً أعلى ولا طوبائية جاهزين تماماً قبل العمل. إن ظهور الغايات إبداع من موصول في معركة كل يوم.²

وهذه الغايات وهذا الجانب الرابع من المشكلة، لا تمثل. سلفاً، وليست بالأمر الجاهز تماماً في رأس مفكر أو رئيس، إذا ما أقلعنا عن دعوى وجود حقيقة مطلقة. إن الغايات هي على الدوام من طبيعة الفرضية. وهي تؤلف أفق كل عمل؛ وهو أفق متحرك دوماً، ومتجدد دوماً، ما دام العمل هو الذي ينبج هذا الأفق،

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 193.

² المصدر نفسه، ص 195.

هذه الغايات وأن ليس في وسع الغايات على هذا النحو أن تطمح إلى بلوغ كمال يفوق كمال الوسائل المستخدمة. إنها تنمو نمواً عضوياً، وأن ثروتها الإنسانية تتبع في كل لحظة الثروة الإنسانية المبذولة في استخدام الوسائل. (وهذا ما يميز هذه الفلسفة عن فلسفة أولئك النظريين الذين كان أحد الهيجليين يقول عنهم سابقاً أنهم يبنون في الحلم قصور المستقبل ولكنهم يدعوننا نتخبط في أكواخ الواقع الحاضر وحول الصراع. وهناك أخيراً جانب خامس يجدر بنا أن نفكر فيه. لقد ظل (غاندي) شديد الإنتباه دوماً إلى الدوافع الجماهيرية العميقة، وقد بلغ من قوة ارتباطه الصميمي بها أنه كان يعرف كيف يميز فيها الحاجات عن الأمال. ومن الجلي أنه لم يكن يقيم عمله على أساس «فلسفة» تدعي الانتماء إلى حد كبير أو صغير، إلى «علم» مجرد لا يمس من الإنسان إلا ذكاه، ويكون ذلك في الغالب من جهة أخرى، بغية تحديد شروط عمله وتداوله بأكثر من ابتغاء إيقاظه وإنارة سبيله. وإن مثل هذا «العلم» (وقد يكون من الأصح أن نطلق عليه عبارة «مذهبية علمية» بسبب وثوقيته وادعائه بأن في وسعه تقديم أجوبة جاهزة وهو ادعاء ينافي الفكر العلمي الحقيقي منافاة كبرى، يبقى دوماً وفقاً على «نخبة» من المفكرين أو من القادة الممسكين بزمام هذه المعركة المتعالية.

لقد شاد (غاندي)، على العكس عمله على التقاليد الشعبية التي تمتد جذورها إلى الأعماق والتي يعيشها الناس مباشرة: جذور الهندوسية الحية في رأس شعبه وقلبه. وذكر (نهر)، وهو أقرب صحبه إليه، ولم يكن يمارس بالرغم من ذلك أية ديانة، في " سيرة حياته " أن " غاندي " كان دائماً يلح على الجانب الروحي والديني في الحركة .

وإن جميع الذين يخشون في (الغرب) اليوم شرور التكنوقراطية السياسية (وهم يطرحون دوماً سؤال: كيف؟ ولا يطرحون البتة سؤال: لماذا؟)، وكل الذين ينشدون تغييراً جذرياً، أي تغيير أنموذج تنميتنا ومشروعنا الحضاري، لا يستطيعون توفير حركات الإيمان. ومن أثنى المساهمات التي أسهم فيها (غاندي) هي ظهور هذا البعد السياسي الجديد. وقد كتب بحسب لغته، ولكن لها فيما يجاوز الألفاظ قيمة كلية: «إن الإنسان يجهل كل شيء في الدين إذا لم ير بينه وبين السياسة أية علاقة، وليس في وسعي أن أحيا حياة دينية دون أن تطابق هويتي كل المطابقة هوية الإنسانية بأسرها، وهذا يتعذر دون الإسهام في الحياة السياسية، إنني واثق بأن الله واحد فقط، وأنه الحقيقي وحده، وأن الإنسانية تؤلف كلاً واحداً، وأن لها، بالرغم من تعدد الأجساد، روحاً واحدة، ونحن قد أقمنا ملكوت الله في السياسة أيضاً».¹

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 196.

المبحث الرابع: التربية الأخلاقية كمنهج للتحرر: دراسة في تجربة باولو فريري

وثمة مثل آخر عن الإسهام الحالي للعام الثالث في محالين تبرز فيهما مشاركة أميركة اللاتينية. ففي ميدان التربية من المفيد أن تقطن إلى أن (باولو فريري)، هو برازيلي وأعظم مرب في عصرنا هو الذي حدد رسالة يهدف بها إلى محو الأمية والتعليم بوجه عام، أعني رسالة إيقاظ الشعور الانتقادي والنضالي في نفوس الجماهير. فقد أرادها «تربية المضطهدين» واتخذها «ممارسة للحرية». وعنده أن التربية تستعيز عن التطلع إلى تكرار قيم النظام الراهن بالعمل على وعي تناقضات هذا النظام فتخلق على هذا النحو ما قد يدعوه (لينين) «الشروط الذاتية» للثورة والتحرر.

يقول باولو فريري: «إن قوام «التوعية» يمثل في إدراك التناقضات السياسية والاقتصادية والوقوف في وجه عناصر الاضطهاد الموجودة في الواقع». وفي هذا تذكرة بجوهر الثقافة إنها ليست ترفاً، ولا مجرد متعة جمالية، بل هي جملة الحلول التي ودها الإنسان للمشكلات التي تطرحها عليه بيئته الثقافية والاجتماعية ولكن الأمور تجري في الغرب اليوم كما لو أن التقنية تحل محل الثقافة لحل مشكلات الإنسان وهذا الوجه من «التوعية» كما يقول " باولو فريري" هو أحد العناصر الرئيسية في الحركة الأميركية - الجنوبية. ومن الجلي أن هذه التربية أثارت حفيظة حكام بلده عليه، ولكنها انتقلت إلى أميركة اللاتينية بأسرها، وثمة إسهام آخر جاء به العالم الثالث، وهو إسهام "لاهوتي التحرر". ونحن نشاهد للمرة الأولى في حركة ثورية عدم اعتبار الإيمان عقائدية، بل طريقة عمل.¹

إن "لاهوت التحرر" لدى الأب " كوتيرز"، يمثل "إشارة العصر" بمثل الثورة الثقافية في الصين و"الجماعية" في أفريقية. إنه كتاب يتميز بدلالته أولاً على الدرب الذي اختاره عدد متزايد من المسيحيين: درب النضال اليومي ضد الاضطهاد والاستغلال وتبعية الأجانب، وهو نضال يعبر عن إيمانهم. وهو يتميز بدلالته أيضاً على «اللاهوت الجديد» الذي لا يكتفي بأن يكون حكمة ومعرفة عقلية، بل تفكيراً، في ضوء الإيمان، يتناول الممارسة التاريخية لرجال ونساء انخرطوا في هذا النضال، إنه فك الغاز «إشارات العصر». وهذا اللاهوت الجديد يقلب المسيرة التقليدية رأساً على عقب: «فعوضاً عن الإنطلاق من معطيات التنزيل والسنة وحسب، كما يفعل اللاهوت المدرسي بوجه عام، نجده ينطلق من الأفعال ومن المشكلات الناشئة عن عالم التاريخ». ومثل هذا اللاهوت يقبل أن نطبق عليه صيغة (ماركس) الشهيرة عن الفلسفة، لا يكتفي بتفسير العالم: إنه يسهم في تغييره.

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 197.

ويبرز الأب (كوتيرز) مصادر هذه الحركة، هذا الانقلاب اللاهوتي. ولعل المصدر الأول كان (موريس بلوندل) في رسالته: «العمل»، سنة (1893) (وقد أدينت في ذلك الحين). وسيقول الأب (نيدونسل) سنة (1955) أن ميزته «تمثل في أنه طلب تزويد وعي النقص الإنساني بنوع من رسم في جوف التنزيل». وعلى هذا فإن التعالي ينبثق من المحايثة، دون حاجة إلى وجود خارجي عنها، وهي التي تدعوه على أنه إنجازها.

إن الإنطلاق يجري من تجربة مغايرة تماماً: تجربة علم الحفريات والتطور البيولوجي، وسيسهم الأب " تيار دي شاردان" هو أيضاً في تقليص أثر التراث الناشيء عن الثنائية الإغريقية، وهو تراث ضار بالفكر المسيحي، وذلك بتمجيد المشاركة في الجهد الإنساني، وبقلب المرح التقليدي الديني سلفاً: «هل ثمة حاجة إلى كتاب عندما تتجلى الحقيقة في أعماق الحاجات والمواقف في حضارة بأسرها؟» وإن آثاره كلها تنزع إلى تبيان «تكون الفكر عبر المادة». واهتمامه الأساسي هو «تجسيد تقدم العالم في منظورنا عن ملكوت الله». ولكن الأب " كوتيرز" يلاحظ أن للأب " تيار " مفهوماً " غريباً" جداً عن تقدم العالم المرتبط بالتعبير العلمي والتقني، وهو يقود إلى الأنموذج الغربي عن «التنمية» وأن العالم الثالث ليناقدش هذا الأنموذج باسم التحرر الصحيح.

وقد لعب الحوار مع الفكر الماركسي دوراً كبيراً في هذا التطور اللاهوتي. ففي أميركة اللاتينية الحافلة بالاختمار الثوري، وحيث تبدو الاختلافات الطبقية وتبعية الشعوب تحت مجهر شديد التكبير، يصبح من المحال الإكتفاء بالتصريحات الكنسية العامة عن «المحبة» في الحقل السياسي أو الاجتماعي، وعن الادعاء الوهمي بالبقاء «فوق» أشكال التعارض وصور الكفاح. ويلاحظ الأب (كوتيرز) أن الواقع اللاتيني الأميركي واقع اختصام كيف تنتظر إلى المطلق في التاريخ؟ ويقول: إن المحبة الإنجيلية تفرض على الكنيسة الإنحياز إلى جانب التحرر من جميع ضروب الاضطهاد.¹

«إن السبيل الوحيدة أمام الكنيسة لقطع صلاتها بالنظام الحالي لدى المحرومين هي أن تفضح الظلم الأساسي الذي يستند إليه هذا النظام». ويضيف الأب (كوتيرز)، وهو يستأنف نظرية الأب (جيراردي)، أن على الحب إذا أراد أن يغدو كلياً في وجه «الخطيئة الموضوعية»، وهي لم تبقى خطيئة فردية بل تاريخية، خطيئة «نظام» معين، عليه أن يقضي بتحرير فريق من اضطهادهم، وتحرير الآخرين من ثرواتهم وسلطاتهم الطاغية، وهذه الثروات والسلطات تمثلان شكلين متلازمين في «الخطيئة الموضوعية» ذاتها. وعلى هذا النحو دمجت الماركسية باعتبارها طريقة جدلية للتفكير في النزاعات والتناقضات الاجتماعية. ويعترف الأب

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 199.

(كوتيرز) بالتأثير العميق الذي يدين به للأب (شينو) الذي لسم ين، منذ منواجه المتضمن في رسالته «مدرسة لاهوت السولشوار» (1938) حتى كتابه «إنجيل في الزمن» وكتابه «لاهور العمل» و«لاهور المادة» (1968)، لم ين هو أيضاً عن أن يناضل ضد الثنائيات وإظهار أن الخلق ليس العمل الأصلي لله وحده» وأنه «يستمر اليوم ويتصل بتعاون الإنسان الحر المسؤول» وتبيان «التضمنات المتبادلة بين أمرين: بناء العالم في الخلق، والاقتصاد المهدوي في تجسد محرر».

وقد أفاد الأب (كوتيرز) أيضاً من كتاب (جرجون مولتمان) وعنوانه: «لاهور الأمل»، فأظهر أن التاريخ الإنساني هو بالدرجة الأولى انفتاح على المستقبل، وأن وعد الله يوجه التاريخ الإنساني كله نحو المستقبل، وبذلك يخلص مفهوم التعالي من كل صورة متسمة بسمة خارجية مكانية أو زمانية. وكما كتب (باتبرغ): «ليس الله كائناً» لا تاريخياً «وإنما هو قوة المستقبل». إنه خميرة، وليس أفيوناً. وعلى هذا المنوال يدمج التركيب الذي جاء به الأب (كوتيرز) أغنى عناصر التراث اللاهوتي المعاصر في (الغرب). ولكن الانعطاف الكبير قد تم في أميركة اللاتينية، وهو طليعة «اللاهوت الجديد» عندما ننقل بعد سنة (1960) من «لاهوتيات التنمية» إلى «لاهوتيات التحرر». إن مفهوم «التنمية» يبدو اليوم بصورة مطردة في أميركة اللاتينية، على أنه فكرة «إصلاحية»، بله رجعية. ونحن إذا لم نعرف التنمية بدءاً من معايير اقتصادية محضة (الناتج القومي الخام، إلخ) وقد كشفت التجربة البرازيلية النقاب بصورة ساطعة عن أنها كذب وعندما تدل التنمية على معنى تنمية اجتماعية شاملة (ذات أبعاد اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية) فإن التنمية بالرغم من ذلك تدل دوماً على الاندماج في قيم النمو الغربية.

ومن الحق أن نفطن إلى أن الحادث الرئيسي هو الوعي بحقيقة هذا الواقع التاريخي الراهن اليوم: إن تخلف العالم الثالث هو نتاج - فرعي ناجم عن نمو البلدان الرأسمالية الكبرى. إنه نتيجته اللازمة: إن الحركية الخاصة بالاقتصاد الرأسمالي تنزع إلى خلق مركز ومحيط خلق ثروة أناس وبؤس آخرين. وإن إدراك هذا الجذر العميق للتبعية (ولا سيما تبعية أميركة اللاتينية للولايات المتحدة) أمر لا غنى عنه في وعي الشعوب اللاتينية - الأميركية.¹

وينتج مما سبق أن المسألة لم تبقى مسألة ثروة حول سراب «التنمية»، بل هي مسألة العمل والنضال من أجل «التحرر». وقد عرف الأب (كوتيرز) هذا التحرر على مستويات ثلاثة مختلفة، ولكنها وثيقة الارتباط بعضها ببعض، وكل منها شرط وجود غيره بالتبادل، وهي تؤلف أجزاء حركة وحيدة.

¹ روجيه جارودي، في سبيل حوار الحضارات، المصدر السابق، ص 200.

1 - **التحرر السياسي**، وهو ينطلق من وعي الوضع الخصامي في بلدان أميركة اللاتينية: وعي التعارض الأساسي بين الشعوب والطبقات المضطهدة وبين الطبقات المسيطرة والبلدان المضطهدة.

2 - **التحرر التاريخي**: إن التاريخ هو بالدرجة الأولى حركة تحرير الإنسان.

3 - **التحرر من الخطيئة**، بغية الدخول في اتحاد تام مع الناس ومع الله. ذلك أن الخطيئة ليست فردية وحسب، بل هي جماعية، وأن وضع أميركة اللاتينية هو «وضع خطيئة». وقد شوهدت صورة الله هذه، وهي الإنسان، وأصابها امتهان الاستغلال والاضطهاد والتبعية والبؤس والعنف الماثل في قوالب المؤسسات. وتلك هي «الخطيئة الموضوعية».

وليس في التحرر «الداخلي» والتحرر «التاريخي» من ثنائية. بل إنهما وجهاً لمعركة واحدة. ومن هنا تنشأ المشكلة الأساسية في لاهوت التحرر، وهي مرتبطة أوثق الارتباط بمشكلة إسهام المسيحيين في حركة التحرر: إنها مشكلة العلاقة بين «الخلاص» وبين حركة تحرر الإنسان التاريخية علاقة الإيمان بالعمل السياسي، علاقة ملكوت الله ببناء العالم. وأن علاقة «الخلاص» والكفاح التاريخي من أجل التحرر ما دام «الخلاص» خميرة التاريخ وهو يضع العمل التاريخي في منظوره المليء، إن هذه العلاقة لتعرف بحسب مفهومين لاهوتيين أساسيين: مفهوم الخلق، ومفهوم الوعد الأخروي.

يقول الأب (كوتيرز) إن الخلق هو أول فعل من أفعال الخلاص، والتاريخ، وهو تاريخ التحرر، إنما هو خلق الإنسان خلقاً متجديداً. إن إله (الخروج)، في (العهد القديم)، هو إله التحرر السياسي، الإله الذي انصرف عن الاستبداد والبؤس حين نزع الصفة القدسية للمرة الأولى عن السلطة، كما أشار إلى ذلك (هارفي كوكس) وذلك بتحرير شعب إسرائيل من السيطرة المصرية.

وإن عمل (المسيح) خلق جديد. وإن العمل، وتحويل العالم، أي الإسهام في خلقه خلقاً متجديداً، ليؤلف، اليوم بأكثر من أي وقت مضى، جزءاً من عمل الخلاص.¹

ويمضي الوعد الأخروي بملكوت الله في المنحى ذاته. إن الوعد يوجه التاريخ كله شطر المستقبل ويعمق جذوره في الواقع الراهن الذي يؤلف هو خميرته، وإنما تتميز رسالة الأنبياء في أن ما تعلنه «لا يمكن اعتباره استقالة الوضع السابق». إن الوعد الأخروي يرغم التاريخ على الانفتاح على المستقبل على «المستقبل المطلق».

كتب الأب (كوتيرز): «إن الرسالة النبوية للكنيسة رسالة بناء وانتقاد. وهي تجري في عالم متغير، وهي تدعو على هذا المنوال إلى ظهور شكل جديد من حضور (الكنيسة) في أميركة اللاتينية». يقول:

¹ نفس المصدر، ص 201.

يجب على (الكنيسة) أن تفصح كل ما يسلخ الإنسانية عن الإنسان، أي كل ما يمنع الإنسان من أن يكون خالقاً، «على صورة الله».

بيد أن بنيات الكنيسة في الساعة الحاضرة لا تتكيف مع هذه المهمة. إن كنيسة أميركة اللاتينية تحمل عبء ثراث رهيب. أولاً، قد جلبها من الخارج الاستعمار الاسباني والبرتغالي وكانت أداة السيطرة الاستعمارية، ثم شريكة في تأمر الطبقات المسيطرة، شريكة في التبعية الداخلية والخارجية المفروضة على الشعوب، وهي مرتبطة بالثروة والسلطة وإن تعاليمها تعكس عقائدية الطبقات المسيطرة. يقول (كوتيرز): «إن القارة الفقيرة تحتاج إلى كنيسة فقيرة، ولكنها غنية وقوية. إننا لا نريد الكنيسة - الانعكاس، بل الكنيسة - النبع».

إن الكفاح من أجل التحرر، والكفاح الثوري، هما «المحلان» المتميزان لإعلان البشارة للإنجيل، وهو مصدر طوبائيات ثورية، وليس مصدر عقائديات محافظة. لقد كانت رسالة (يسوع) رسالة هدامة بهذا المعنى العميق المائل في أنها إذ تحررنا من الخطيئة فإنها إنما تحررنا من بؤسنا. وعلى هذا النحو نجد الإيمان والعمل السياسي يتفاعلان تفاعلاً خصباً في خلق مجتمع جديد، وإنسان جديد، يصنع قدره الخاص. وإن الأمل لا يعني معرفة مسبقة، ولا انتظار المستقبل بل هو قبوله على أنه عطاء، وفي الوقت ذاته إعدادة بكفاح فعلي ضد كل ما يشوّه في الإنسان «صورة الله». إن للأمل المسيحي وظيفة تعبئة وتحرر في التاريخ. وعلى خلاف ضروب اللاهوت الأميركية القائلة «موت الله» وهي لم تكن في الأغلب سوى انبثاق (فورباخ) في عهد الديمقراطية التكنوقراطية، والتي أسهمت في تفرغ اللاهوت مما قد يحتو محتويه من خمرة العمل، فإن «لاهوت التحرر» لدى الأب كوتيرز، هو أحد الكتب الأساسية لفهم أميركة اللاتينية والصراعات الدائرة اليوم، وهو يحدد نقطة انطلاق انخراط مسيحي في درب إلغاء الوضع الراهن، وضع الاستغلال والاضطهاد والتبعية بغية تشييد مجتمع جديد يستطيع أن يغدو كل امرئ فيه مبدعاً. ونحن ندين أميركة اللاتينية بوعي هذه التكاملية الضرورية بين مطلب الإيمان الآتي بالرغم من ذلك من (الغرب) مع المسيحية، وبين المطلب الثوري في شكله النوعي الذي ارتداه في نصف القارة «اللاتيني من أميركا»¹.

¹ المصدر نفسه، ص 203.

المبحث الخامس: الأخلاق والعمل في التجربة الصينية:

إن أهداف العمل، بحسب النزعة الحالية، تبدو وكأنها أنت على أهداف الحياة. وكل فلسفة تبدو اليوم على أنها تنزع إلى تعليمنا مزيداً من العمل وحسب، بدل تعليمنا أن نوجد. وفي وسع التقاليد الفكرية الشرقية أن تنهض في هذا المجال بدور كبير في السيطرة على تقنيات (الغرب). وإن الإنسان ليقس نفوذه وقدرته على الهدم في منظور العلم والتقنية الراهنة.

فإذا حاولنا أن نبحت الآن عن رؤى الكون الكبرى التي سيطرت في (الغرب) استطعنا بوجي من أفكار (سانتايانا) تمييز ثلاث مراحل أساسية: مرحلة (هرقليط) في القرن السادس قبل الميلاد، ومرحلة (دانتي) بين سنتي (1256 - 1321) ومرحلة (غوته) بين سنتي (1749-1832)

لقد كان نوع من مادية العلوم الطبيعية والنزعة الإنسانية الأخلاقية يسودان في اليونان فيما قبل سقراط، وفي أيام (هرقليط). إن الكون يؤلف جملة، وإن مقوماته تتوازن بالتبادل؛ وكان ثمة دارة حقيقية تنتمي إليها حياة الإنسان. وعلى هذا النحو يترصع تاريخ الإنسان في تاريخ الطبيعة. وبهذا الاعتبار كانت السعادة الممكنة التي يصيبها الإنسان في الأرض تشغل منزلة الصدارة. وسيعبر (لوكريس) عن رؤية الفكر هذه بالشعر. وقد أصبحت الفكرة السائدة بعد آلاف السنين على العكس، فكرة الخارق، وأخذت العقول والمؤسسات معاً تستلهم التأثير الديني. ولم يبق العالم مصير الإنسان، بل صار على العكس المحل الذي تسعى الأبالسة إلى الاستيلاء فيه على الإنسان، ويسعى الإنسان بمقاومتها إلى استحقاق الخلود في كفاحه الطبيعة. إن السعادة في الدنيا محال. وإن حرية الإنسان ليست مجرد ينبوع الخير، بل أيضاً مصدر الشر، وأن فرحها يمثل في الاتحاد بالله في ملكوت الآخرة. وعلى هذا تغدو الحياة ميدان قتال يبرهن الإنسان فيه عن جدارته عبر قبوله آلام الأرض بصبر. ويسعى التأمل إلى التكيف مع أمانى الروح. وقد كان (دانتي) أكثر الشعراء تمثيلاً لذلك العهد. ثم حدث ارتكاس على وثوقية المؤسسات الكلامية في عصر النهضة وفي الإبداعية. ولم يطلق العنان للخيال وحسب، بل أيضاً للفردية التي تأكد من خلالها تصور جديد للحياة. انصرف الناس عن التوراة طالبين بوجه خاص المعرفة والثورة والفن وتنمية الجسد، وشهوة السيطرة، وفاعلية جديدة نهمة لا تروى. وصارت الحياة منذئذ خلواً من الاستراحة وصار المرء يفقد ذاته في صيد لا يستهدف إلا الصيد ذاته، وهو الدواء الوحيد لمعالجة السام. وقد رسم (غوته) صورة مفجعة عن ذلك في (فاوست). وقد تحررت الشعوب من قادتها الذين كانوا يعتبرون متحليين بحق إلهي. وواكب ظهور العلم الحديث في القرن السابع عشر تفجراً جديداً متألّق في جميع أنواع المبتكرات الإنسانية.¹

¹ المصدر نفسه ، ص 204.

وبداً ذاك القرن بنشر كتب هلبرت) الباحثة في السمغناطيس سنة (1600) وتلاها على الفور تقريباً نشر (هملت) (شكسبير) سنة (1604) و(دون كيشوت) (سرفانتس) سنة (1605). وفي تلك البرهة سيولد (رامبرانت) و(ملتون) ويحدث اختراع المنظار الفلكي حوالي سنة (1608) واكتشاف(كبلر) قوانين حركة السيارات سنة (1609) وكان (غاليله) ما يزال يبدأ تحاربه العظمى، وكان (لوكريكو) في أوائل عهده، و(روبنز) كذلك يبدأ عمله. وفي سنة (1628) تقدم (هارفي) بنظريته عن دوران الدم، ونشر (ديكارت) مقالة الطريقة سنة (1637)، أي بعد مرور عشر سنوات على مولد (بويل)، وثلاث سنوات بعد مولد (سبينوزا) وخمس سنوات قبل ولادة نيوتن). ولكن سيطرة العلم سيطرة لا مراء فيها في مجال الذكاء إنما بدأت حسين تحالف مع المصالح الصناعية والاقتصادية. إن عالم الأعمال والصناعة لم يمد العالم والبحث العلمي برفد مالي وحسب، بل أيضاً بأهداف محددة تماماً. وقد أضحت مهمة العلم الرئيسية تغيير الكون وتحويله بحسب مرامي الإنسان وحاجاته، وقد هاجمت نفعية العلم التصور السائد في العصر الوسيط وكان يستهدف نشدان معرفة الحقيقة الإلهية. وحل منذئذ قصب السبق في مزيد من القدرة محل الرضوخ التقني لدروب الرب التي لا يمكننا سبر غورها. ولم يصبح العلم وحده بعدئذ وسيلة متعة، بل كذلك أصبح العمل والفن أحياناً بمثابة الدين نفسه.

وبينما كان الغرب يجنح على هذا المنوال إلى فصل العلم عن الفن فصلاً جذرياً، كانت (الطاوية) تحفل بالشعور بأن في وسع الإنسان أن يتحد اتحاداً عميقاً مع الطبيعة، وأن المفهوم والكلمة إنما يعززان الإنسان عن الطبيعة. ليس عن الطبيعة وحسب، بل عن جملة الوجود. وإن أبسط تجربة تجربة إدراك اللون أو الصوت، تظهر لنا أنه قد يوجد فيما وراء الكلمة والفكر رسالة تنتقل لتحقيق عمل تركيب مباشر. إن المعرفة بعقلية ليست القوة الوحيدة التي تتجلب أعمالاً معقولة. وإن ما تدعوه (الطاوية) باسم اللامعرفة لا يعني غياب المعرفة، بل معرفة لا تمر بتأمل الكلمة والمفهوم. إنها معرفة لا تحلل، لا تجزئ الواقع، بل تعرف على العكس كيف تحيا الجملة بصورة مباشرة، وتسهم دون المفهوم والكلمة، أي بصورة يتعذر الأعراب عنها، تسهم في الشعور أيضاً بما يؤلف وحدة هذه الطبيعة. ومثلما جاء في عبارة (طاوية): «هناك شيء من الإنسان الأساسي في السمكة، وشيء من السمكة الأساسية في الإنسان».

إن هذه اللامعرفة هي في الحق من المشاركة. يقول فنان (طاوي) إن في وسعه أن يرسم غابة «كما تبدو للأشجار ذاتها»، وأن في وسعه أن يدرك سمة «النمرية» في النمر. ونحن بالمعرفة العقلية نظل ناظرين إلى الطبيعة وحسب. أما اللامعرفة فإنها تجعلنا نشترك في هذه الطبيعة. وهذه الوحدة التي تضم

الإنسان والطبيعة هي الصيغة الأساسية في الفن (الطاوي).¹ وإن اللامعرفة تجعلنا نبغ شيئاً يتعالى بأن واحد على عقلنا وعلى إدراكنا، تبلغ شيئاً لا يرتبط بذاتيتنا. وهذا يوجب على الإنسان أن يكف عن اعتبار نفسه بوصفه فرداً مرجع المعرفة ومنطلقها. إن اللامعرفة ليست إضفاء (إناي) الصغيرة الشخصية في الطبيعة، كما قد يكون ذلك في حال الإدراك الذي يظل أمراً ذاتياً بل إنها مشاركة في تلك الأنا الأوسع التي هي (انا) الطبيعة و(انا) الكائن بجملته. إن الرسام (الطاوي) يذوب في البحر الذي يرسمه أو في أثاث الخيزران (البامبو) الذي يصنعه؛ إنه يغدو ذاك البامبو). وقد تشبه الطاوية) اللاهوت السلبي، بمعنى أنها لا تسعى إلى أن تصف الواقع قطعة قطعة. ولكنها تكتفي بمجرد أن تكتشف، عبر نقائص هذا التمييز، هذا الوصف الواقع الذي يجاوز ما يمكن أن تبلغه مفاهيمنا وإدراكاتنا.

والحكمة بالمعنى الصحيح تكون بأن واحد وحدة المعرفة العقلية والمعرفة الإدراكية، الحدسية مع اللامعرفة، أي مع هذه المعالجة السلبية للواقع بإظهار ناقص ضربي المعرفة السابقين ودون أن تتكرهما، بل بدبجهما دبحاً يتكامل في كل أوسع.

وهذه التربية السلبية تتيح لنا أن نعي ما هو الآخر، كل الآخر، في معرفته الطبيعة والإنسان. وهي لا تتطابق مع المفاهيم التي نشكلها عنها، ولا مع الإدراك الذي نستطيع أن نحوزه عنها، والذي يبقى ذاتياً. إنها واقع يقاوم هذا المسعى المزدوج. وهي وحدها تجعلنا نبغ كلاً متعالياً. وبهذه المعالجة وحدها يمكن طرح مشكلة الغايات وقيم الحياة. إن العلم لا يستطيع أن يمدنا بالغايات ما دام قوامه تجارب مدركة أو مصاغة في مفاهيم في نظريات. وهذا العلم يقصي الحياة ويبعد عنها. إنه يحفر في لفكر ثغرات. وإن التعليم الغربي المتجه شطر التقنية ومداولة الطبيعة وحسب يفقد بوجه الدقة الشعور بما هو الآخر، وبكل الآخر الذي لا يتعلق بالفاعل من حيث هم إدراك، ولا من حيث هو مفهوم.

وإن التعليم بحسب هذه الطرائق الوضعية المذهبية التي تكون فيها الأشياء والحوادث مجردة من قرينتها، مسلوخة عن الكل، لا يمكن أن يقدم لنا سوى تقنية بلا غائية. وهذا ما يوجب على التربية السلبية المميزة للفكر الشرقي أن تتدخل لضبط. وتوجيه، وتحديد غايات تقنيات مداولتنا الغربية، ونظمها بالإضافة إلى الكل.

إن الأمر يرجع إلى تعلم كيفية البحث عن الأحاسيس أو المشاعر التي يتعذر الأعراب عنها فيما يجاوز الصيغ والمعادلات؛ تعلم أن صمناً بين الكلمات يضيف إلى السمة الدرامية في المقال؛ وأن الفراغات

¹ المصدر نفسه، ص 206.

هي التي تصنع الهزة في الموسيقى. وهذا المفهوم عن الفراغ يحتل مكانة جد كبيرة في الفكر (الطاوي).¹ ولا بد من الإشارة إلى سمة تميز وحدة التقاليد الثقافية في الشرق عبر ضروب حكم (الطاوية) الأربعة التي ترجع إلى الكونفوشيوسية والبوذية مثل ما ترجع إلى حد ما إلى الإسلام، وإن الخاصة التي تميز هذه العبقريّة الشرقية هي اكتشافها نمطا من المعرفة لا يمر بوساطة الرمز، شكلاً من التجربة من النمط الجمالي. إن جميع كتب الشرق المقدسية الكبرى قصائد، سواء أكانت كتب (الهندوسية) أم (الطاوية) أم إلى حد ما كتب (كونفوشيوس) أو كتب (البوذية).

إن الكتاب الأساسي الأول في (الطاوية) هو: «طاو - ته كنغ» الذي جاء به (لاو - تسو)، وهو بالدرجة الأولى قصيدة عظيمة جداً. إن الأخلاق تستند إلى مبحث الجمال، وهذا المبحث الجمالي مطلب إدراك الكون بوصفه كلا. وإن علاقات (جن)، علاقة الإنسان بالإنسان لا توجد إلا بقدر ما يدرك الكون على أنه كل. وحيث يقدر المرء على الاتحاد فيه بهذا الكل، وبالتالي مع الإنسان الآخر داخل جملة الطبيعة والإنسانية.

وطبيعي ألا تدل كلمة «الإنسانية» على المعنى الجماعي، بل على معنى الجملة الأولية التي لا تتجزأ. وفي هذه الجملة، أو الاتصال الجمالي الذي لا يتجزأ، لا يوجد أي تفريق بين الذاتي والموضوعي، ذاك التفريق الذي أنجب في (الغرب) صعباً جمّة. وإن ما تدعوه (الكونفوشيوسية) الانسجام المركزي إنما يعني رؤية جمالية للعالم. ولكن الفن ليس نوعاً من منفذ يتبع الأخلاق أو السياسة أو الدين. إنه، على العكس، منطلقها والجمالي يمثل جوهر الأخلاق والحياة الدينية والحياة الأخلاقية في (الطاوية) وفي (الكونفوشيوسية). إن (طاو)، وهي كلمة تمكن ترجمتها ترجمة إجمالية جداً بـ «الطريق» أو «الدرب» أو «الجسر»، هي أيضاً، كما قال (لاو - تسو) في (طاو ته كنغ)، بحر كل ما يوجد تحت السماء، أي الشعور بهذه الوحدة التي يمكن أن يولد منها كل شيء، وينمو، ويموت. وينتج عن هذا المذهب ألا خلود للشخص الإنساني المشخص المحلي المحدد. وهذا فارق أساسي يباين الخلود الشخصي في المسيحية. وعلى هذا النحو يتم تجاوز المشكلات الزائفة وإخفاقات (الغرب) عندما حاولوا استنباط حرية السلوك من ماهية محددة من الفرد إذا كان الواقع كله محدداً، فكيف نعثر على معنى للحرية الإنسانية بدءاً من الفرد الخاص. إن الحرية الإنسانية على العكس، وعي بالانتماء إلى الكل، والحياة مع هذا الكل، حياة الكل. على هذا المنوال تنشأ التجارب المبدعة الكبرى في المجال الاقتصادي والسياسي والديني في بلدان العالم الثالث اليوم، وتتبع من ينابيع الثقافات اللاغربية. ومن أبرز الأمثلة، وأهمها، مثل الثورة الثقافية الصينية وهي

¹ المصدر نفسه، ص 207.

الثورة الاشتراكية الوحيدة التي لم تمتح مقدماتها من فردية الثورات البرجوازية العربية. إن (ماركس) أحد عمالقة الفكر الغربي، بما ينطوي عليه من معطيات غربية حقاً، وقد يسر تصوره المذهب العقلي انحراف تلاميذه وتزييفهم الماركسية. لقد أعطى (كارل ماركس) كلمة «علم» معنى معرفة تستند إلى ما كان (هجل) يتحدث فيه عن «علم المنطق» أو كان (فيخته) يتحدث فيه عن «مذهب العلم». وقد ذهب تلاميذه إلى تأويل فكره بطريقة مذهبية وضعية جداً. وهذه الجملة من «الوقائع» و«القوانين» التي سميت بعد ماركس بـ «الاشتراكية العلمية» هي اشتراكية مفرغة من كل مقال شعري.¹

إن الباحثين في (الغرب) يميلون إلى حبس (ماركس) في نطاق عصره. وعلى الرغم من ذلك لا يجوز لنا أن نأخذ عليه أنه لم يقفز من فوق حدوده التاريخية. وينطلق النموذج السوفيياتي من الافتراضات الغربية المسبقة كلها. وقد كان (ستالين) ثم (خروتشوف) يصرحان للأمريكيين بقولهما: «سنلحق بكم ونتجاوزكم». ولكن متى كان قوام الاشتراكية التفوق على الرأسمالية في تحقيق أهداف الرأسمالية؟ ولكن عجزت الماركسية عن الرسوخ في أفريقية رسوخاً نهائياً فذلك يرجع إلى أنها لم تعرف البتة كيف تكتسب شكلاً أفريقياً بالمعنى الصحيح.

أما مرد تقهقر الماركسية في أميركة اللاتينية فإنه يعود إلى الاعتقاد الدائم بأنها أمر مستورد من الخارج. ولكن الماركسية قد استطاعت الرسوخ في (الصين) وفي (فيتنام)، وهما حالتان استثنائيتان، لأنها دبحت في منظور لاغربي. فالصينيون لا يسعون إلى تجاوز الغربيين في انحرافات المجتمع الصناعي. ولعل أعظم جدارة حقيقتها الثورة الصينية هي أنها أظهرت عن عمد أن صفة الكلية والشمول لا يمكن أن تتحقق إلا بترسيخ الماركسية في ثقافة كل شعب.

وقد جرؤ (ماو تسي - تونغ) على قلب المختزلات القديمة. وكانت الأممية الثالثة في عهد (ستالين) تحض الحزب الشيوعي الصيني على الهجوم حيثما تكون القوة العاملة في أشد أوجها، وأذن في المدن، وهي تنسى بذلك الشروط النوعية لبلد نصف مستعمر مثل (الصين) في ذلك الحين. وقد كانت القوى الرئيسية للطبقة العاملة ترتكز في مدن الساحل. ولكن الرأسمالية الصينية كانت هي المتفوقة هناك. وكانت للرأسمالية الأجنبية أيضاً أقوى قواعدها. ونجم عن هذه الخطة التنفيذية الوثوقية ذبح نخبة الطبقة العاملة الصينية على هذا النحو في (كانتون) و(شنغهاي) وغيرهما.

وقد قلب (ماو) المختزل بإطلاقه الشعار الآني: «محاصرة السمدينة بالريف». وقد كان يأخذ بعين الاعتبار سعة تلك القارة التي تقوم على حياة الريف أول ما تقوم.

¹ المصدر نفسه ، ص 209.

وكان ذلك سر انتصار «الزحف الطويل» وإمكانه. وعندما رفض المختزل التقليدي، وهو مختزل لا يدين في الواقع بشيء لأفكار (ماركس) ولا لينين)، وافترض وجود خمس مراحل متتالية وجوباً: مجتمع الرق، الإقطاع، الرأسمال، وأخيراً الشيوعية، برهن (ماو تسي - تونغ) على أن من الممكن القفز فوق مرحلة الرأسمالية والانتقال مباشرة من الصين الريفية والحرفية إلى الشيوعية.

وأخيراً، استطاع (ماو) أن يرسخ أقدام الماركسية، ليس باعتبارها عقيدة، بل طريقة مبادهة تاريخية بحسب أسلوب الحياة الصينية والتفكير الصيني. وقد ضرب الشيوعيون الصينيون مثلاً وحيداً على اختيار حضارة تباين بقدر واحد الأنموذج السوفياتي وطرز الحياة الغربية معاً. ومن الأمثلة على هذا الاختيار رفض السيارة الفردية واستعمال الدراجة ووسائل النقل المشتركة.¹

وقد لاحظ مراقب فرنسي عرف الصين القديمة، وعاد إليها بعد الثورة الثقافية أن (شنغهاي)، إن كانت في الماضي عاصمة اختلاط عالمي للدعارة والمخدرات والمصارف والسيارات الخاصة، وسائر سمات الحضارة الغربية، فإن شيئاً من هذا كله لم يبق ثمة الآن. مثال ذلك، استعويض عن خضم لوحات الدعارة برايات تقترح: «انس نفسك»، «اختر الأصعب لنفسك ودع الأسهل لغيرك»، «لا تسلك سلوك دولة عظمى»، «علينا أن نجعل شعوب العالم كلها في قلبنا».

وقد أخذت الصناعة الثقيلة بالظهور، ولكنها لم تكن تتجمع تجمع مثلثتها في الاتحاد السوفياتي الذي حذا حذو طراز نمو البلدان الرأسمالية. وعندما أورد (ماركس) في «الرأسمال» صيغة قانون الأرجحية في نمو الصناعات التي تصنع وسائل الإنتاج (قطاع 1) على تلك التي تصنع منتجات استهلاكية (قطاع 2) فإنه لم يعتبر هذا القانون معياراً في بناء الاشتراكية. وإنما كان هدفه الإلزام إلى قوانين نمو الرأسمالية الإنكليزية في القرن التاسع عشر. وما تحويل هذا الوصف إلى قاعدة آمرة في نمو الاشتراكية، كما فعل الاتحاد السوفياتي، سوى انحراف نظري أساسي.

وقد رفض الصينيون هذا المفهوم عن التصنيع الآيل بالضرورة إلى الانخلاع لأنه يفصم نهائياً صلة المراكز الصناعية الكبرى بالريف المهمل على حال من التأخر، ويدخل أنموذج التنمية الخاص بالغرب: أنموذج التنمية من أجل التنمية، لا من أجل الإنسان. وقد عمد الصينيون سلفاً، حيثما أقيمت الصناعة الكبرى بصورة لا مركزية، إلى مكافحة التلوث. وهم يجمعون المياه الملوثة من أضخم المشاريع في الصين ليستخلصوا منها أسمدة. وعندما يبنون مدناً عمالية كانوا يغرقونها في بحر من الأشجار تحميها من تلوث المدن. وعلى هذا يتجنبون الهجرة من الريف، وهي تحدث ارتجاجاً في التوازن بين الريف المهجور والمدن

¹ المصدر نفسه ، ص 110.

المغرية المشبعة بالسكان، وهم يقيمون الصناعات وسط الحقول، ويتيحون تكيف القروي مع الحياة العمالية دون صدمة. وعلى هذا المنوال استطاعت العين بلوغ مستوى صناعي مهم دون عملة ولا تجمع. وأخيراً، فإن كل مفكر يقوم على نحو دوري بفترة تدريب في مركز إنتاج. ويكون في مكنة أي عامل أو فلاح الوصول إلى المعرفة، وذلك ابتغاء اجتتاب انقسام العمل اليدوي عن العمل العقلي.

وهذا لا يعني أبداً أنهم يعتبرون العمل اليدوي خليطاً، ولكنهم إنما يودون تحاشي الترسب الاجتماعي الذي قد يخلق برجوازية جديدة بيروقراطية مقطوعة الصلة بال جماهير من جراء التباعد المسرف بين العمل اليدوي والعمل العقلي.

وفي السابع من أيار / مايو عام (1966)، وقبل أن يعلن (ماو تسي تونغ) الثورة الثقافية ببضعة أسابيع، أذاع توجيهها إلى الأطر وطلب منها أن تذهب للعمل اليدوي في القاعدة «حتى تعيد الجماهير تثقيفها». وبذلك أحدثت «مدارس السابع من أيار / مايو» وغرضها إعادة تكوين يتوخى بالدرجة الأولى التذكير بالتكافل الأساسي في صفوف الشعب الصيني. وبالمقابل، يحرص المسؤولون على جعل الجماهير تسهم في اتخاذ القرارات، وفي الإدارة، وفي التجديد.¹

وهذه الحركة المزدوجة أدت إلى تعبئة سياسية قوية بفضلها أسهم كل امرئ في المناقشة. وتحقق للمرة الأولى اختيار حضاري حقيقي. لنشر الآن إلى وجه رابع من أوجه التحديد الصيني. وقد تحدث مسافر عائد من الصين أنه رأى «ديراً يضم 700 مليون راهب متزوج وقد قطعوا كلهم عهداً على أنفسهم بالفقر والطاعة والعفة». وهذا القول لا يخلو من حقيقة، ولكن الباحثين يسرفون في نزوعهم للكلام على رجوع القهقري. فقد علم (كونفوشيوس)، ثم المسيحية، خلال ألفي عام، أن «لا بد من تغيير الإنسان لتغيير المجتمع». ولكنهما أخفقا. وعلى العكس، حسب القادة السوفيات أنه يكفي تغيير النظام الاقتصادي والاجتماعي حتى يولد إنسان جديد. ولكنهم أخفقوا. وهاتان النظرتان تمثلان مفهومين جد متكاملين عن التاريخ. وقد أفاد الصينيون من درس هاتين الوثقتين المتناظرتين. وهم يريدون تغيير حياة الإنسان، وتغيير الإنسان ذاته في الوقت نفسه، وهذا يفترض انفصاماً تاماً عن النماذج الغربية. وهو يعني بوجه خاص، أن لا بد من انتزاع الميول الفردية التي ينشد المرء بها تلبية شخصية، وما الأمر بمجرد كتابات تزدهر على جدران (بكين) من نوع «لنكافح الأثرة» أو «لنحتقر الثروة»، بل الأمر أمر تحويل مرئي في سلوك الأفراد الاجتماعي.

¹ المصدر نفسه ، ص 111.

وقد وجب على الصينيين مجابهة تراث ثلاثي مشؤوم:

- 1- التراث التقليدي المأثور عن البيروقراطيات، وعن أنظمة التسلسل المعروفة في الإمبراطورية القديمة. وهذا ما يفسر مهاجمة (كونفوشيوس). وهذه الجملة تستهدف أشكال الكونفوشيوسية التي تبرّر الصبر والرضى عن النظام الراهن ومراتب التسلسل الاجتماعي، وذلك مثلما كان (ماركس) سنة (1848) وهو يؤكد أن «الدين أفيون الشعب» إنما كان يستهدف ديناً يصلح لتبرير (الحلف المقدس).
- 2- التراث الرأسمالي الذي أدخل أول ما أدخل إلى المدن الساحلية ثم انتهى بالانتشار في الصين برمتها حاملاً إليها الفساد.
- 3- التراث التحريفي على الطريقة السوفياتية، وهو يزعم فرض اشتراكية غريبة بصورة نمطية هدفها اللحاق بالرأسمالية وتجاوزها.

ومن هنا ظهرت ضرورة القيام بثورة مستمرة، وظهر شعار: «أحرقوا الأركان العامة». لقد كان (ماو) يكرر القول: «سنحتاج أيضاً إلى عشرات من الثورات الثقافية». إن صنع الإنسان، وإعادة صنعه، مهمة لا نهاية لها. ولعل جوهر الثورة الثقافية يمثل في هذا التصريح الذي نشره (ماو) سنة (1967) في أوج الاضطرام: «لم تحدث البتة حركة جماهيرية واسعة وعميقة تضاهي هذه الحركة. ففي المعامل والريف، وفي المدارس والتكنات، وفي صفوف الأمة كلها، يناقش الناس كلهم الثورة الثقافية وهي تمسهم جميعاً»¹. وقد كانت الأسر في الماضي تهدر وقتاً طويلاً في الثثرة. أما الآن، فإن الناس يتحدثون عن المشكلات الكبرى، بل إن المراهقين والجدات كلهم يشتركون هم أنفسهم في المناقشة». وهذا يعني أن مئات السلايين من الرجال والنساء يمضون إلى ما وراء تخومهم الداخلية الخاصة ويعتبرون هذه الثورة وكأنها مسألة شخصية.

ومن الفوارق الأساسية بين الصين الشعبية والاتحاد السوفياتي أن القادة السوفييات عندما يقيمون تعارض الاشتراكية والرأسمالية ينظرون إليه نظرتهم إلى تعارض خارجي: هناك من جهة أولى بلدان «اشتراكية» ويقابلها عالم رأسمالي. بينما ينظر الشيوعيون الصينيون إلى أن بين الاشتراكية والرأسمالية تناقضاً آخر في داخل كل إنسان. ذلك أن في كيان كل منا برجوازي يغفو ويمكن أن يستيقظ في أية لحظة، حتى في المجتمع الاشتراكي حيث تبقى جذور المجتمع الطبقي: إن الإسراف في تباعد العمل اليدوي عن العمل العقلي، والتفاوت المسرف في الأجور أو في الجوائز التشجيعية على زيادة الإنتاج أو حتى مجرد استمرار وجود النقود، وهو الجذر الأخير لكل مجتمع تجاري ولكل انخلاع، كل ذلك ييسر تلك اليقظة.

¹ المصدر نفسه ، ص 213.

وعندما تذكرنا الثورات الثقافية بأن التناقض في كل مكان حتى في داخل ذواتنا على مستوى الشعب بأسره فإنها تكافح أول ما تكافح هذه النزعة البرجوازية الداخلية. وعندما يتكلم امرؤ عن الثورة الثقافية، فإن علينا ألا نفهم كلمة ثقافة بالمعنى الضيق. فالأمر يتناول سلوك الإنسان كله. وأن الطوبائية لتصبح تجاه البؤساء الذين حط بؤسهم من شأوهم، وتجاه الأغنياء اللإنسانيين من جراء ثروتهم، تصبح وعياً وعملاً على إعادة توازن الإنسان.

وعلى هذا النحو يظهر نمط جديد جذرية من أنماط الاشتراكية. إنه يهاجم في جميع المستويات. وقد قضوا للمرة الأولى على المجاعات مثلاً، وهذا ما لم تره الصين منذ آلاف السنين وإن ضروب النجاح التي حققها الصينيون في الريف تضاد إخفاق السوفيات في المجال الزراعي. وإن السمة الأكثر خصباً، والأكثر أصالة في الثورة الثقافية ترجع أول ما ترجع إلى زرعها في ثقافتها الخاصة اللاغربية، وهي إحدى أجمل ثقافات العالم. ونحن نجد فيها مبادئ الصيغ الأخلاقية التي جاء بها (لاو - تسو) جائزة في جميع المحاولات والأبحاث. وقد كتب في (طاو ته كنغ): «هل تستطيع روحك الإحاطة بالوحدة دون أن تفارقها؟» وكتب أيضاً: «ليس للتقديم فكر خاص، إنه يتخذ من فكر الشعب فكره». ونحن نعثر على هذه الفكرة أيضاً في التربية السلبية: لا تقيم أبداً. وهذه هي بوجه الدقة ما يمجده الصينيون لتحرير الجماعة الصينية من الفردية ومن الدفاع عن المصالح الخاصة.

إننا نعود مرة أخرى إلى المشكلة الأساسية: العمل يخضع إما لمشروع شخصي مغرض أو للكفاح في سبيل ملكوت الله. وهذا الكلام ليس لغة الجماعة الصينية. ولكن من الممكن إنجاز كلام الله دون أن نطلق عليه هذا الاسم.

وقد لاحظ الأب الدومينيكي (كار دونل) عندما قفل راجعاً من الصين: «أشعر بانطباع أنني رأيت ما كان في وسع المسيحية أن تحققه لو أنها حملت تعاليم المسيح على محمل الجد».¹

¹ المصدر نفسه ، ص 214.

المبحث السادس: موقف غارودي من القضية الفلسطينية:

1- في معنى فلسطين حسب غارودي :

تعرف الموسوعة البريطانية شأنها شأن الموسوعة الفرنسية الجامعة أونيفرسالس فلسطين بأنها المنطقة التي خضعت للانتداب البريطاني منذ عام 1923 وحتى عام 1948. وهكذا اختصرت واحدة من أعرق الحضارات في التاريخ في فترة زمنية لا تتعدى ربع القرن، كما القصر في النظر إلى حدودها الجغرافية على وجهة النظر النابعة من علاقات الصراع بين القوى الاستعمارية، وهذا ما أقرته هيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى.

ومهما بدا ذلك غرباً فنحن لا نملك تعريفاً جغرافياً آخر لفلسطين غير ذلك التعريف الذي أخذناه عن (الاستعمار). وما كان للأمور إلا أن تكون على هذه الصورة ؛ فالاستعماريون وقد مزقوا الأمة العربية الإسلامية تبعاً لمنطق علاقات القوة فيما بينهم (كما فعلوا في مؤتمر برلين عام 1875 بإفريقيا السوداء) هم الذين ويطوا مصير فلسطين بالحل الذي كان منوياً لإجراؤه للمسألة الشرقية، أي لتلك القضايا التي نجمت عن تدهور الامبراطورية العثمانية.¹

وهكذا في أثناء الحرب العالمية الأولى 1914 - 1918 تقاسمت القوى الاستعمارية سلفاً تركة الامبراطورية التركية قبل أن يحرز الاستعماريون النصر على ألمانيا حليفة تركيا. إن الانتداب البريطاني بكل انقلاباته وتغييراته التي كان الصهاينة وقد نقد صبيهم يعملون على تسخيرها لتسريع مجرى الأحداث قد تميز باتجاه أساسي حدده منذ عام 1921 السير هوبرت يونغ أحد المسؤولين في (مكتب الاستعمار) بقوله: « إن القضية التي يجب حلها الآن تهدف إلى البحث عن (تكتيك) لا عن (استراتيجية) ». إن المبدأ الاستراتيجي العام كما أراه هو في هجرة متزايدة لليهود إلى فلسطين بغية تأمين أكثرية ساحقة لهم في هذا البلد ... ولكنني أشك في قدرتنا على مصارحة العرب بحقيقة سياستنا وماهيتها ». إذن يمكن أن تعرف فلسطين على امتداد القرن الأخير من تاريخها منذ مؤتمر بال عام 1897 وحتى عام 1985 بأنها ذلك الجزء من العالم العربي الذي حدث الاستعمار جهرًا وعلانية بوعوده له بالاستقلال. ومن هنا تحددت لهذا البلد حدوده الجغرافية من قبل الانتداب البريطاني .

¹ روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، تر: قصي الأناسي وميشيل واكيم، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ص 1991، ص 9، 10.

وإذا نحن نحينا جانباً هذا التعريف الاستعماري لفلسطين وحدودها فيماذا تعرف فلسطين تاريخياً ؟ هل هي (أرض التوراة) ؟ أهى (أرض الميعاد) أم الأرض التي جرى احتلالها ؟... وهل تنسى أن (أرض الميعاد من النيل إلى الفرات قد حددت بنوع من التحريف والتضليل بتلك الأرض التي جرى احتلالها في عهد مملكة داوود ؟ (فالوعد) المحدد في التوراة في الألف الثاني قبل الميلاد لم يرد مكتوباً على أبعد حد إلا في عهد مملكة سليمان أي بعد أكثر من ألف عام من تاريخ ذلك الوعد .

أم تراها إقليم بلاد الشام في الامبراطورية العثمانية ؟ أم إنها (أرض اسرائيل)، ذلك الاسم الذي قل أن يرد في التوراة ولكنه ذاع وانتشر على يد أحبار اليهود واستغلته الدولة الصهيونية ؟ ولكن هل تنسى أن المنطقة الساحلية ولاسيما عكا وحيفا في الشمال وغزة في الجنوب لم تكن خاضعة للدولة اليهودية ولا لمملكة داوود نفسها ... وهكذا أصبح تعبير (أرض اسرائيل) الأسطورة التي تقوم عليها الدولة الصهيونية. إن كل هذه الألوان من التعريف والتحديد المتعلقة بواقع فلسطين التاريخي هي من صنع الغزاة أو المستعمرين الذين تعاقبوا عليها من يونان ورومان وبيزنطيين وإنكليز وصهاينة.

بين صحاري شبه الجزيرة العربية في الجنوب وبين هضاب الأناضول القاحلة في الشمال، وبين الدلتا الخصبة النهري دجلة والفرات في الشرق وبين دلتا النيل في الغرب تمتد هذه المنطقة البهيجة التي سماها المؤرخ الأمريكي (بريستد) في بداية القرن العشرين (الهلال الخصيب) الذي يمتد من الخليج العربي وحوض الفرات ومجرى العاصي مروراً بشاطيء البحر المتوسط وحتى دلتا النيل. أما فلسطين فتقع في الزاوية الغربية من هذا (الهلال الخصيب).¹ إن موقعها وبنيتها وحدودها الجغرافية وما عبر بها من شعوب عبر التاريخ لم يعين لفلسطين دورها فحسب، بل وهبها ما أهلها لذلك الدور المتميز في عملية التطور الروحي للإنسان في منطقة الهلال الخصيب.

إن فلسطين لم تكن كياناً منعزلاً إلا يفعل مطامع الوافدين إليها من الخارج (اجتياح الرومان - غزوات الصليبيين - الاستعمار الانكليزي ثم الصهيوني) ؛ وإذا أردنا أن تحدد (فلسطين) عبر التاريخ فلا بد من أن نعي مجموعة حقائق وثوابت امتدت ودامت على مدى ثلاثة آلاف من الأعوام:

أولها - لم تكن فلسطين إلا عضواً في كيان عضوي (أوسع وأشمل ؛ فهي لم تتفصل منذ ما قبل التاريخ عن مجموعة الهلال الخصيب أي عن تلك المنطقة التي لم تنقطع الهجرات إليها والاستقرار فيها انطلاقاً من مهد العرب على نحو شبه دائم من قبل البدو الوافدين من شبه الجزيرة العربية الذين كانوا يستقرون مؤقتاً أو دائماً في بلاد ما بين النهرين أو فيما نسميه اليوم سورية ولبنان وفلسطين.

¹ روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، المصدر السابق، ص 11-12.

ومهما تعددت الأسماء التي تطلقها على أصحاب تلك الهجرات من عموريين في نهاية الألف الثالث قبل الميلاد وآراميين في نهاية الألف الثاني أو ما يطلق عليهم اسم الكنعانيين بوجه عام فإن هذه الأسماء لا تعني تعدداً في الأجناس البشرية بل تعني تتابعاً في النفوذ والسيادة مارسته شعوب تنتمي إلى المجموعة السامية التي ترجع جذورها إلى الجزيرة العربية.

هذا؛ ومن التعسف أن نقابل في هذه المجموعة البشرية على نحو صارم بين بدو رحل وحضر مستقرين؛ فتعبير (البدو الرحل) له أكثر من دلالة: فهناك بدو خلص لا يعرفون الاستقرار، وبدو آخرون يمارسون رحلات منتظمة دورية يستقرون خلالها من فصل إلى فصل ليكونوا مزارعين، وفريق ثالث من البدو يسهمون من حين إلى آخر في الحياة المدنية عن طريق التجارة أو بعض الأعمال الأخرى قبل أن يقوموا برحلة جديدة. إذن ليست الفروق كبيرة حادة بين هؤلاء البدو الرحل والحضر المستقرين من سكان مدن أو مزارعين؛ فنحن نجد كل هذه الأصناف (من بدو خلص وبدو شبه مزارعين أو شبه حضريين ومن حضر مزارعين أو سكان مدن داخل القبيلة نفسها تربط فيما بينهم رابطة الدم والنسب. وهكذا لا يمكن أن تؤسس (تاريخاً) قائماً على نظرة تبسيطية تأخذ بالتقابل الصارم بين بدو وحضر. بل إن الأمر على العكس من ذلك؟ فهذه الألوان من التداخل والتناوب بين أنماط الحياة قد خلعت على مجموعة سكان الهلال الخصيب ضرباً من الوحدة بفضل ذلك التماسك الذي دام ألف عام فيما بين الشعوب الناطقة باللغة السامية والمنحدرة من أصل واحد.

وقد تجلت هذه الوحدة في التكامل والتعاون بين مجتمعات ذات بني وأهداف المختلفة: فلقد كانت (صور) عاصمة (الجليل)، وكان لأهل الجليل مشاريعهم التجارية في (صور) بينما كان لأهل صور مراكزهم التجارية في الجليل. وهذه العلاقات ذاتها كانت قائمة بين صيدا ودمشق وبين طرابلس وحمص. وهكذا كانت سلسلة العلاقات الدائمة تربط فيما بين الجنوب وشاطئ البحر المتوسط من طرف وبين بلاد ما بين النهرين المنتهية بالخليج العربي من طرف آخر.

ثانيها- لقد عبرت هذه الوحدة عن نفسها على المستويين الثقافي والروحي؛ فالأكتشافات التي تمت منذ قرون ولاسيما أكتشافات رأس شمرا (أوغاريت) و(ماري) و(إيبلا) منذ عام 1975 والتي تقع فيما يسمى اليوم سورية تقدم الدليل على أهمية هذه المنطقة. لقد كانت (إيبلا) المركز الأهم في الشرق الأدنى منذ الألف الثالث قبل الميلاد (2300)؛ أما أوغاريت التي كانت مأهولة منذ العصر الحجري فقد بلغت أوج حضارتها في منتصف الألف الثاني حينما استقر فيها الكنعانيون الذين كانوا يتكلمون اللغة العربية القديمة أي السامية

وهي لغة أجدادهم في الجزيرة العربية. إن هذه المنطقة كانت مركز اللقاء الرئيسي بين شعوب وثقافات عديدة.

نعم¹؛ لقد ولد من تعاقب الشعوب على هذه المنطقة ضرب من الترسيب الثقافي بل لون من التطور العضوي الثقافة واحدة بطريق التداخل والتكامل والتمازج بين مكتسبات متعاقبة، لا بطريق المجابهة والرفض. وكان للاكتشافات الحديثة دلالاتها: ففي إيلا اكتشفت عام 1975 لغة خاصة بها قريبة من اللغة الكنعانية، وهي لغة سامية تستخدم كتابة السومريين المسمارية منذ (2300) ق.م. يقول بيير أمبيت: « كان السوريون انطلاقاً من قاعدة شاملة في الشرق الأدنى يستخدمون المحط المسماري في الكتابة واللغتين السومرية والأكدية في آن معاً. وفي (ماري) وفي إيلا يستخدمون كذلك الخط نفسه في كتابتهم ... وهذه اللغات كلها كانت قريبة جداً من الأكادية وهي لغة سامية كذلك».

والظاهر أن البدو العموريين المنتشرين في بلاد ما بين النهرين قد تمثلوا بسرعة تلك الحضارة الرفيعة التي أنجزها السومريون والأكاديون. ولقد أسسوا على أنقاض مملكة (أور) سلسلة من الممالك ذات النشاط والنفوذ منها مملكة بابل، وهي الأحدث من بينها (1894) ق.م، هذه المملكة التي ستستعيد في ظل ملكها السابع حمورابي (1728 - 1686) ق.م الوحدة المفقودة ... وهكذا نشأت مجموعة من الأمم كانت مهداً الحضارة عريقة .

إن الرسائل المئة والخمسين التي خلفها حمورابي تشهد باهتمامه الشديد بـ (الأشغال العامة) التي تعمل على تأمين المواصلات عبر الهلال الخصيب، سواء منها الأبنية والطرق والمعابد، وتدل مجموعة شرائع حمورابي المنقوشة على أحد الأنصاب التي اكتشفت عام 1920 والمحفوفة في متحف اللوفر على المشروع الثقافي والسياسي الخاص بالهلال الخصيب.

إن حمورابي لا يدعي أنه يبدأ من الصفر؛ ففي شريعته معطيات سومرية وسامية أكادية. ولقد كانت قوانين حمورابي شريعة مجتمع من التجار بينما لم يكن القانون الروماني بعد ثلاثة عشر قرناً سوى تشريع الفلاحين بدائيين، وجاءت شريعة موسى بعد ثمانية قرون متخلفة بالقياس إلى شريعة حمورابي.

وهكذا راحت تنضج بهدوء على امتداد أراضي الهلال الخصيب كبرى المسائل الروحية اللاحقة المتعلقة بالمطلق وماوراء الحياة ووحدة الإله والنبوة التي توحى بها الإرادة الإلهية. لقد كان ذلك كله تراثاً

¹ روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، المصدر السابق، ص 12-13.

مشاركاً بين شعوب الهلال الخصيب إذ تسريت منذ القرن السادس عشر ق.م النظرة العلوية الشاملة إلى العالم من أرض حمورابي إلى مصر أخناتون (1350) ق.م عن طريق الهكسوس.¹

وفي هذا الصدد وعلى ذكر الهكسوس والأشوريين من بعدهم الذين استولوا على مملكة (ماري) عام 1200 ق.م يجدر بنا أن نصحح على ضوء التنقيبات الأثرية الحديثة تلك الرؤية التاريخية المغلوطة ؛ فلم يكن هؤلاء وأولئك برابرة بهدمون باندفاعهم الحضارات السابقة، بل الأمر على العكس من ذلك؛ فنحن حينها ننتقل من الأكاديين إلى الأشوريين إلى بابل الجديدة لا نجد أنفسنا أمام أصول عرقية مختلفة وإنما أمام سلالات ملكية وهكذا يتعاقب الحكام على البلد ولكن استمرارية الحضارة تتوطد وتترسخ. لقد كان الهم منحصراً في مراقبة شبكة الطرق الواسعة في الهلال الخصيب وتأمين حمايتها من غزوات البدو الرحل والمحافظة على إمكانيات التمازج التجاري والثقافي في الوقت نفسه كان لابد لها أن تثير غضب جماعات البدو الذين كانوا يأملون باستغلال الفوضى (وأنت تجد صدًى هذا الغضب في التوراة على لسان الأنبياء: يونس وناحوم وسوفونيا)، وما تزال وجهة النظر هذه تجد لها أنصاراً حتى أيامنا الحاضرة إذ يوصف الآشوريون والهكسوس بأنهم هدامون محربون ؛ ففي القرن الثالث عشر ق.م حينها سيطر الآشوريون على طرق المواصلات في المنطقة حتى البحر المتوسط وجزء من إفريقية حافظوا للمنطقة على وحدتها وأمنها، ولم يمارسوا فيها أي تخريب. نعم لم يقم الآشوريون بتخريب الثقافة الآرامية حينما استولوا عام (732) على دمشق آخر عاصمة آرامية ؛ بل إنهم حفظوها ورعوها ونشروا في المنطقة الواسعة التي سادوا فيها لغة دمشق الآرامية التي أصبحت فيما بعد اللغة المشتركة على مدى ألف عام ثم أصبحت الآرامية لغة المسيح بعد سبعة قرون. لقد تمثل الآشوريون ثقافة الآراميين وجعلوا منهم وزراء وموظفين ومربين. وطالما تحدث المؤرخون في كتبهم عن الأساليب الوحشية والفظائع التي يرتكبها الأعداء² المتحاربون ... والأمر المؤسف أن تلك الأساليب سمة خاصة بكل المنتصرين؛ فرعمسيس الثاني الذي يمجده المؤرخون يتباهى بمذابحه في كل النقوش البارزة في قصره. ولكن المؤرخين قلما يتحدثون عن مكتبات الآشوريين المكتشفة حديثاً وعن دورها الذي لعبته في عملية التمازج الثقافي.

وكان العملية إسقاط اللاهوت على التاريخ أن أدت إلى النظر إلى الرموز اللاهوتية الكبيرة في التوراة على أنها وقائع حقيقية. لقد بقيت النصوص التوراتية حتى بعد خضوعها للنقد الجاد سلاحاً أو نقطة انطلاق في كل تحليل التاريخ الشرق الأوسط لدى المؤرخين الذين لا يأخذون باليهودية أو المسيحية.

¹ روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، المصدر السابق، ص 13-14.

² المصدر نفسه، ص 15-16.

وستظهر لدى دراستنا لعصور ما قبل التاريخ في هذه المنطقة وللحضارة الكنعانية إلى أي مدى عملت هذه المسلمات اللاهوتية عن وعي أو غير وعي في تضليل آراء علماء الآثار.¹ هذا وستكون مهمتنا الأساسية في القسم الأول من هذا البحث الإسهام في إزالة هذه العراقيل التي تكبل البحث التاريخي، ولكن المزاعم الدينية ليست وحدها التي تثقل كاهل التاريخ؛ فهناك في الغرب مزعم ثقافي قد ترسخ في الأعماق منذ عصر النهضة لا يتصل (بالامتياز اليهودي) فحسب، بل يتعداه إلى الامتياز اليوناني أي (المعجزة الإغريقية) .

ومثلما صور المزعم الديني القائل (بالامتياز اليهودي) مبدأ وحدانية الإله على أنه قد بزغ كالبرق وسط خواه ديني فبنى انطلاقاً من هذا مسيرة للتاريخ تبدأ بابرهم لتنتهي بفلسفة التاريخ لدى هيفل استخدم المزعم الثقافي القائل (بالامتياز اليوناني) الطباق نفسه بين (البرق) و(الصحراء) الخاوية فطرح (المعجزة الإغريقية) مقابل (البريرية) المحيطة بها، وكأنما الثقافة الهيلينية قد خرجت أو كادت تخرج من العدم خروج ميترفا كاملة مكتملة من رأس جوبيتر .

إنهم يطلقون اسم (الفلاسفة اليونان) في المرحلة السابقة لسقراط على تلك المجموعة من المفكرين العباقرة من أمثال تاليس وأنكسيمين وأنكسيما ندر وبارمينيد وهرقليطس الذين ينطقون جميعاً باليونانية ولكنهم ولدوا وأبدعوا في أقاليم مختلفة من الامبراطورية الفارسية وآسيا الصغرى وميليه وإيليه وأفسوس، وكانت أفكارهم تمتح من ثقافة آسيا بدءاً بفارس والهلل الخصب وانتهاء بالهند، وهكذا ينسبون إلى اليونان كل مالم ينحدر من ماضي اليونان بل ينبع من أصول آسيوية .

وقل الشيء نفسه عما يسمى (آباء الكنيسة اليونان) في تاريخ المسيحية إذ ازدهرت أيما ازدهار علوم اللاهوت المولودة أصلاً في أرض آسيوية والنابعة من ثقافة شعت من منطقة الهلال الخصيب، مهد الرسالات السماوية. وإليك أهم هذه المراكز والأسماء بدءاً من أنطاكية في سورية وكابادوقيا أو قيصرية في تركيا واسكندرية القديس إينياس الأنطاكي في مصر وجوستين المولود في نابلس بفلسطين وترتليان المولود في قرطاجة بتونس والذي تربى في مدرسة القديس مونتanos في آسيا الصغرى وكليمانت الاسكندري وأوريجين المصري وآباء الكنيسة غريغور ويوحنا قم الذهب وأفرام السوري وكيهلوس في القدس وكميلوس في الاسكندرية ... وانتهاءً بيوحنا الدمشقي. وهكذا ولدت أروع الدرر الروحية للفكر المسيحي الحي في الهلال الخصيب حيث ولد المسيح نفسه إذ انتشر إشعاع هذا الفكر فيما بعد في آسيا الصغرى وفي شمال

¹ روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، المصدر السابق، ص 18-19.

إفريقية. إن هذه القرابة التي تجاهلتها الكنيسة الرومانية ستكون أثنى وأعلى إرث للكنيسة الشرقية ... ثم أدى الزعم بالتفوق الغربي إلى ذلك الانقسام الكبير في الكنيسة .

علينا إذن لكي نضع تاريخ فلسطين ضمن إطار الهلال الخصيب أن نلغي التفوق العرقي الغربي بدءاً من الأسطورة المزعومة للمعجزة الإغريقية. وإذا أردنا مثلاً على مساوئ إزاحة الآخرين عن ساحة التاريخ لمصلحة الغرب والحضارة الهيلينية فنحن تذكر هاهنا تدمير، مركز الإشعاع لكل ثقافات الشرق الأوسط التي نظر إليها في الأغلب على أنها ممثل أو وكيل للحضارة اليونانية - الرومانية. وواقع الأمر أن تدمير كانت عاصمة قامت بتنظيم كل طرق المواصلات وعملت على مزج الثقافات وتفاعل التجارب الروحية بدءاً من البحر المتوسط حتى الهند.

وأدهى من ذلك وأمر أن بعض علماء الآثار حاولوا تفسير رأس شمرا (أوغاريت) على أنها وسيط تجاري للقبارصة منطلقين من الزعم القائل بأن اليونان مهد الحضارات وأصل لها ؛ بينما كما سنرى ذلك دلت الاكتشافات التي أنجزت في ذلك الموقع على أن (أوغاريت) كانت مركزاً ثقافياً شع على منطقة الهلال الخصيب كلها .

تلك هي النتائج السياسية لهذه الرؤية الثقافية المغلوطة: فلقد فضلت الامبراطورية الرومانية أن تهدم تدمير عام 272 م لأنها لم تكن رومانية إذ لم تر الامبراطورية صورة نفسها في حضارة تدمير ذات الخصائص الشرقية، وكان حرياً بها أن¹ ترى فيها مركزاً حضارياً يستطيع أن يصون التراث الإنساني من سطوة الغزاة القادمين من آسيا الوسطى.

وهناك أخيراً مزعم ثالث قد أثقل كاهل تاريخ فلسطين؛ إنه المزعم السياسي العسكري المتعسف للامبراطورية الرومانية ومفهومها للمواطنة ... ومن التقاليد الغربية أن التاريخ العبري هو النموذج الأمثل للدين، وأن (المعجزة الإغريقية) هي النموذج الأمثل للثقافة ... وكذلك الامبراطورية الرومانية فهي النموذج الأمثل للوحدة السياسية، وهكذا كانت رقعة الامبراطورية الرومانية منعزلة داخل حدودها يحميها جيش مسؤول عن حمايتها من الهجمات (البربرية) أي من الأمم كافة، وكان الشعب خاضعاً لقانون واحد عماده تشريع جوستينيان الذي كان النموذج الأمثل والذي أعاد نابليون فيما بعد صياغته وتطبيقه.

إن هذا الطراز من المجتمعات المغلقة استمر لدى جميع الممارسات القومية والعرقية بدءاً من القومية السلامية وانتهاءً بالقومية الجرمانية، من مورييس بار إلى شارل مورا، ومن موسولينى إلى هتلر. ونحن الآن لسنا بصدد دراسة المضامين السياسية لتلك الظواهر وإنما سنغنى بالأضرار الثقافية التي جرتها إذ حُجبت

¹ روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، المصدر السابق، ص 19-20.

عنا استيعاب ما يمكن أن تعطيهِ المجتمعات المفتحة التي تقدم الهلال الخصيب النموذج الأول لها وكأنه شبكة مواصلات حضارية توطدت فيها والمنتنت مجموعات حضارية متفاعلة متداخلة.

إن تاريخ الهلال الخصيب تاريخ مرحلة إنسانية أصيلة، تاريخ راح ينضج على¹ مدى ألف عام عبر ثورة مستمرة بأبعاده الإنسانية السامية ونزعتهِ المجتمعية التعاونية البناءة، إن تاريخاً كهذا لا يمكن أن ينظر إليه على أنه تاريخ حروب وملوك، وليس هناك أي تاريخ يمكن النظر إليه بهذا المنظار. وإذا كان صحيحاً ما ورد عند ابن خلدون ومونتيسكيو من أن التاريخ المعترف به ليس تاريخ السلالات الملكية والمواقع الحربية فحسب فلا يجوز إذن أن ننسى الجانب الهام في التاريخ، جانب السيطرة والهيمنة .

ليس للتاريخ معنى إنساني حق إلا حين يأخذ بيدنا لاستشراف المستقبل ويدفع بنا إلى تصور مشروع سياسي يستمد معناه الإنساني من نظرتهِ إلى التاريخ في صيرورته. وإن محاولتنا التي نقوم بها لتحديد تاريخ فلسطين على أنها مهد للرسالات السماوية تقودنا إلى طرح مشكلة أوسع سنتناولها بمزيد من الاهتمام والأمل؛ فمصير كوكبنا اليوم مرتبط يحل هذه المشكلة: هل تختار نموذج المجتمعات (المغلقة) التي تلد في المستقبل دولاً متجابهة تقوم على توازن الرعب النووي ؟ أم تختار نموذج المجتمعات المفتحة لنصل إلى (عالم) حضاري، عالم الحوار والإغناء المتبادلين.

وهكذا تكون حياة أطفالنا القادمة رهناً بهذا الخيار ... فهل ندع عالم التسلط والقهر يدمر نفسه ؟ أم تعمل على بناء عالم متجانس متناغم ؟²

الشعب الفلسطيني الصامد، الذي يتحمل بالنيابة عن العرب كل ضروب العنف والهوان، ولا ريب أن لكل بلد عربي مشكلاته الخاصة التي تطفو على السطح، وتتقدم على فلسطين في قائمة اهتماماته، ولكن النظرة الفاحصة تكشف عن أن جميع ما تواجههُ الأوطان العربية من مشكلات ناشئة عن مشكلة فلسطين أساساً، فالتشاغل بالقضايا المحلية عنها هو في أدنى حالاته سذاجة وغفلة، وهو في أعدل حالاته تأمر وخيانة، ولا شيء فوق هذا سوى الانتحار المادي، بعد الانتحار الخياني الأخلاقي .

لقد نجح الاستعمار وإسرائيل حقاً في إحداث مجموعة من الأعمال السياسية أغرقت بها الأمة العربية في مستنقع موحل، فأشعلت الحرب بين العراق وإيران، وشغلت سورية بلبنان، وعزلت مصر عن باقي العرب، وأغرقت ليبيا بمعاداة جيرانها (مصر، وتونس، وتشاد، وربما السودان)، وانفجر في جنب السودان دمل الجنوب على أيدي المبشرين وعملائهم، وعادت سورية وليبيا العراق، وحالفنا إيران، وفُتِحَتْ للمغرب

¹ روجيه جارودي، فلسطين أرض الرسالات السماوية، المصدر السابق، ص 20-21.

² شاهين عبد الصبور، فلسطين أرض الرسالات الإلهية، دار التراث، القاهرة، 1986، ص 5-6.

والجزائر جبهة البوليساريو، وزرع التناقض العقائدي بين اليمنين، وتفجرت مشكلة انهيار أسعار البترول للقضاء على أهميته الاقتصادية والسياسية في دول الخليج، وأكلت المجاعة أطرافا من الصومال وجيبوتي وموريتانيا .

إن الإنسان المسلم لم يفهم حتى الآن معنى لهذه الحرب، التي كان من أبرز نتائجها تثبيت الوجود الإسرائيلي، وزلزلة الوجود العربي. فإذا تبين أن العرب لم يعد يجمعهم شعور قومي كان بعض زعمائهم يراه أملا ورابطة، وحلا ناجحا لمشكلاتهم - فإن من الضروري البحث عن صيغة أخرى تجمع عرب الشتات المعاصر، ولن تكون هذه الصيغة سوى الإسلام، أي محاولة طرح قضية فلسطين على مستوى العالم الإسلامي، وهو ما يقترحه الأستاذ جارودي في ثنايا الكتاب .

ويتوازى هذا الاقتراح مع توجيه آخر إلى المقاومة الفلسطينية خارج الوطن أن تعمل على تنوير الرأي العام الأوربي والأمريكي فيما يتعلق بخطر الصهيونية على مصير القارتين، وما ارتكبه من مظالم وتجاوزات، وما صاغته من أكاذيب وافتراءات، وما نسجت من فضائح ومؤامرات، ولو استطاعت المقاومة في مجال الإعلام أن تغير موقف الأمريكيين - مثلا - ولو بنسبة ضئيلة فإن تأثير ذلك سوف يكون هائلا على الموقف الصهيوني، إذ تضطر إسرائيل إلى الرضوخ المنطق الحق والعدل، وهو توجه ذو فعالية أكثر من المعارك الحربية.

إن الخروج من دائرة القبلية الكامنة وراء الفكر القومي أصبح ضرورة حيوية لتطوير الحياة العربية من خلال عقيدة سماوية، وفكر سام.

وإذا كان هذا التصور يلقي معارضة من أنظمة حاكمة فإنه الحل الأمثل في اعتقاد الجماهير للخروج من الأزمة الراهنة، إذ إنه يضيف إلى الثقل الاستراتيجي للقضية مئات الملايين من المسلمين ذوي العقيدة الصافية، والإيمان الإيجابي، ولا سيما إذا تحركوا من أجل إنقاذ المسجد الأقصى، مسرى الرسول ﷺ ومعراجة. نعم، إن الاستعمار واله هيونية لن يتركنا نتحرك بالإسلام، لاسيما ونحن نعيش تحت وطأة الديون الثقيلة، وفوائدها الربوية الجهنمية، ولكن الصراع بين الواقع والأمل، بين اليوم والغد بين الحقيقة والحلم - هو الذي يكتب تاريخ الأمم، ويؤلف ملاحمها، فليكن سعيها إلى الإسلام كفاحا من أجل الانتصار على الواقع الصعب بالأمل المتجدد، وتجاوزا لمشكلات اليوم بوعود الغد وأحلامه الكبار .

وتلكم هي معركة الإسلام المعاصر في رأى الأستاذ جارودي، فهو ينتقد طرح مشكلة فلسطين من منظور قومي، خضوعاً لتأثير الأفكار الناصرية، والبعثية عن القومية، وهى أفكار غريبة عن الإلهام الإسلامي للأمة (بمعنى المجتمع الديني المفتوح).¹

وغاية سامية يمضى إليها عبر مجموعة من التصورات المنهجية، فهو لم يقتصر على تعرية جميع أطراف القضية الفلسطينية، ولكنه سبر أغوارها، واستوعب أصولها تاريخياً وسياسياً، ثم وقف في النهاية إلى جانب فلسطين الإسلام، وفلسطين الأمة التي تقاوم دون استسلام، وقدم في هذا الصدد ذوب روحه، وخلاصة فكره وإيمانه، ورحيق شاعريته، ومن بين ما قدم لوحه نادرة رسمها لقبة الصخرة، لم يكتبها إنسان من قبل بهذه الشفافية.

2- إسرائيل والمستقبل

إن القضية الأساسية التي يتعرض لها غارودي هي قضية المواجهة بين الصهيونية السياسية التي امتطت حصان اليهودية، وبين الإسلام ممثلاً في مؤلفه: (فلسطين: أرض الرسالات الإلهية). وعلى الرغم من أن المؤلف لم يشأ أن يصرح بشكل حاد بحقيقة هذه المواجهة فإن قارئ الكتاب سوف يلمسها وهو يسير مع فصوله، ولا سيما في جزئيه الثاني والثالث، ذلك أن فلسطين ليست إلا رمزاً للعقيدة التي ارتضاها الله للعالمين (الإسلام)، وهذا الإسلام هو الهدف الرئيس الذي عملت الصهيونية المسيحية، وتعمل الصهيونية اليهودية معها على تخريبه ومحوه من الوجود - لو كان ذلك بوسعهما. ومن الخطأ - في رأي غارودي - أن يتصور أحد أن الشعب الفلسطيني هو المستهدف وحده من هذه الغارة الاستيطانية على فلسطين، لأن فلسطين لا تمثل في الواقع سوى موطئ قدم للزحف القادم على ما حولها من بلاد الإسلام، على امتداد الهلال الخصيب من الفرات إلى النيل، وهو ما سوف يؤكد الكتاب حين يتحدث عن مخطط الصهيونية الإسرائيلية في التوسع بلا نهاية.

باختصار، إن التخطيط يمضى إلى أوضاع يعجز تصور القادة في العالم العربي والإسلامي الآن عن استيعابها، وهم غارقون في بحار التآمر والدم، عاجزون عن حل مشكلاتهم اليومية والجزئية، كما أن بعضهم لا يثبت في موقعه من السلطة إلا بقدر ما يقدم للعدو من خدمات، وما يرتكب في حق الإسلام وفلسطين من خيانات.²

¹ شاهين عبد الصبور، فلسطين أرض الرسالات الإلهية، المصدر السابق، ص 6-9.

² المصدر نفسه، ص 11-12.

وإذا كانت مقاومة هذا البلاء لا يمكن أن تكون إلا بسلاح الإسلام فإن بعض حكام المسلمين يخشون هذا الإسلام، ويرهبون عمق تأثيره في الأجيال، فهم يحاربونه، ولو أدت محاربته إلى توحش العدو الصهيوني، وضياح مستقبل الأوطان. إن هناك مقاومة شرسة من جانب العلمانيين في الأوطان الإسلامية ضد العودة إلى نظام الإسلام، وتطبيق مبادئه العادلة، ولا سيما من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية، وهذه المقاومة تتمثل في الإصرار على تضليل¹ الجماهير، وإبقائها ضمن دائرة الجهل والعجز، دون أى تفكير في نقلها إلى مستوى من الوعي يبدو خطراً على العلمانية المتحكمة.

إن هذه العلمانية تعيش بلا غد تاريخي أو حضاري، فغدها هو السلطة - اللذيذة، وما تتمتع به من ثروات منهوبة، وليكن الإفلاس قدر شعوبنا على أيدي العلمانيين.

من أجل هذا كان لابد من إلقاء ضوء في هذه المقدمة على جذور مشكلة «فلسطين: أرض الرسالات الإلهية» من الناحية الإسلامية، وقد لاحظنا أن الأستاذ جارودي لم يتطرق إلى هذا الجانب، لأن كل اهتمامه كان منصبا على الجوانب التاريخية، والسياسية، والعقائدية، والحضارية، وله في هذا الصدد موقف متميز قطعاً.

3- الإيمان الإبراهيمي:

وهناك فكرة سوف نلاحظ أن غارودي يركز عليها كثيراً، هي فكرة «الإيمان الإبراهيمي»، أو دين إبراهيم، ويعنى به الأصل الذي ترجع إليه الأديان السماوية القائمة في عصرنا، وهى بترتيبها التاريخي: «اليهودية، ثم النصرانية، ثم الإسلام، فهى كلها تنزع إلى أصل واحد هو الحنيفية، دين إبراهيم، أبى الأنبياء: موسى وعيسى ومحمد، عليهم الصلاة والسلام»².

ويرى غارودي أن هذا الإيمان الإبراهيمي هو الصيغة التي يمكن أن تلتقى عندها مواكب المتدينين بالأديان الثلاثة لتحقيق الوفاق الإنساني، وإقامة صرح الأخوة الإيمانية .

كما يرى أن للإيمان اليهودي رسالة عالمية هي ضد الروح الصهيونية القومية. وهو ينعى على المسلمين أنهم لا يعرفون جوهر الروحية اليهودية، أو النصرانية، فهم يجهلون تماماً محتوى الكتب المقدسة، لأنهم لا يقرءونها، ولا يدرسونها

والواقع أن الإنسان المسلم تحكمه في هذا المجال عدة اعتبارات: أولها: أن فكرة (الإيمان الإبراهيمي) فكرة غامضة مبهمه، نظراً إلى أن دين إبراهيم: (الحنيفية) لم يكن سوى مجرد فكرة عن الوحدانية، لم تعقب

¹ شاهين عبد الصبور، فلسطين أرض الرسالات الإلهية، المصدر السابق، ص 15-16.

² المصدر نفسه، ص 23-24.

شريعة ولا نظاما، وإنما هي ارتبطت بذلك النبي العظيم الذي جاب أنحاء الشرق، من العراق، إلى الشام إلى مصر، إلى مكة، يحمل في قلبه هذا الإيمان بالآله الواحد، ويحمل في إهابه بذرة الأمة، التي جعلها الله فيه بالقوة: « إن إبراهيم كان أمة »، قبل أن تخرج إلى حيز الفعل، في سلاله تملأ السهل والجبل الآن، من المحيط إلى الخليج .

وحاجة البشرية في عصرنا إلى الإيمان ليست مجرد حاجة إلى فكرة بسيطة مجردة عن (الوحدانية)، بل هي حاجة إلى نظام ينبع من هذا الإيمان، وهو مالا تملكه الحنيفية، ولا اليهودية ولا النصرانية، وإنما يملكه الإسلام وحده باعتباره إيديولوجية شاملة مستوعبة لحاجات الإنسانية ومطامحها، منظمة لها في كل زمان ومكان، وهذا هو السر في أن الماركسية اجتاحت مواقع الديانتين في أوربا، على حين لم يثبت أمامها سوى الإسلام.

وثانيها: أن مما يؤكد هذا الملحظ عن (الإيمان الإبراهيمي) ما ورد عن رسول الله من أنه كان يتحنث قبيل مبعثه في غار حراء على دين إبراهيم»، ولو أننا تساءلنا عن جوهر هذا التحنث ومضمونه فلن نجد له في وثائق العصر الجاهلي سوى هذه العبارة التي تسميه دون أي تفصيل يدل على حقيقته، ولعلنا نقتنع بكلمة (التأمل) تفسيراً له مجملاً، وتذكيراً يشير إلى ذلك الحوار المتأمل الذي قصه القرآن حكاية عن نبي الله إبراهيم في آيات من سورة الأنعام: « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين، فلما جن عليه الليل - رأى كوكبا قال: هذا ربي، فلما أفل قال: لا أحب الآفلين، فلما رأى القمر بازغا قال: هذا ربي، فلما أفل قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال: هذا ربي، فلما أفلت قال: يا قوم إني برىء مما تشركون، إلى وجهتي وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين » [الأنعام / 75 - 79] .

فهذا هو مضمون التأمل، ولكن يبقى أن محمداً حين كان متأملاً في الغار لم يكن يعرف أيضاً هذه الصورة عن تأمل إبراهيم، فالأمر - في ظننا - كان مجرد اعتزال للخلق، وانتظار الجلاء الحق، في صمت عميق، ولا شيء أكثر من هذا .

فهل ذلك هو ما يدعى المسلمون إلى الرجوع إليه تحقيقاً للوحدة أو الوفاق بينهم وبين يهود عصرهم ونصاراه ؟! .

وثالثها: أن للمسلم موقفاً ثابتاً من الكتب المقدسة التي يدعو إلى قراءتها الأستاذ جارودي، ذلك أن القرآن صرح في أكثر من آية بأن هذه الكتب حرفت وزيفت، وخاض فيها الوضاعون والكذابون - هذا من

ناحية، ومن ناحية أخرى قرر القرآن أنه مصدق لما بين يديه من الكتاب ومهيمن عليه، فكل حق في هذه الكتب قرره القرآن وأقره، وما عدا ما قرره القرآن فهو باطل من القول وزور، في اعتقاد المسلم.¹

فإلام يُدعى المسلم إذن ليعرفه من وجوه الحق في هذه الكتب؟! .

فإذا أضيف إلى ذلك ما أثبتته النقد الحديث، مما ركز عليه الأستاذ جارودي وأكدته في مواضع كثيرة من هذا الكتاب، وهو تطرق الاضطراب والاختلاق إلى نصوص الكتب المقدسة، ولا سيما فيما يتعلق بالأنبياء وبالعقائد، وما حفلت به من أساطير وخرافات، وأكاذيب وأغاليط، ومواكب دموية بشعة، تعتبر إسرائيل المعاصرة طبعة مكررة منها - كان لنا أن نتساءل عن ماهية تلك الروحية اليهودية التي يمكن المسلم أن يلتبسها من قراءة هذه الكتب، والتعرف إلى تلك الأسفار؟، ونتساءل أيضا عن علاقة هذه الروحية بالإيمان الإبراهيمي المجرد، ولقد تجاوزته بألف مجزرة ومجزرة، عبر التاريخ، بدءا بيشوع وشاءول، وانتهاء بإسرائيل الصهيونية المعاصرة؟؟. أعتقد أنه من الخير للمسلم أن يقرأ الروحية اليهودية في الواقع الإسرائيلي الذي خلقته الصهيونية السياسية، وحشدت فيه يهود العالم أجمع، فهذا الواقع هو التوراة والتلمود والعهد القديم - الجديد لإسرائيل، وهو وثيقتها على المستوى الروحي اللعين الذي بلغته في عصرنا.

ورابعها: أن الاشتغال بدراسة الكتب المقدسة قبل القرآن هو من قبيل الاهتمام بالثقافة المقارنة التاريخية والأثرية، وهو اهتمام برع في تقديمه الأستاذ جارودي، كما عكف عليه عدد وافر من المتخصصين المسلمين الذين استخرجوا به الكثير من المادة لكتاباتهم النقدية، وإن شاب أعمالهم بعض الأحكام المتسربة، والتعميم غير العلمي، ولكن ليس معقولا أن يُدعى المسلمون كافة إلى أن يضعوا هذه الكتب بين أيديهم ليلتمسوا شيئا من (روحيتها) على ما يراه الأستاذ جارودي، في حين أن القرآن، كتابهم يغنيهم عن ذلك كله، فهو النبع الفياض بالروحانية الصافية، وهو المعبر عن إرادة الله سبحانه: « كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » [هود / 2]. في حين أن ما أثبتته المؤلف من تعرض الكتب السابقة للتحريف يطمس روحيتها، أو على الأقل يجعلها موضع شك في نظر القارئ المحايد، ولا سيما إذا استوعب هذا الكتاب !! .

وخامسها: وهو لا يقل أهمية عن الملاحظات الأربع السابقة - أن الدعوة إلى الإيمان الإبراهيمي ليست بالأمر الجديد على أسماعنا، بل هي في الحق ترديد النشيد قديم طالما غناه من قبل جارودي جماعات وأفراد، لم يكونوا للأسف موضع ثقة مطلقا من جانب المسلمين .

¹ شاهين عبد الصبور، فلسطين أرض الرسالات الإلهية، المصدر السابق، ص 24-26.

وقد أوردت بعض الدراسات الحديثة معلومات عن حركة التوفيق بين الإسلام والنصرانية، ومن ذلك ما جاء في كتاب: (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ج 2 ص 319 وما بعدها): فقد جاء في مذكرات بلنت - (وهو محام عاش بمصر، ولد عام 1840 م، وتوفي عام 1922 م) - قوله على لسان الشيخ محمد عبده:

«في أثناء نفيي في دمشق سنة 1883 كان أحد القسس في إنجلترا، واسمه إسحاق تيلور، يقوم بالدعاية لتوحيد الإسلام والنصرانية، على أساس فكرة التوحيد الموجودة في الإسلام، والموجودة عند الكنيسة الإنجيلية، وكان لي صديق فارسي «اسمه مرزا باقر»¹ ليعتقد إمكان تحقيق هذه الفكرة». .
ويروى الشيخ حمزة فتح الله أن أحد الفرنسيين زار مصر في أوائل هذا القرن، وأخذ يفاوض أعلام الإسلام في فكرة توحيد الأديان» .

وقد طرحت مجلة الهلال، عدد مارس 1939 فكرة توحيد الأديان في استفتاء، وكان مما نشرته آراء للمفكر الفيلسوف محمد فريد وجدي، والقمص سرجيوس، والشيخ محمد عرفه، والقس إبراهيم سعيد ... الخ .. وكلهم رفضوا الفكرة وأدانوها².

وقد نشطت هذه الدعوة في بيروت عام 1953م، ثم في الإسكندرية عام 1954 م، على يد جماعة من الأمريكان دوى الميول الصهيونية، حتى أصدر سماحة الحاج الشيخ أمين الحسيني، مفتي فلسطين السابق بيانا أكد فيه صلة القائمين على هذه الدعوة بالصهيونية العالمية .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن المسلم يعرف من تعاليم البهائية الكافرة زعمها إمكان التوفيق بين جميع الأديان المختلفة على أساس جمع المعقول من كل الأديان !! .

كما يعرف المسلم أيضا أن للماسونية نوعا من النشاط في هذا الاتجاه، بما يتفرع عنها من صور وأشكال الروتاري والليونز والتسلح الخلقى، وهذه كلها تنظيمات غربية تعمل في خدمة الاستعمار والصهيونية بأسلوب ماكر خبيث .

ولنقرأ مثلا ذلك المنشور الذي وزع بالبريد العالمي بتوقيع (هانس فيشر بارنيكول) مدير معهد بحوث الثقافة الدولية، وقد وصلتنا نسخة من هذا المنشور، وجاء فيه ما نصه:

¹ مرزا باقر كان مسلما، ثم تنصر واحترف التبشير، ثم زعم أنه تاب وعاد إلى الإسلام، وأخذ يدعو إلى التآليف بين الإسلام والمسيحية، (الاتجاهات الوطنية 2/319 - نقلا عن تاريخ الأستاذ الإمام - محمد رشيد رضا.

² شاهين عبد الصبور، فلسطين أرض الرسالات الإلهية، المصدر السابق، ص 26-27.

لقد حاولت بدعم من أصدقاء عرب يغلبون الموضوعية عن العاطفة شرح المبادئ والتراتب التي نتبعها وفقا للائحة المعهد، مؤكدا على أن رائدنا الوحيد في سبيل إرساء أسس متينة للعمل المشترك والموضوعي هو توحيد كل الطاقات الجدية والكفاءة، وجمع شملها بغض النظر عن الديانة والجنس والمجتمع الذي ينتمون إليه.»

ثم يقول: «ترانى الآن منكبا على تدوين كتاب هو عبارة عن تأملات تاريخية دينية وفلسفية حول المصير المشترك «لذرية إبراهيم الخارجة من الطاعة» وهى تأملات تحاول فهم التوراة والإنجيل والقرآن على أنها شواهد للوحي الإلهي» أ. ه. ؟!!! فأى وحي الهى تشهد به هذه الكتب التي لا علاقة لها بالأصول الموحدة؟!¹

وبرغم ما في هذه العبارات من تعميم وسذاجة فإن مجرد المحاولة يعنى عند التسليم بها - أن يضع المسلمون كتابهم الذى « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه» على قدم المساواة مع كتب هي من وضع القرون، وهي محشوة بالأساطير وبالأكاذيب على أنبياء الله ورسله، على ما يقرره النقد الحديث، وهو تنازل لا يملك المسلمون أن يقدموا عليه، كما أن من يدعو إليه يبرهن على التباس الأمور في عينيه إن كان صادق النية، أو هو ملثا العقل، ضال عن سواء السبيل إن كان غير ذلك .

والمستفيد على كل حال هو عالم الاستعماريين الغالبين، إذ يجدون أساطيرهم وقد ركبت دعاياتهم فخرت المغلوبين من المسلمين، وهم أتعس أبناء إبراهيم. إننا إذا أدركنا ذلك كله عرفنا أن الدعوة إلى «الإيمان الإبراهيمي» ليست جديدة، ولا هي من ابتداء الأستاذ جارودي، فهو لا يحمل فيها وزرا.

وعرفنا أيضا أن تاريخها الذى يظهرها عبر العصور المختلفة في هيئات وأشكال شتى يجعلها ضعيفة التأثير فى الوجدان المسلم، إن لم يضعها موضع الشك والارتياب لديه .

وما نطن أن الأستاذ جارودي حلقة من حلقات هذه الفكرة من الناحية التاريخية، فنحن نجله عن هذه المكانة، ونعتقد أنه انطلق إليها بحسن نية، وسلامة قصد، وهو موقن أنها لا يمكن أن تظفر بإجماع المسلمين، أو النصارى، أو اليهود، أو هم جميعاً.

وأقصى ما يمكن أن تبلغه هذه الدعوة إلى الإيمان الإبراهيمي أنها توجد ما يشبه أن يكون موقفا رابعاً، أو دينا رابعاً يضاف إلى الأديان الثلاثة، كما يضاف السبط الثالث عشر من الصهاينة المعاصرين إلى الأسباط الاثنى عشر، وما هو منهم، دينا يعتمد دعاته إلى تليفه، ثم لا يبلغون به ما بلغ نبي بدعوته، فلا نبي بعد محمد، وحينئذ لن يكون إلا من قبيل الوصف لأصحاب الكهف .

¹ شاهين عبد الصبور، فلسطين أرض الرسالات الإلهية، المصدر السابق، ص 27-29.

إن دين إبراهيم هو دين الإسلام، أي: الخضوع لله رب العالمين، وهذا المفهوم (العالميني) للإسلام لم يعرفه اليهود، الذين زعموا أن (يهوه) أو الرب إله خاص بهم، إله قومي تقتصر رحمته على بني إسرائيل دون غيرهم من الأميين .

وجين جاء عيسى بن مريم عليه السلام مرسلًا، ليهدى خراف بني إسرائيل الضالة كذبت الخراف، ونطحته كثيرا، ثم أقدمت على محاولة صلبه، ونقول: محاولة صلبه، ولا نؤمن - نحن المسلمين - بأنه صلب حقا، بنص القرآن الذي يقرر: «وما قتلوه، وما صلبوه، ولكن شبه لهم»¹

وإذا كانت عقيدة المسلم: (أن المسيح عيسى بن مريم لم يصلب) - فإنه يصطدم بعنف مع العقيدة النصرانية التي ترى: (أن المسيح عيسى بن الله صلب) - فكيف يجمعهما الإيمان الإبراهيمي؟.

لقد كانت الحركة النبوية التي انبثقت عن إبراهيم محصورة، أو شبه محصورة في ذريته من بني إسرائيل حتى نهاية النصرانية، إلى أن جاء محمد من بنى إسماعيل، مرسلًا بالهداية العامة (العالمينية)، التي شملت كل الأجناس من بني الإنسان، فتجاوز القومية، وأكد بشريته، وأعلن انتصار العقل الإنساني . فالدعوة إلى الإيمان الإبراهيمي - إذا ما أخذت معناها المسمى الحق - هي دعوة إلى الإسلام، بكل معطياته، وهو ما قرره القرآن، وهي إذن أخرى أن توجه إلى معتنقي الديانتين الآخرين لينضموا إلى موكب التوحيد الإسلامي الذي جاء به إبراهيم، وتألق على يد² محمد ﷺ، دون أن تشوبه شائبة من تحريف، أو تزيف أو وضع، أو رواسب عقائدية.

ولعل هذا هو ما يؤمن به الأستاذ جارودي الذي يدعو إلى حوار الحضارات من منطلق إسلامي، وهنا أهدى إليه أغنية روحية للهاخام مائير كاهانا، زعيم حركة كاخ، وهي أغنية يؤيد مضمونها، ويقف وراء الهاخام في إنشادها 42% من الشبيبة الإسرائيلية، إن لم نقل 99,999% من الشعب الإسرائيلي .

في هذا الضوء يجب أن تقرأ الأجيال مستقبل العلاقات بين جناحي أبناء إبراهيم، فتتعرف على سمات روحية عفنة تنز بالقبح والصديد، وبالحد الطافح ذي الجذور البعيدة في التاريخ، والعميقة في الأنفس والضاربة في الكلمات، والمعلنة في الأهداف والمرامي تحفظها أجيال الصهيونية، وتغنيها طواير الأطفال في مدارس إسرائيل.

¹سورة النساء الآية 157.

² شاهين عبد الصبور، فلسطين أرض الرسالات الإلهية، المصدر السابق، ص 29-30.

عن صلاح الدين الأيوبي أنه ما كان يُرى مبتسماً قط، فلما سئل عن ذلك قال: إني لأستحيى من الله أن يرانى مبتسماً، وبيت المقدس في أيدي أعدائه من الصليبيين .

ولقد حرر صلاح الدين القدس، وظهر البقاع كلها من رجس الغزاة، وأخشى ما تخشاه الصهيونية أن يبعث صلاح الدين من جديد، فهاهي ذا تغرقنا في العبث والمجون واللامبالاة، وأوضاع المسلمين والعرب الراهنة تحمى الوجود الإسرائيلي في فلسطين والقدس، وتؤمن استمراره بأفضل مما يؤمنه السلاح والجنود، بل والأسلحة النووية، فهم لا يقدرّون إلا بعجزنا، ولا يأمنون إلا بتشرذمنا وتنازعنا، ونحن ضاحكون هازلون. ولقد يصادف القارئ لهذا الكتاب الخطير مجموعة من التعبيرات ذات الأصل الديني الغربي، من مثل «اشترك الإنسان في حياة الرب»، ومثل قوله نقداً للمسيحية، وهو نقد من منظور مسيحي

«إن تلاميذ يسوع يتكبرون له، أو على الأقل يبتعدون عنه، حتى يصمت في قاع الموت في أبشع صورة، صورة تعذيب العبيد الأبقين: الصلب».¹

وهي تعبيرات تختلف كثيرا عن منهج الإسلام، وتتصادم مع مقرراته، ولكننا أثّرنا نقلها بأمانه حتى لا نزيف صورة المؤلف على نحو لا يرضاه، وإن كنا نبادر إلى تقرير عدم التسليم بمضمونها، ونؤمل أن يدرك الأستاذ جارودي صواب موقفنا. فإذا تجاوز القارئ أمثال هذه الهنات فإنه ولا شك واجد في الكتاب أخطر ما كتب في هذا القرن ضد الصهيونية، وقد كتب انتصاراً للمسلمين، وللمقاومة الفلسطينية .

ولجارودي موقف فذ في هذا الصدد، فهو يحارب معاداة السامية من منطلق عداوته للصهيونية، بعد أن فضح تحالفهما خطة وهدفاً، وإن كانتا متناقضتين متعديتين في ظاهر الأمر .

ولسوف يذهل القارئ وهو يشهد التحالف العجيب بين هتلر وإيخمان، وبين الصهاينة ممثلين في زعمائها الأحياء: بيجن وشامير وغيرهما، رغم أنهم خدعوا العالم، وصدعوا رأسه بأكاذيب الاضطهاد الهتلري، وهو في الحقيقة، تنفيذ الاتفاق جهنمي شيطاني بين أجهزة النازية وأجهزة الصهيونية السياسية.

وفي فصول الكتاب النقدية، ومعالجته المؤامرة: (بروتوكولات حكماء صهيون)، وكيف أنها في الحقيقة ثمرة جريمة سرقة لأحد الكتب التي ألقت ضد نابليون الثالث، ثم زيفت بإدخال بعض التعبيرات واستبدال بعض الرموز، على يد المعادين للسامية، خدمة للصهيونية، وترويجا لإرهابها الفكري .

ووصف المجازر التي خططها الصهاينة لليهود ... نعم .. ذبح اليهود اليهود في أوروبا، بواسطة هتلر، بمنطق انتقائي دارويني، ميكيا فيلى انتهازي، بشع، في أفضع جريمة سجلها تاريخ الإنسان، فعلوا

¹ المصدر نفسه، ص 31-32.

ذلك ثم صرخوا ولطموا ومزقوا الأثواب، ولطخوا وجوههم بالسواد والطين على ضحاياهم ... مطالبين بتعويضهم في أرض فلسطين !! .

فيا لفلسطين، من أرض قتل أهلها بغياً وعدواناً، وتعويضاً عن جرائم ارتكبت بعيداً عنها بآلاف الأميال ... والضحايا والمجرمون هم عنها غرباء ... غرباء ... أو كما قال عمر حين طعنه المجوسى. قالها كلمة مع آخر أنفاسه: يا لله للمسلمين

4- أسطورة تاريخ اليهود.

يتحدث كثير من الدارسين عن اليهود وكأنهم كتلة واحدة متماسكة ومتجانسة معاً ويتم التعبير عن هذا بكلمات مثل Jewry الإنجليزية والتي تعنى " اليهود " باعتبارهم كلا متماسكاً، ويصبح افتراض الوحدة والتماسك والتجانس أقل كموناً أو أكثر وضوحاً حينما يتحدث الباحث عن اليهود باعتبارهم (الشعب اليهودي) أو (الأمّة اليهودية)، وهو ما يعنى أن اليهود ينتمون إلى تشكيل حضاري واحد، وتطلعاتهم واحدة وأن لهم تاريخاً واحداً وإن مصالحهم وتطلعاتهم المشتركة وأن العناصر المشتركة بين يهود العالم أكثر وحدة من العناصر غير المشتركة.¹

وإذا افترضنا وجود تاريخ يهودي فعلاً فما هي أحداث هذا التاريخ؟، هل الثورة الصناعية على سبيل المثال من ضمن أحداث هذا التاريخ؟ أم أن هذا حدث ينتمي للتاريخ الغربي؟ في الواقع سنكتشف أن الثورة الصناعية حدث ضخم في التاريخ الغربي ترك أعماق الأثر في يهود العالم الغربي وأحدث انقلاباً في طريق حياتهم ورؤيتهم للكون في القرن التاسع عشر ولكن هذا الانقلاب لم يحدث لهم باعتبارهم يهوداً وإنما باعتبارهم أقلية توجد داخل التشكيل الحضاري الغربي ولهذا لم يتأثر بها غيرهم من اليهود المنتشرين حول العالم.²

ويرى جارودي أن البحث في مسألة الحقوق التاريخية لليهود في أرض فلسطين على اعتبار وجود تاريخ قديم لليهود هو أمر واضح إذ أن الفضل بين الحقوق التاريخية وأسطورة " الوعد " سهل لأنه لا وجود لأي أثر له خارج النصوص التوراتية وفي نصوص شعوب الشرق الأوسط ولا في المخلفات الأثرية وقصص العهد القديم قبل القرن العاشر (ق.م).³ فتاريخ اليهود من الإطاحة بمعبد القدس من قبل الجيش الروماني في عام 70م وحتى ولادة إسرائيل عام 1948م واليهود يعيشون خارج فلسطين وخلال هذه الفترة كانوا

¹ عبد الوهاب محمد المسيرى: مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2003، ص 9 .

² المرجع نفسه، ص 10 .

³ روجيه جارودي: إسرائيل بين اليهودية والصهيونية، دار التضامن، ط 1، بيروت، 1990م، ص 39.

يعيشون في غربّة والآن التعايش بين العرب واليهود يعدّ أمراً بالغ الصعوبة حتى وإن كان اليهود ليسوا في حالة اغتراب وفي الحقيقة استقر اليهود في بلاد ما بين النهرين وفي قطعة كبيرة منها وذلك لأن اليهود والإيرانيين والعراقيين كانوا يتحدثون بكل فخر عن تاريخهم الديني دون انقطاع لمدة 2500 سنة والبابليون التلموديون ظلوا المرشد الروحي لكافة الأديان واليهود ليسوا هم الأوروبيين الوحيدون الذين شهدوا أهمية هذه الجماعات اليهودية فقد كانت بابل مركزاً روحياً لجميع اليهود من الجاليات اليهودية الأوروبية¹.

ومعنى هذا أن تواجد اليهود في تلك المنطقة من الشرق الأوسط في حقبة تاريخية ليس معناه حقوق تاريخية لهم في فلسطين الوفي أي قطعة أرض من بلاد الشرق ولكن هو مجرد تواجد روحى نتج عن كون بابل والعراق كانت تمثل بالنسبة لكل المتدينين من يهود أوربا وغيرهم الملجأ الروحي والعائدي لهم، فما يمثله بالنسبة لليهود هو رمزية دينية فقط وليس حق تاريخي لهم.

فالتاريخ العبري لا يظهر في أي لحظة مميّزاً عن تاريخ الإمبراطوريات الكبيرة في بلاد ما بين النهرين من حيثيين ومصريين ودون أن يؤلف " مركز " التاريخ كما تزعم الأطروحة الاستثنائية للصهيونية السياسية المتناوبة مع نوع من التعليم المسيحي، وعلى عكس الرسم البياني التوراتي التقليدي لم يشكل العبرانيون* (*) عرقاً مميّزاً قبل دخول القبائل الرحل إلى أرض كنعان حيث تجمعوا في اتحاد تكون من مجموعات عرقية مختلفة وشكلوا هجرات كبيرة من القبائل الرحل.²

وقد استقرت بعض هذه القبائل في أرض كنعان وتابعت قبائل أخرى طريقها إلى مصر وأخذت هذه القبائل وبينها من عرفوا باسم "العبرانيين" فيما بعد عن الكنعانيين لغتهم وكتابتهم وطقوسهم الدينية إلى حوالي 1400 م حيث اقتنوا آثار الغزاة الهكسوس بحثاً عن مراعى جديدة في مصر.

وقلة الآثار التي تدل على أحقية إسرائيل بأرض فلسطين أو كون العبرانيين هم أول من سكنها توضح على حد قول جارودي أنه يستحيل منحها. حقاً تاريخياً " بصفتها المحتل الأول، فعندما وصلت القبائل إلى أرض فلسطين وجدت " السكان الأصليين الكنعانيين والحيثيين " حول مدينة "حبرون" التي أسسوها والعامونييين

¹ John Rose: the myths of Zionism, Pluto press, London, 2002,p3

* العبرانيون HEBREWS: وهي التسمية الأكثر شمولية للدلالة على أسباط بني إسرائيل وتعتبر من أقدم التسميات التي عرف بها بني إسرائيل في التاريخ وقد اختلف العلماء حول أصلها: فهناك من يربط بين اسم عبري " وبين واحد من الأجداد القدامى وهو عابر بن شالح بن اررفكشاد بن سام وهناك من ينسبه إلى عبور نهر الفرات الذي عبره سيدنا إبراهيم ومن معه بعد أن هاجر من مدينة "أور" وهناك من يري ان الكلمة مشتقة من الفعل عبر بمعنى قطع مرحلة من الطريق وتدل على التنقل الذي هو من صفات أهل البادية (انظر ابراهيم مالمات جيم تدموز: العبرانيون وبني إسرائيل في العصور القديمة ترجمة رشاد عبد الله الشامي المكتب المصري ط1 القاهرة، 2001 ص 16).

² روجيه جارودي: إسرائيل بين اليهودية والصهيونية، المصدر السابق، ص 40، 41

حول عمان وفي الوقت نفسه قدم الفلسطينيون من بحر " ايجة " وأقاموا بين الكرمل والصحراء بل إن العرب الذين جاءوا بأعداد قليلة في القرن السابع الميلادي هدوا القسم الأعظم من السكان المحليين إلي الإسلام بمن فيهم الإسرائيليون الموجودين ذلك الوقت، فظهور العرب في فلسطين كان ظاهرة ثقافية أكثر من كونها عرقية حيث أن السكان الأصليين ينحدرون من الكنعانيين الذين عاشوا فيها منذ خمسة آلاف سنة على الأقل منذ بداية المرحلة التاريخية.¹

فالواقع أنه لم يكن لليهود تاريخ فكري أو أصالة عقلية أو فلسفية وكانوا في الأرض أشتاتاً يمشون هنا وهناك، وقد أنزلت بهم المسيحية ضرباتها العنيفة فتوزعوا في الأرض، وليس ثمة رباط عقلي أو فكري بينهم سوى إيمانهم بالتوراة في غموض وإبهام لم يعرفه مجتمع من المجتمعات.²

وبالتالي يتضح لنا أن الإسرائيليون قد خلقوا أول أساطيرهم بالتركيز على بعض الأحداث التاريخية وباستغلال حقبة معينة من التاريخ ليثبتوا حقهم بأرض فلسطين وبالحقوق التاريخية لهم.

5- أسطورة " شعب الله المختار " .

من الأساطير التي تعتمد عليها الصهيونية لإقامة مشروعها الاستعماري أسطورة شعب الله المختار " والتي مفادها التفوق الجنسي والنوعي للسلالة اليهودية على سائر البشر وكونهم الشعب الذي اختاره الله لمحبه وبنوته على سائر شعوبه وبالتالي فهذا الحب الإلهي يبزر لهم كل ما يفعلون ويرغم الجميع على تنفيذ مخططاتهم في حق شعوب العالم لأنهم الشعب الأفضل على الإطلاق.

فهناك تيار عميق في اليهودية ينحو نحو عزل اليهودي عن العالم المحيط به ويظهر هذا في تعدد الشعائر اليهودية التي تغطي كل جانب من جوانب حياة اليهودي والتلمود الذي يبلغ عدد أجزائه عشرين جزءاً في احدي الطبقات لم يترك كبيرة ولا صغيرة إلا تعرض لها وهذا يرجع إلى أن اليهودية حاولت توحيد اليهود عن طريق توحيد الشعائر التي تؤكد الانفصال وليس عن طريق توحيد العقيدة والرؤية والقيم الأخلاقية وتأكيد شمولها وفعاليتها كما هو الحال في الإسلام.³

وما يرفضه جارودي هو القراءة الصهيونية القبلية والقومية اليهودية المقدسة باحتوائها على فكرة الماثلة لعهد الله مع الإنسان ومن كل الناس وجوده في داخلنا جميعاً لاستنتاج أشر فكرة في تاريخ الإنسانية

¹ المصدر نفسه، ص 42، 43

² صابر عبده أبا زيد: علم الكلام الإسلامي، دار الوفاء، الإسكندرية، 2010، ص 50.

³ عبد الوهاب محمد المسيري: الأيديولوجية الصهيونية، القسم الثاني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 61، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983، ص 36 .

ألا وهي فكرة " شعب الله المختار " الذي اختاره رب متحيز وجزئي ومن ثم " صنم " وذلك لتبرير جميع أنواع السيطرة والاستعمار كما لو كان تاريخ العبرانيين أو التاريخ المقدس هو التاريخ الوحيد في العالم.¹

فقد استغل اليهود النظرية العرقية الكاذبة دائماً في تبرير ألوان السيطرة والعنف، وقد وصل الاستغلال ذروته في النازية* إن هتلر في كتابه " كفاحي " يتهم اليهود بأنهم يريدون القضاء على العرق الأبيض الذي يكرهونه وذلك بإفساده بطريق التهجين إن اليهودي يسمم الآخرين ويحتفظ بدمه سليماً.²

ويرى جارودي أن فكرة الشعب المختار لم تكن مقصورة من ناحية استخدامها السياسي على شعب إسرائيل حسبما ترى اليهودية، وإنما استخدمت لدى كثيراً من الشعوب من أجل الفتح الاستعماري أو السيطرة على مجموعة اجتماعية، ولذا يقول " لقد التمس الاستعمار دائماً من جميع الأزمنة ومن جميع الشعوب تسويقاً لاستيلائهم ولاغتصابهم ولسيطرتهم وكانت الذريعة بصفة عامة " تفوقاً في الثقافة تمنح - على زعمها - للمحتل مهمة تحضيرية لعرقلة بإزاء الآخرين وكانت الحجة الدينية مساعداً ثميناً من أجل الفتح الاستعماري.³

وعلى هذا فإن أسطورة العرق* أو ادعاء التفوق الآري هي خرافة تعتمد عليها كل ثقافة قائمة على الاستعمار وذلك لأن الغرب يدعى كون نموذج الحضاري هو النموذج الأوحى الذي يجب تطبيقه والذي يجب على الشعوب العالم أن تستجيب له وتضع نفسها تحت إمرته، وهذا ما اتجه إليه الصهاينة في إنشاء مشروعاتهم الاستعماري للسيطرة على أرض فلسطين، حيث حاولوا ترسيخ مبدأ التفوق الجنسي والنوعي على غيرهم من شعوب العالم وكذلك التأييد الإلهي المطلق لهم والذي يمنحهم الحق والتبرير لكل ما يفعلون. وهذا المذهب العرقي ليس له أي أساس علمي فمن وجه النظر البيولوجية ثبت بطلان النظرية القديمة القائلة

¹ عبد الوهاب محمد المسيري: اليهود في عقل هؤلاء، دار الحسام، القاهرة، 1996، ص 127

* النازية Nazism: كلمة مأخوذة من العبارة الألمانية (NSDAP) اي الاشتراكية القومية الألمانية وهي حركة عرقية شمولية قادها هتلر وهيمنت علي مقاليد الحكم في ألمانيا وعلي المجتمع الألماني بأسره والحركة النازية حركة سياسية وفكرية ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى والسمة الأساسية للنازية هي علمانيته الشاملة وواحدية المادية الصارمة وتأكيد التفوق العرقي للشعب الألماني علي كل شعوب أوروبا وشعوب العالم وإنكارها الطبيعة البشرية (انظر إسماعيل عبد الفتاح الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية موقع كتب عربية للنشر د.ت. ص 448)

² روجيه جارودي: فلسطين أرض الرسالات، المصدر السابق، ص 172

³ روجيه جارودي، المأزق الإسرائيلي، ترجمة ذوقان قرفوط دار المسيرة، بيروت، 1984، ص 100.

* مفهوم العرق: هو مفهوم من ابتكار القرن التاسع عشر في أوروبا. وقد عبر هذا المفهوم على نحو تعسفي بغية تبرير الهيمنة الاستعمارية الأوروبية من مرحلة التمييز بين فرق لغوية مختلفة إلى فكرة وجود اختلافات بيولوجية بين الشعوب، بل إلى فكرة ترتيب العروق البشرية الكبرى ترتيباً تدريجياً متميزاً .

بالاستدلال بشكل الجمجمة البشرية على صفة ماء وعلم الوراثة المعاصر القائل بأن بعض المورثات تتحكم في خصائص الدم يدل على بطلان المفهوم البيولوجي للعرق.¹

وسياسة الحرب تلك والتوسع الاستعماري الدائم ينطوي على ما هو أكثر من الابتزاز والدمار المادي ينطوي على موقف الإنسان نفسه... ذلك الإنسان العنصري الذي يهدف إلى ترسيخ الإحساس بالتفوق العرقي (أليس هو شعب الله المختار؟)، مثل أي استعمار ولكن أيضاً الحقد الذي نجم عن النظرية اللاهوتية الزائفة التي لا ترى إلا من وجهة النظر الصهيونية فقط وتقوم على ثلاثة مبادئ مدمرة لإنسانية الإنسان:

- رفض الآخر وهي نظرية أقامت حاجزاً من النار بين اليهود وباقي شعوب العالم.
- أن الآخر كل الآخرين أعداء أقوياء.
- أن الدولة الصهيونية الإسرائيلية لا يمكن أن تقام إلا على كتاب صلوات الكراهية كدافع وحيد لشبابهم وجيشهم وشعبهم.²

6- أسطورة الأرض

وهذه الأسطورة ترتبط بسابقتها وذلك لأنه بما أن اليهود هم شعب الله المختار، وأنهم متفوقين على غيرهم من شعوب العالم بذلك الحب الإلهي المزعوم فالله لكي يرضى أبنائه وعدهم بأرض فلسطين التي تعرف عندهم بأرض الميعاد، إضافة إلى حقهم التاريخي فيها وينتقد جارودي بشدة هذه الأسطورة لأنها تقوم على تصفية الشعب الفلسطيني الذين هم أصحاب الأرض الأصليين، وذلك إما بالتصفية الجسدية أو بالتهجير أو بالاعتقال وفي الحقيقة لا يمكن فهم الصراع العربي واليهودي في فلسطين بدون فهم الأركان الأساسية التي تقوم عليها الديانة اليهودية وهنا أعنى الديانة التي اعتمدت عليها الصهيونية في ترسيخ مبادئ الاستعمار الصهيوني واحتلال أرض فلسطين.

فهذه الديانة تقوم على ميثولوجيا بأن الإله "يهوه" قد عقد اتفاقية بينه وبين بني إسرائيل وحسب هذه الاتفاقية فإن الله قد اختارهم من بين البشر كحملة عبادته وحده من دون غيره مقابل أن يمنحهم الأرض المقدسة "فلسطين" كوطن خالص لهم وجرى الاتفاق الأول بين إله إسرائيل وبين إبراهيم الذي يعتبرونه

¹ روجيه جارودي: فلسطين أرض الرسالات، المصدر السابق، ص 172.

نضال الصالح: علاقة الديانة اليهودية بالمشروع الصهيوني والتكوين السياسي لدولة إسرائيل، مجلة الحوار المتمدن، العدد 2695 تاريخ الاطلاع 18/02/2025 مأخوذ من موقع <http://www.ahewar.org/2/7/2009>.

² روجيه جارودي: محاكمة الصهيونية الإسرائيلية، ترجمة عادل المعلم، دار الشروق، ط، القاهرة، 2002، ص 189.

الجد الأول لهم حيث تعهد الرب بمنح إبراهيم ونسله من بعده. وتعنى بني إسرائيل فقط. ارض كنعان وهي ارض فلسطين¹.

وفكرة " الحقوق الأبدية لليهودي الخالص في أرض فلسطين من الذرائع العنصرية التقليدية في الفكر الصهيوني وهي فكرة تفرض هامشية السكان الأصليين وتتميز هذه الأسطورة برفضها الاعتراف بوجود الغير، حيث ترى أن فلسطين هي الأراضي المقدسة وهي بلد بلا سكان وإن امتلاك فلسطين ليس من حق السكان الأصليين، ولا يمكن لبشر يهوداً كانوا أو عرب أن يتساءلوا عن معنى القرار لأن محور مشكلة فلسطين يتلخص في حق اليهود المشتتين في العودة وهو حق مطلق قائم منذ بداية التاريخ وحتى آخره - عند اليهود².

وهذه المزاعم الخاصة بالتمييز الناتج عن الاختيار الإلهي تستخدم عادة لتبرير احتلال الفضاء الحيوي وطرد أهل الأرض الأصليين عن طريق تلفيقها في أسطورة تلك التي تقول أن الفلسطينيين غادروا الأرض طواعية، بينما أدى فتح الأورشيف إلى أن يعيد المؤرخين الجدد مثل " بني مورس " بناء الواقع التاريخي: الأوامر التي أعطيت للضباط الإسرائيليين بطرد السكان الموجودين منذ آلاف السنين بالقوة العسكرية مثلما حدث في دير ياسين " أعادت إلي الذاكرة قوات النازية التي قامت بارتكاب مذابح ضد المدنيين³.

وفكرة المكان المسكون بالروح هي فكرة متصلة بمفهوم العرق وهي الخيط الذي يقود كل الممارسات القومية المتعصبة في القرن التاسع عشر المطالبة باسترجاع الأرض، وها هو " هرتزل " المفعم بالثقافة الألمانية يربط فيما بين الأطروحتين، ففي كتاب " الدولة اليهودية " يلح على فكره العرق اليهودي قائلاً إن اليهود المتفوقين مادياً وفكرياً قد فقدوا كل شعور بوحدة انتماهم العرقي إن اليهود الأقوياء يلودون بعرقهم مزهوين واثقين كلما اندلعت الاضطهادات ضدهم⁴.

ويرى جارودي أن هذا الوعد إذا ما اخذ بمعنى " وعد " بالأرض فإن قراءة النصوص المقدسة في الشرق الأوسط ترينا أن جميع الشعوب قد لمست فيها وعوداً متشابهة من أربابها تعدها بالأرض من العراق إلى مصر مروراً بالحيثيين ففي مصر أقام تحتمس الثالث معبد الكرنك بين عامي (1480-1475 ق. م)

¹ نضال الصالح: علاقة الديانة اليهودية بالمشروع الصهيوني والتكوين السياسي لدولة إسرائيل، مجلة الحوار المتمدن، العدد 2695 تاريخ الاطلاع 18/3/2016م مأخوذ من موقع <http://www.ahewar.org/2/7/2009>.

² رشاد عبد الله الشامي: الشخصية اليهودية والروح العدوانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 102 الكويت، 1986، ص 182

³ روجيه جارودي: محاكمة الصهيونية الإسرائيلية، المصدر السابق، ص 47

⁴ روجيه جارودي: فلسطين أرض الرسالات، المصدر السابق، ص 177

احتقلاً بانتصاراته، وقد قال له الإله " لقد حددت لك بالأمر الأرض بالطول والعرض وجئت لأمكنك من أن تستحق أرضهم. وعلى الطرف الآخر من الهلال الخصيب بالعراق وفي اللوحة السادسة من قصة الخلق البابلية نجد الإله " مردوخ " يعين لكل حظه.¹

وجارودي هنا يريد إثبات هزلية الحجة التي تعتمد عليها الصهاينة في استيلائهم على أرض فلسطين وذلك لأنه بمقدور كل شعب أو كل ديانة أن يعلن أصحابها أنهم موعودين من قبل ربهم بهذه الأرض أو تلك.

أن ارتباط اليهود بالأرض هو تعبير عن ربط المطلق (الدين) بالنسبي (المكان). وذلك لإضفاء نوع من القداسة والأهمية على المشروع الذي يقيمه الصهاينة. وذلك لان الاعتماد فقط على شق سياسي لتحقيق مشروع الدولة الإسرائيلية لم يكن سينجح بقدر النجاح الذي سيحصلون عليه جراء الاعتماد على العامل الديني، كما أن البعد عن الناحية الدينية كان سيجعل بناء المشروع يتم على أي دولة في الشرق الأوسط سواء فلسطين أو غيرها.

ويبدو واضحاً أن الإسرائيليين أنفسهم يعلمون أنهم مغتصبون لأرض فلسطين أو على أقل تقدير أصحاب المشروع الصهيوني منهم ولكنهم مع ذلك يتلاعبون بمشاعر باقي اليهود في العالم ويحاولون إقناعهم بالأحقية التاريخية لأرض اليهود في العالم ويحاولون إقناعهم بالأحقية التاريخية لأرض فلسطين التي هي وعد الله لهم وهم مع ذلك يعلمون صعوبة هذه المسألة وحساسيتها بالنسبة للمسلمين والعرب ولهذا يقول موشيه دايان* لو كنت زعيماً عربياً لما قابلت وجود إسرائيل هذا طبيعياً، لقد أخذنا أرضهم. صحيح أن الله وعدنا بها ولكن ما شأنهم في ذلك؟ كان هناك عداء للسامية من قبل النازيون وهتلر أو شيفتر ولكن هل كان ذلك ذنبهم؟ إنهم يرون شيئاً واحداً وهو أننا أتينا وأخذنا أرضهم وقد ينسون بعد جيل أو جيلين ولكن لا توجد إمكانية لذلك الآن.²

¹ المصدر نفسه، ص 293

* موشيه دايان (1951-1981م) ولد في مستوطنة ديجانا بفلسطين عام 1951 لأبوين يهوديين هاجرا من أوكرانيا وقد امن ديان بان الدولة العبرية لم تقم على أنقاض فلسطين واعتبر ان الحدود بين دول الشرق الأوسط ليست شيئاً مقدساً وإنما دعي الي تعديلها بما يخدم المصالح الإسرائيلية ويخلق واقعا صعوبات تغييره، وقد عمل بالسياسة بعد أن ترك الخدمة في الجيش وشارك في معظم الحروب العربية الإسرائيلية. وعمل وزيرا للزراعة ثم وزيرا للخارجية وحقق لإسرائيل انتصارات دبلوماسية كثيرة أهمها توقيع معاهدة السلام بين إسرائيل ومصر عام 1979م. (انظر موقع الجزيرة موشيه دايان <http://www.aljazeera.net/specialfiles.3/10/2004> الالكتروني

² Heller Mark: continuity and change in Israeli security policy, the international institutor for studies, London, 2000,p10.

انشأ النازيون في بلدة "أوشفيتز" الغربية من مدينة كراكون البولندية أكبر معسكرات الاعتقال وأكثرها شهرة بين عامي 1940 - 1945م، وقتلوا أكثر من مليون شخص بينهم عدد من اليهود، إضافة إلى أعداد كبيرة من البولنديين والعجوز وسجناء الحرب الروس. انظر ندى الشيققي: الهولوكوست، حقيقتها والاستغلال الصهيوني لها.

وهذا الشعور العربي والفلسطيني بالقهر واغتصاب الحق بغير وجه الحق وهو ما دفع الفلسطينيين إلى تبني فكره المقاومة الشعبية، وذلك بعد أن تخاذل المجتمع الدولي وبخاصة الأوروبي منه عن الدفاع عن حق الشعب الفلسطيني وإيقاف الاستيطان اليهودي في أرض فلسطين. وهذا ما تبناه جارودي وقليل من المفكرين الغربيين المنصفين ولعل هذا ما جعل جارودي دائماً في مواجهة مع الفكر الغربي الاستعماري، وذلك لأنه كان على الدوام ما يواجهه هذا التفكير المستبد بحقيقته التي يتغافل عنها الكثيرون.

فقد ذهب جارودي في موقفه من المقاومة الشعبية في فلسطين إلى أن الحديث عن ذلك هو حديث عن صراع مشروع لأن ما يخوضه الشعب الفلسطيني ليس صراعاً قومياً بالمعنى الغربي للكلمة، فهو من ناحية عودة إلى أرض زرعها أجدادهم دون انقطاع منذ أربعة آلاف عام ومن ناحية أخرى رغبة في أن يصبحوا مرة أخرى جزء لا يتجزأ من المجتمع العربي ومن الأمة، فهو في جوهره صراع ضد الاستعمار.¹ فمفهوم المقاومة الفلسطينية لم يظهر سوى مقاومة الفكر الصهيوني ومقاومة الهجرة اليهودية إلى فلسطين والاستيطان فيها وبعد تخاذل الدول العظمى في المنطقة مع القضية إضافة إلى قضية اللاجئين الفلسطينيين وشرعية دولة إسرائيل من الأساس. واحتلالها لأراضي فلسطين، وما نتج عن ذلك من ارتكاب المجازر بحق الفلسطينيين ولذا فمهما يعنقد حول هذه المقاومة أو رفضها فهي مقاومة مشروعة لأنها رد فعل للحركة الصهيونية الاستعمارية

7- التحول من الأسطورة إلى السياسة:

بعد أن عملت الصهيونية على نشر عدد من الأساطير والخرافات التي حاولت من خلالها التأثير على المجتمع الدولي وعلى الطوائف اليهودية قبل المجتمع الدولي لإقناع الجميع بمن فيهم العرب والمسلمين بأحقية اليهود بأرض فلسطين حتى يصبح ذلك واقعاً يتعامل معه الجميع عملت على خلق سياسة خاصة لتنفيذ مشروعها .

ولكي تتجح الصهيونية في مشروعها الاستعماري عملت على الحصول على تأييد على من الدول الاستعمارية الكبرى، فقد رأى هرتزل مؤسس الصهيونية وجوب طرح المسألة اليهودية على الدول الكبرى

¹ روجيه جارودي: فلسطين أرض الرسالات السماوية، المصدر السابق، ص 615.

وطلب منها المساعدة في إنشاء دولة تضم اليهود، وذهب إلي وجوب أن يضطلع بالعمل التنفيذي جهازان يتمثل الأول في جمعية اليهود والثاني في تكوين شركة يهودية رأى أن يكون مركزها لندن وتقوم بعمليات شراء الأراضي ونقل اليهود إليها .

أما رأس المال المقدر لهذا العمل فبلغت قيمته خمسين مليون جنية إسترليني " . ورأى أن يستوطن اليهود فلسطين أو الأرجنتين ورجح الأولى لأنها كما يقال عنها " وطننا التاريخي الذي لا ينسى والذي يجذب سحر اسمه اليهود ¹ .

وسيطرة اليهود على الأراضي الفلسطينية لزمه أن يكون هناك ذراعاً عسكرياً للمشروع الصهيوني، ولهذا عملت الصهيونية على عسكره المجتمع الإسرائيلي، وذلك بجعل المجتمعات الاستيطانية مجتمعات ذات طابع عسكري، وبسبب أنه لا يمكن وضع الأسطورة الاستيطانية موضع التنفيذ إلا بقوة السلاح وهي بذلك لا تستثنى من هذه القاعدة أحداً فهي مجرد تحقيق جزئي لنمط متكرر، وقد ظهرت منظمات ومؤسسات عسكرية قبل عام 1948 ودمجت في مؤسسة واحدة هي المؤسسة الإسرائيلية التي أصبحت العمود الفقري للتجمع الاستيطاني الصهيوني.²

ويتميز المجتمع الإسرائيلي بصبغة عسكرية شاملة قوية، فجميع الإسرائيليين القادرين على حمل السلاح رجالاً ونساء يؤدون الخدمة الإلزامية، فالإسرائيليون كما يصفون أنفسهم " الأمة المسلحة " أو " هم جيش في إجازة " .

وإضافة إلى ذلك الدعم المادي والعسكري الذي قدمته الدول الأوربية وبخاصة إنجلترا الإسرائيل، والذي نقلت فيه صراحة إلى الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الثانية والتي جعلت الولايات المتحدة هي الحليف الأول لإسرائيل والممول الأول لها عسكرياً فيكفي أن تشير المصادر إلى أن المساعدات العسكرية الأمريكية لإسرائيل أثناء عدوانها على مصر عام 1956 م قد بلغت حداً أسطورياً، وهذا ما يقوله الصهيوني " ميكائيل بارزوهار Michael Bar Zohar منذ شهر حزيران راحت كميات ضخمة من الأسلحة تتدفق على إسرائيل بموجب اتفاق بالغ السرية دون أن تعلم بذلك إنجلترا وفرنسا.³

وهكذا تتبدد كثيراً من الأساطير ولا سيما الأسطورة الخطيرة القائلة بأن إسرائيل دولة صغيرة ضعيفة مهددة على الدوام باكتساح العرب لها، ومحكوم عليها بأن تقاوم في سبيل البقاء بينما تمتلك بفضل الولايات

¹ عاطف عيد: تاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم، 1999، Editore creps، ص 113.

² عبد الوهاب محمد المسيري: الصهيونية والعنف دار الشروق، القاهرة، 2002 م، ص 126.

³ روجيه جارودي: فلسطين أرض الرسالات السماوية، المصدر السابق، ص 279.

المتحدة وسائل تمكنها من الوصول إلى دمشق أو بغداد أو عمان أو القاهرة في ثمان وأربعين ساعة مثلما فعلت في بيروت، والأخطر من ذلك تلك الأسطورة القائلة بأن إسرائيل مهددة دائماً بالإفناء بينما تشكل هي في واقع الأمر التهديد الدائم لجارتها.¹

وأما عن سياسة إسرائيل الخارجية فهي سياسة توسع وعدوان تتبع من المبادئ الأساسية والممارسات العرفية للصهيونية وهي سياسات كانت سبباً في كون الشرق الأدنى عرضة للحروب منذ ولادة هذه الدولة ويكفي أن نشير أنها أقامت مع مصر خمسة حروب متوالية: 1948م - 1956م - 1967م - 1982م. يتضح من خلال العرض السابق أوجه النقد التي قدمها جارودي للحركة الصهيونية ولتلك الأساطير التي اعتمدت عليها الصهيونية لترسيخ مبادئها والتي كان أشهرها أسطورة الحقوق التاريخية والتي تتوهم وجود حقوق تاريخية لليهود في أرض فلسطين منذ قديم الأزل، وذلك على اعتبار أن الشعب اليهودي عاش فترة من الزمن في أرض كنعان وهي مجرد فترة تاريخية عاش فيها معظم المتدينين في تلك البلاد ثم إن قلة الآثار الموجودة لليهود في تلك الأرض تثبت هزلية هذه الأسطورة وكذلك أسطورة شعب الله المختار والتي بناءً عليها يصبح اليهود متفوقون على كل شعوب العالم، لأنهم شعب الله وبالتالي فهم يبررون كل أفعالهم وأساليبهم العنيفة تجاه الغير، لأنهم الشعب المختار الذي لن يحاسبه الله على ما يفعله، وهي خرافة منافية للعقل والمنطق فكل البشر متساوون في الصفات الجوهرية وليس لشعب دون شعب أفضلية أو تفوق.

وكذلك من هذه الأساطير أسطورة الوعد الإلهي " والتي مفادها أن الله قد توعد بني إسرائيل بأرض فلسطين التي هي حق لهم وبالتالي على جميع الشعوب أن تعمل لتحقيق هذا الوعد لشعب الله دون النظر إلى الخسائر أو التضحيات المالية والبشرية التي يمكن أن تبذل سبيل تحقيق ذلك الوعد ... وكل هذه الأساطير ما هي إلا محض افتراءات الغرض منها إثبات أحقية اليهود بأرض فلسطين وإقناع الجميع في العالم بمن فيهم العرب واليهود الرافضين للمشروع الصهيوني بما تفعله الحركة الصهيونية لنيل حقوقهم التاريخية في فلسطين.

يتضح من خلال دراسة تجارب التحرر المعاصرة أن الفكر الأخلاقي ليس مجرد أداة نظرية للتمييز بين الصواب والخطأ، بل يشكل إطاراً عملياً لفهم السياسة والمجتمع وإعادة تشكيلهما. فقد أظهرت التجارب الأفريقية في جماعية المجتمع ونموذج يوليوس نيريري أهمية التضامن والمشاركة الجماعية كأساس لإرساء العدالة الاجتماعية، حيث يصبح الفرد جزءاً لا يتجزأ من المشروع الجماعي، ويُعيد النظر في علاقة الفرد بالمجتمع، بما يعزز القيم الإنسانية ويحقق التنمية المستدامة.

¹ المصدر نفسه، ص 280.

وفي ميثاق الجزائر، يتجلى أن الأخلاق الإسلامية يمكن أن تتكامل مع الاشتراكية في بناء مشروع تحرري ذو بعد إنساني، يجمع بين الهوية الثقافية والوعي الاجتماعي والسياسي، مؤكداً على أن القيم الروحية ليست معارضة للتقدم والتحرر، بل يمكن أن تكون أساساً لبناء مجتمع عادل ومتضامن.

وتُبرز تجربة غاندي مبدأ اللاعنف الأخلاقي كمنهج سياسي، حيث تتكامل الوسائل مع الغايات، ويصبح الكفاح ضد الظلم ممارسة أخلاقية، تسعى لإعادة تشكيل العلاقات الإنسانية، وبناء مجتمع جديد يقوم على المسؤولية الفردية والمبادرة الأخلاقية والحوار مع الخصم.

كما تُظهر تجربة باولو فريري في التربية النقدية أن التعليم والتوعية يمكن أن يتحوّلوا إلى أدوات للتحرر، من خلال تمكين الأفراد من فهم التناقضات الاجتماعية ومواجهة الهيمنة الفكرية والسياسية، مؤكداً أن التحرر يبدأ من التغيير الداخلي للفرد قبل أن يتمظهر في التغيير الاجتماعي.

وتكشف التجربة الصينية، في سياق الأخلاق والعمل، عن قدرة الفكر الأخلاقي على توجيه التنمية الاقتصادية والاجتماعية، حيث تُوظف المبادئ الأخلاقية لضمان توازن بين المصالح الفردية والجماعية، وإرساء نموذج للتنمية يرتبط بالقيم الإنسانية.

وفي موقفه من القضية الفلسطينية، أكد روجيه غارودي أن النضال الفلسطيني مقاومة للاحتلال والاستعمار، ويجب فهمه في إطار العدالة الاجتماعية وحقوق الشعوب في تقرير مصيرها. وهذا الموقف يعكس الالتزام بالقيم الإنسانية والعدالة، ويكمل الرؤية العامة للفكر الأخلاقي كوسيلة لتحقيق التحرر والعدالة في العالم الثالث، بعيداً عن التبريرات الأسطورية والسياسات التوسعية التي مارستها إسرائيل وفق ما عرضناه في الفصل.

وبالتالي، تؤكد هذه التجارب على أن الفكر الأخلاقي قاعدة أساسية لأي مشروع اجتماعي وسياسي مستدام. فالأخلاق والسياسة، الفرد والمجتمع، الوسائل والغايات، يجب أن تتكامل بطريقة جدلية تحقق التغيير الأخلاقي والاجتماعي، وتضمن أن يكون التحرر والتنمية والسياسة مشاريع قائمة على العدالة الإنسانية، لا على الهيمنة أو القوة العسكرية.

إن هذا الفصل يقدم نموذجاً متكاملًا لإعادة التفكير في السياسة والتحرر والتنمية في العالم المعاصر، من خلال دمج الأخلاق بالقيم الثقافية والدينية والاجتماعية، وإثبات أن التغيير الاجتماعي المستدام يبدأ من التغيير الداخلي للأفراد، ومن بناء مجتمع قائم على المسؤولية، المبادرة، والحوار الأخلاقي. في هذا السياق، يطرح السؤال الآتي :

ما هي التأثيرات الفكرية لمشروع روجيه جارودي، وما أبرز النقد الموجه إليه من حيث جدوى مواقفه السياسية والفلسفية؟

الفصل السادس: النقد والتأثيرات الفكرية لمشروع

غارودي

يشكل هذا الفصل محاولة لتفكيك التأثيرات الفكرية والنقدية التي أحاطت بمشروع روجيه جارودي، والإضاءة على كيفية تلقي أفكاره في الأوساط الفلسفية والفكرية المختلفة. ويستعرض الفصل أولاً الرسائل الفلسفية الموجهة إلى جارودي، التي كشفت عن مدى اهتمام مفكرين كبار، مثل جان بول سارتر وجان لاکروا وكلود كوينو، بتصويراته حول العلاقة بين الماركسية والفلسفة الإنسانية، والحوار بين الفرد والمجتمع، والارتباط بين الفكر الديني والاجتماعي في سياق العدالة والتحرر.

ثم ينتقل الفصل إلى دراسة ما أطلق عليه صدام الحضارات، حيث يقدم إطاراً لفهم التوتر بين المشاريع الفكرية الغربية والمفكرين الذين سعوا إلى طرح بدائل من منظور العدالة الاجتماعية وحق الشعوب في تقرير مصيرها، مستفيداً من الإطار التحليلي لسمويل هنتغتون .

أما في المبحث الثالث، فيتم التركيز على نقد المركزية الغربية عند جاك دريدا كأداة تحليلية للكشف عن الهيمنة الفكرية الغربية. فدريدا، من خلال تفكيكه لمبادئ المركزية الغربية، يوضح كيف أن الافتراضات حول وجود معنى أصيل ومطلق قائم بذاته خارج السياق التأويلي هي وهم مركزي في الفكر الغربي، ما يتيح قراءة النصوص والأفكار الغربية بشكل نقدي ومنهجي. بهذا، يساهم تفكيك دريدا في كشف البنى الفلسفية والثقافية التي تدعم المركزية الغربية، ويفتح آفاقاً لفهم كيف يمكن للتيارات الفكرية غير الغربية أن تُعرض كبدايل نقدية للتفسير الغربي الأحادي.

كما يستعرض الفصل التلقي العربي لفكر جارودي، حيث أظهرت الدراسات العربية تبايناً بين النقد والإعجاب، فقد قدم علي حرب نقداً محدداً لأفكاره بينما أبدى حسن حنفي إعجاباً بمشروعه الفكري، ما يعكس التفاعل الديناميكي بين النقد والتأثير، ويكشف عن إمكانية الربط بين الفكر الغربي والخصوصية الثقافية العربية في إعادة صياغة القيم الأخلاقية والسياسية.

إن هذه القراءة المركبة تثير إشكالية مركزية: إلى أي مدى نجح مشروع جارودي في تقديم بدائل فكرية نقدية للتفسير الغربي الأحادي، وما طبيعة الردود الفلسفية والنقدية الموجهة له، وكيف ساهم المقابل الحضاري الغربي وصدام الحضارات في إبراز حدوده، وما انعكاسات تلقيه في الفكر العربي والغربي على إعادة تشكيل القيم الأخلاقية والسياسية؟

المبحث الأول: الرسائل الموجهة الى روجيه غارودي

1- رسالة موجهة من جان بول سارتر الى روجيه غارودي: " الماركسية وفلسفة الوجود "

يقول جون بول سارتر: لقد قرأت بشغف كبير الصفحات التي كرستها لمعالجة فلسفات الوجود، واني لأرحب عن طيب خاطر بأن أعرب عن رأيي في هذا الجزء من كتابك. فالانفاق بين هذه الفلسفات ربما كان حول هذه النقطة الوحيدة وهي ان الوجود غير قابل للرد الى المعرفة، والمدعش حقا أنها في هذه النقطة متفقة مع ماركس وأعتقد أن نتائج هذا الاتفاق ذات أهمية كبرى .

انك أصدرت حكمط المسبق على جميع فلسفات الوجود قائلا: انها يجب أن تنتهي اما الى ان تعيش حياة الظلام مع بعض النزعات التي تدعو الى حجب الثقافة على الناس واما ان تعدل عما قالت به من أجل ان تجدد اختيارها في التفكير الماركسي، وتنتهي بالاندماج فيه.

ويبدو لي انه يلزمني، من الناحية التاريخية، أن اذكر القارئ أن الوجودية (اذا كان قد أصبح على الأقل لهذه الكلمة العاملة جدا معنى) تعبير عن محاولة الفكر المسيحي مناهضة المعرفة الهيجلية والوقوف في وجه كل عمل معماري فلسفي، وباختصار، في وجه العقل نفسه، على الأقل في بعض تشكيلاته، فكيركجورد قد اتخذ كل الطرق ليدافع عن نفسه وعن الايمان الديني، ضد شرك وتصنيفات المعرفة الشاملة، ورفض ان تسيطر عليه باعتباره انسانا وباعتباره مسيحيا أية حركة دياكتيكية، وفي كلمة واحدة، نقول ان من الخطأ تماما أن نقيّد الفكر الوجودي بالخيار بين الايمان وباللامعقول والثقة بالعقل الديالكتيكي والماركسي، كما لو كان هذا الفكر قد كتب عليه الان أن يختار بين هذين الطرفين، مع انه كان من الصعب عليه منذ نشأته أن يقطع برأيي في هذه النقطة، هناك مصدر مشترك لفلسفات الوجود كلها، وهو انها كانت رد فعل من جانب بعض المثقفين المسيحيين ضد منهج هيجل في اخضاع المعرفة الى نظام دقيق، ورد الفعل هذا بالرغم من أنه كان رد فعل روحي وديني، الا أنه كان متفقا في هذه النقطة مع الاعتراضات الماركسية الأولى. فاذا كانت المعرفة الشاملة - في رأي كيركجورد - لا تجب ولا تحتوي على شقاء الوعي الفردي فان ماركس قد ذهب أيضا الى ان معرفة الاسباب (حتى ولو كانت عن طريق الوقوف على أسبابه) لا تمحو الاغتراب نفسه (بالرغم من أهمية الدور الذي تلعبه في الفعل الثوري وهو امر طبيعي). فالخيار الذي اقترحت، أيها العزيز جارودي، أن نقطع فيه برأيي يوجد فعلا وراء ظهورنا، واتخذ فيه موقفا، وهذا ما كان ينبغي أن تلاحظه بنفسك، فالتفكير حول الوجود، منذ ما يزيد عن مائة عام قد اختار لنفسه أن يكون دفاعا عن الايمان المسيحي، لكن كم كان بودي - لو لم يكن سيؤدي بنا هذا الى إطالة المقام - أن أبين لك أن هذا التفكير نفسه قد تشكل - على الأقل أمام البعض - طوال هذا القرن

الأخير على انه تفكير عقلي دياكتيكي وواقعي، وغنى عن البيان أن احد فروع هذه العائلة المقدسة ظل وثيق الصلة بالتجاه الصوفي الأول، وان فكر ياسبيرز،¹ على سبيل المثال ليس الا تفكيراً لاهوتياً لم يجرؤ أن يفصح على لاهوتيته، لكن ليس من شك أيضاً في أن ما تقترحه بان يكون خياراً لنا في المستقبل ليس الا انعكاساً تجريدياً لسلسلة اختياراتنا السابقة، وفيما يتصل بي - مادمت قد تفضلت بالحديث عني - فانك توجه الى منذ زمان تهمة الاتجاه الى اللاعقلي، في حين أنني - مع تعارض مع كيركيجورود في هذا الموضع - اتجهت الى إقامة العقل على أساس التفرقة بين المعرفة والوجود، وسيكون من السهل عليك بعد هذا أن تبين كيف أن الماركسية قد جعلتني أكتسب شيئاً فشيئاً التفكير الدقيق الديالكتيكي بعد أن ظلت عشرين عاماً تائها في عزلة اللامعرفة، والحق أنني نظرت دائماً الى المناهج التي قدمتها الفلسفة الفينومينولوجية ووقوفي على المشروعات الوجودية على انها وسائل ممتازة تهيب لنا الاقتراب من المسألة الرئيسية: مسألة الفعل الثوري أو " البراكسيس "

ثم ما لذي يجب علينا ان أقوله بخصوص هذا السحر الذي لا يقاوم الذي تعزوه للماركسية، وتقول اننا نحن الوجوديون قد تأثرنا به ؟² لقد سبق لي أن أوضحت موقفي في هذا الموضع وقلت: انه اذا كانت الفلسفة الوجودية (فلسفتي انا على الأقل) تلتقي مع الماركسية وتريد الاندماج فيها فسيكون هذا بوحى من محاورها الباطنية وليس تحت تاثير براعة الفلسفة الماركسية. وعلينا ان نوضح أنفسنا هنا: فالماركسية من حيث أنها تمثل اطاراً سوريا لكل تفكير فلسفي معاصر لا يمكن اغفالها، وانا اقصد بالماركسية المادية التاريخية التي تفترض دياكتيكا باطنياً يحرك التاريخ، ولا اقصد بها المادية الديالكتيكية التي نفهم منها ذلك الوهم اليتافيزيقي الذي يعتقد أصحابه بأنهم اكتشفوا وجود ديتالكتيك للطبيعة من الممكن أن يكون موجوداً، لكن علينا ان نعترف أنه ليس لدينا ادنى مقدمة للدليل على وجوده وهكذا فان المادية الديالكتيكية تتحل الى كلام اجوف، مليئ بالمبالغة والدعوة الى التكاسل، حول العلوم الفيزيائية - الكيمائية والبيولوجية، وهي تخفي في طياتها - على الأقل في فرنسا - النزعة الآلية التحليلية المألوفة، وعلى العكس من ذلك، فان المادية التاريخية من حيث أنها تضع يدها مباشرة على منبع كل دياكتيك: ما يقوم به الناس في حياتهم اليومية من حيث أنهم محكومون بالنزعة المادية - تمثل في الوقت نفسه التجربة التي من الممكن أن يقوم بها (والتي يقوم بها فعلاً) كل واحد منا من واقع العمل الثوري ومن واقع اغترابه ومن حيث أنها تمثل كذلك المنهج البنائي الخلاق الذي يسمح بادراك التاريخ البشري في حركته الشاملة. وهكذا فان التفكير حول الوجود

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، 146، 147.

² المصدر نفسه، ص 147 - 150 .

يجد نفسه قريبا وقد قذف به بين أمواج التاريخ، وهو لن يتيسر له فهم التاريخ الا بالقدر الذي تتكشف به المعرفة الديالكتيكية على أنها معرفة للديالكتيك .

واني لا استطيع أن أوافق على تلك الكلمات المقتضبة التي ذكرتها في آخر الجزء الأول من بحثك التي يلوح لي أنك أظهرت فيها الماركسية على انها الفلسفة الواقعية المتطورة التي من واجبها - بعد أن تدخل على نفسها بعض التعديلات الثانوية جدا- أن تحتوي في داخلها وتذيب كل التيارات الوجودية. وأني أقدم ضد قولك هذا الإجابة التالية:

ان الوجودية الملحدة ستبقى لان الماركسية الواقعية لا وجود لها، افضل من هذا، لأن هذا المذهب الشامخ الذي ينبغي أن يفهم على انه " ثقافة شاملة " ليس الا مثالية تقوم على الإرادة: لأنه يقوم على بعض التوكيدات التعسفية حول فكرة المادة وفكرة الديالكتيك ، ولأوضح نفسي في هذا الموضع فأقول: ان الماركسية لا يمكن ان تحرف،¹ وهذه الحملات ضد التحريفية المستغلقة، والتي يقوم الماركسيون عن عمد أو على غير عمد، لا تؤدي الى حجب المشكلة الرئيسية، الماركسية في حاجة الى ان يقوم بناؤها شيئا فشيئا وبالتدريج، وقد قدم لنا كل من ماركس وانجلز جهودا مضنية في هذا السبيل، كانت ضوءا أمام المثقفين في عصرهم وستظل كذلك في عصرنا نحن أيضا، أما هذه المعارك الشاقة التي كان على العمال أن يحملوا لواءها فلم يكن لها من نتيجة الا انها جعلت من هذه الجهود مجرد إرشادات. ينبغي أن تكون الماركسية مناضلة: وهي ليست كذلك، لأنها تكتفي بالأسلوب الدفاعي، ينبغي على الماركسية أن تكون منطلقا لحركة ضخمة: اقتصادية واجتماعية وفلسفية، منطلقا لآلاف من الدراسات التاريخية الواقعية. يجب على الماركسية ان تكشف من خلال الباحثين الفرديين عن تناقضاتها الخاصة التي تمثل محركاتها الديالكتيكية الحققة، وعليها ان تتخطى هذه التناقضات .

كان على الماركسية أن تكون حدها العقل التاريخي والثقافة الوحيدة لعصرنا، لكنها ليست كذلك، كان عليها أن تستبدل المعقولة الديالكتيكية بالاحتمية التخيلية التي تلجأ اليها الفلسفة الوضعية، لكنها تركت نفسها نهبا للوضعية. وأخيرا كان عليها أن تقيم وتشيد حقوقها وتناولها للأمور أي كان عليها أن تبين لنا ما الذي يجب أن يكون عليه الحقيقة الديالكتيكية والبراكسيس (الفعل الثوري) لكنها لم تفعل شيئا من هذا كله، بل لم تحاول فعل شيء، وبين مجموعة المعارف التي لا أساس لها التي تلقي بها في الفكر الرجوازي، والأساس الذي يخلو من المعرفة وهو ماتحجرت عليه المادية التاريخية، سيظل عصرنا عصر عدم المعرفة، باستثناء المعرفة الحق التي تقدمه لنا العلوم.

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 150.

يلوح لي اذن الفكر الوجودي من حيث أنه يقر بأنه ماركسي، أي من حيث انه لا يتجاهل امتداد جذوره في المادية التاريخية، سيظل - أيا كان تواضع الحقائق التفصيلية التي بوسعه ان يوضحها - هو البحث الماركسي الوحيد الذي يتسم بالواقعية والذي له أساسه.

هل لي يا عزيزي جارودي، في أن أكون طموحا بعض الشيء وأطلب منك أن تستقبلنا، على هذه الأرض التي أصبحت ارضا مشاعا، أعني ماركسية اليوم - فاتحا ذراعيك بالزهور، ورأسك مليئة بالمعرفة، كما لو كان أولادك العائد الى رشد بعد في كانوافيه؟ الحق أنك قد اخترت قطاعا من البحوث، واخترنا من جانبنا آخر، واتفاقنا الشكلي فيما بيننا لا حدود له (بحيث أننا لو تقابلنا صدفة فلن نتبادل الهجمات). لكن أصبح من واجبنا جميعا، أنت ونحن أن نستزرع هذه الأرض البكر، واني لعلني يقين من جانبي أن البحوث التي لها طابع الواقعية هي وحدها البحوث التي ستؤدي الى الفلسفة التي تمثل مصدر جميع أفكارنا، وستؤدي الى ظهور مشكلاتها الحقيقية على السطح في صورة دياكتيكية وبالإضافة الى هذا، فيبدو لي اننا نحن الوجوديون قد اخذنا المبادئ في هذا السبيل وأننا تقدمنا عليكم فيه، لأننا نهتم بالبشر، واخشى أن تكونوا قد نسيتهم هو تماما.

2- رسالة موجهة من جان لاكروا الى روجيه غارودي حول فلسفة الشخصية الانسانية والحوار:

هذه الأسطر التي سيقراها القارئ لا تهدف الى توجيه نقد ضد بحث معين وليست من قبيل الذود عن عرين، ودفع النقد الذي وجه ضدى. فالفكرة التي أعرضها فيها عامة. ولكل أن يحكم عليها بما يشاء. فمن ناحية الطريقة التي سيفهمها بها القارئ وينقدها فانه لن يلزم في هذا إلا نفسه، أما أحكامنا التي سنطلقها هنا فستفيدنا نحن. لأن المؤلف في هذا لا يتميز عن القارئ ولا يستطيع أن يشهد على فكره هو الا من خلال تأكيدات خارجة عن الدواعي التي جعلته يتبنى هذا الفكر. ولهذا فاذا كنت قد قبلت هنا أن أتدخل فإنني لم أفعل هذا بهدف هذا التصحيح أو ذاك بل من أجل أن أعرض بعض الملاحظ التي أهداف من ورائها الى التحذير من شبهة أو دفعها.

1 - فأنا لا أوافق من جانبي على وصف فلسفتي بأنها ضمن « الفلسفة الكاثوليكية ». وبدون أن

نستأنف هنا المناقشات التي كانت قد أثبرت حول وجود فلسفة مسيحية وهو تعبير آخر يتسم بعدم التوفيق - فاني أحسب أن كل فلسفة مادامت نتخذ زاوية عقلانية فإنها تعرض نفسها أمام كل انسان هيأ نفسه لاستعمال عقله مفترضا أن له قيمة كلية عند غيره من الناس. وليست فلسفة الفيلسوف أيضا نبعا [لا روافد له]، بمعنى أنها تفترض وقائع لها وجود سابق عليها: العلم والفن والتكنوقراطية والعادات والدين، وبالجمله كل ما يحدث للفرد ويكون أحداثه الداخلية الخارجية. انها تمثل تحول هذه الوقائع أو الأحداث الى تجارب

يعيشها الفيلسوف في عقله ومواجهة وتعميق هذا التجارب ليست شيئاً آخر الا حياة الفكر نفسها. وقد يكون الباعث على الفكر باعثاً أخلاقياً أو اجتماعياً أو جمالياً أو علمياً أو دينياً، لكن لا وجود للفلسفة الا عندما تتحول هذه « المادة الأولية » - اذا صح هذا التعبير - الى كلام عقلي،¹ له قيمته العامة من خلال التأمل العقلي حقا ان كثيرا من المواقف الفكرية يريد أصحابها اليوم أن ينافسوا الحياة نفسها ويمارسون منها يقوم على الالتفات الى مادون العقل في الانسان، والاهتمام بأحشائه. لكن الفلسفة ليست الحياة بل هي الكلمة التي نوجه الحياة. وهو أمر يتفق فيما يبدو لى مع الخط التقليدي الأصيل للفلسفة في فرنسا .

2 - وفيما يتصل بفلسفة الشخصية الانسانية فانها في حد ذاتها ليست فلسفة. واذا كان مونيه قد كتب كتابا اسمه « مقدمة في فلسفة الوجوديين » فان بوسعنا نحن أن نكتب « مقدمة في فلسفات الشخصية الانسانية ». لكن ربما يكون من الضروري أن نميز على الأقل بين معنيين عامين لهذا المصطلح. فمن الناحية الأولى، فان فلسفة الشخصية الانسانية لا تمثل فلسفة بقدر ما تمثل ضمير البشر. انها تريد أن تبني الشخصية الانسانية عندى وعند الآخر بهدف بناء شامل للانسانية. ولهذا فمن الممكن أن نلتقى بهذا الاتجاه الرئيسي في كل فكر ضخم، ابتداء من سقراط حتى القديس أوغسطينوس، ومن القديس أوغسطينوس حتى القديس توما، ومن هذا الأخير حتى ديكارت، ومنه الى كانط، ومن كانط الى هاملان أو هوسرل او برجسون. وكان مونيه وقت أن وافته منيته مهتما بتقديم مختارات من نصوص الفلسفة الشخصية الانسانية عند مؤلفين مختلفين تماما، ابتداء من الفلسفة اليونانية حتى يومنا هذا.

لكن هذا « الضمير » - لكى يصبح فلسفة - لا بدله من ناحية أخرى أن يشعر بذاته من خلال الفكر والفعل وكان عليه أن يتخذ من الأدوات والتقنية ما يعينه على تشييد بناء عقلائي يفسره ويكسبه نضجا ويقيم الدليل عليه. والحق أننا اذا أردنا أن نعرف فلسفة الشخصية الانسانية بوجه عام فلن نجد أمامنا الا نزعة تلفيقية. وذلك لأنه لا يوجد أمامنا الا فلاسفة ذوو نزعات في فلسفة « الشخص » نجد أمامنا من الناحية التاريخية فلسفة الشخصية الانسانية عند كانط، وفلسفة الشخصية الانسانية ذات الصبغة الفردية عند رينوفييه، وفلسفة الشخصية الانسانية ذات الطابع الأخلاقي والنفحات المسيحية عند « لابرتونيه »، وفلسفة الشخص، التي يغلب عليها طابع المناجاة عند كثير من الأنجلو ساكسونيين وعند أصحاب فلسفة الايمان بمبدأ أو فلسفة الاخلاص عند رويس وغيره وفي أيامنا هذه أطلق السيد « لاشييزرى » على فلسفته اسم المثالية ذات النزعة الشخصانية وهو يذهب الى أن الثورة الكانطية تمثل المصدر الذي استقى منه فلسفته. ويرى أنه لكيلا تصبح الشخصية الانسانية مجرد عنصر بسيط من عناصر الكون أو مجرد لحظة

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 218-219.

من لحظات الصيرورة على نحو ما تتصوره¹ الأشكال المتعددة لمذهب وحدة الوجود - علينا أن نتمسك بالقول بأنها (أى الشخصية الانسانية) ليست في العالم بل بأن العالم فيها، وعلينا أن نقول بأن كل شخص يبنى عالمه. لكن هذا التصور المتوحد للعالم لا يؤدي الى الانعزالية، اذا فهمنا أن كلامنا له معايير عقلية، وبالتالي معايير الكلية التي تسمح له بمواجهة الآخرين والاتصال بهم. وهكذا نرى كيف أنه من الممكن أن تتعدد الصور التي تتخذها فلسفة الشخصية الانسانية وإذا ما حاولنا أن نضعها كلها تحت عنوان واحد، فلن نقول عنها شيئاً .

ولم يكن مونييه بالشخص الذي قدم فلسفة لها تكتيكها الخاص، ولم يكن صاحب فلسفة طريفة جديدة بقدر ما كان خير من وعى أزمة الحضارة في جيلنا، وخير من فهم الظروف العقلية والاجتماعية والدينية لحل هذه الأزمة. انه أراد أن يجعل من مجلته « الروح » بالنسبة الى أبناء القرن العشرين ما كانته الانسكلو بيديا بالنسبة الى أبناء القرن الثامن عشر وكانت أعماله الفلسفية الحقيقية - وعلى سبيل المثال « رسالة في الخلق » أعمالاً رائعة. لكن علينا أن نضعها في اطار مشروعه الرئيسي. وهو أن يكتب عن «الخلق» لا عن « تبويب أخلاقي » معين. وذلك لأنه لم يقنع بأن يجعل الانسان شيئاً يمكن أن نستظهر خصاله ونحفظها عن ظهر قلب، كما كان يقول بسكال - بل جعل منه هدفاً يحارب من أجل قضيته. فعلم الخلق - اذا كان صاحبه مخلصاً الى نفسه - لا يمكن أن يكون مجرد علم، بل لابد أن يتخذ طابع النضال. وهذه الرسالة في الخلق أرادت أن تجمع بين طابع العالم والمناضل على ما بينهما من تباين واضح. وابتداء من هذا اتضح فكر رسم لنفسه أن يكون ملتزماً وغير ملتزم في الآن نفسه، فلسفة هجينة، ومنهجاً وسطاً بين المنهج التقليدي والمنهج الماركسي. وفي هذا المنظور علينا أن نضع مونييه.

أما فلاسفة الشخصية الانسانية الآخرون من أمثال موريس نيدونسيل فقد أقاموا فلسفة للشخصية الانسانية أكثر نضجاً من ناحية التكنيك، لم يكتف فيها نيد ونسيل بالوقوف عند منطقة تبادل التأثير بين وعى ووعى الآخرين، بل حلل اجتياز الانسان للطبيعة وأضاف الى هذا أن اقترح تعميقاً لمعنى المقولات من زاوية فلسفة الشخصية الانسانية.

3 - لم يبق أمامنا الا أن نعرض للسؤال الصعب، الذي يتعلق بإمكانية - أو بالأحرى - يتعلق بالشروط التي تجعل الحوار مشروعاً. والحق أن فلسفة الشخصية الانسانية بالنظر إلى عقيدتها الرئيسية وباسم الدافع الأساسي الذي حركها لا ترفض الحوار. بل انها تدعو اليه دائماً .

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 219-220.

لأن فلسفة الشخصية الانسانية مهما كان تكذيب الواقع العملي لها فانها تعتقد أن كلامنا يشتمل في داخله على الامكانيات التي تجعل منه شخصية انسانية، وأنه من الممكن أن يكشف يوما ما عن كونه انسانا. ولهذا ينبغي أن يسلك سبيل الحوار، لا سبيل الدفاع الخطابي. عليه أن يسلك مسلك «المونولوج» المتبادل، والمنافع المتبادلة، وتبادل الخبيث والطيب¹.

وكل حوار أصيل ينسم بالوضوح والمشاركة معا. والحق أن هاتين الصفتين يمكن أن يكون في ظهور احدهما اختفاء الأخرى من حيث أن الوضوح يمكن أن يقتل المشاركة، كما أن المشاركة يمكن أن تقتل الوضوح. لكن كلا منهما له وجوده في الحوار الحقيقي. وهما العنصران اللذان يجعلان منه حوارا مفيدا وساقا في الآن نفسه. فالحوار لا يعنى اذن اظهار تهافت فكر الآخر ولا يعنى كذلك مجرد احتوائه في فكرى الخاص، بل يعنى أن أجعل من نفسى موضع التساؤل لكي ألتقدم في لقائي مع الآخر ولا وجود للحوار بدون هذا التعاطف المنهجي الذي يجعلك تشعر بفكر الآخر من الداخل، ويهزك بالمعنى القوى لهذه الكلمة، ويضطرك إلى أن تقوم بإعادة النظر في ذلك إعادة حقيقية. لكن الاسراف في لطف المعاملة ليس بأفضل من كشف النوايا. فالكاثوليكي والشيوعي عليهما واجب أولى هو أن يكون كل منهما ذكيا دائما. والجهد الذي يبذله الانسان لتفهيم الآخر يفضل أي عمل آخر. ولكي أفهم الآخر لابد أن أخرج من ذاتي وأضع نفسى مكان الآخر وأجعل تفكيرى كيف مؤقتا عن الفاعلية ليحل محله تفكير الشخص الآخر. لكن هذا لا يعنى أن أظل مدافعا عن موقفى متمسكا به. الأمر الذي يشهد به هو موقف كثير من الماركسيين والمسيحيين على السواء .

فالحوار لا يعنى اذن أن أجعل من نفسى هدفا لهجمات الآخر. لأن هذا سيكون لا قيمة له، بل أن أشيء نفسى وفكري الخاص لهزة قد تنتهى بالضياح. ومن لم يمر بهذه التجربة التي تملؤ نفسه خوفا وانكسارا، من لم تهزه رعدة لاضطراره الى أن يعيد النظر إعادة كاملة في كل شيء من لم يشعر بأن تفكيره يتغير على نحو ما تحت وطأة تفكير الآخر، من لم يقدر له أن يتقبل بمحض اختياره ويعيش امكانية هذا النوع من التضحية بالنفس فانه لا يمثل عضوا جديرا بعضويته في ذلك الحوار الذي يجرى بين البشر .

وربما أستطيع هنا، من أجل أن أقوم بتوضيح فكرى، أن ألتجأ - عن طريق التشبيه - الى الفكرة المسيحية عن الاستهواء. فكل انسان² قابل للاستهواء، ولا يعنى هذا ارتكاب الخطأ أو حتى مجرد الشروع فيه. ولا شك أننا لا نملك أن نستخف بالاستهواء، ولا نملك أن نظهره في الوقت الذي يحلو لنا في طبعة

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 220-221.

² المصدر نفسه، ص 221-222.

جديدة، أو نجعله - وقتما نشاء . على نحو يخلف في نفوسنا نوعا من اللذة السيكلوجية ومن ناحية ثانية، فإن الخضوع للاستهواء لا يعنى بالضرورة أنه لا يقدم لنا معرفة عقلية. فهناك كثير من رجال اللاهوت والفلاسفة وعلماء الأخلاق - كان من بينهم حديثا.

موريس بلوندل من أصر على أن الانسان الذي يخضع للاستهواء دون أن يستسلم له تماما يعرف الخطيئة على نحو يفضل معرفة من يرتكبها .. وبالمثل فادا كان من غير المستساغ أن أستخف بأفكارى فسيكون من المتعذر على الأقل أن أفهم فكرا قويا من غير أن أخضع لضرب من الاستهواء تجاهه. أما ذلك الانسان الذى لم يحدث له قط في حياته أن كان فريسة لهذا الاستهواء فانه لا قيمة له عندى. وما يقوله دفاعا عن نفسه بعد هذا لا يمكن أن يمثل نداء جديرا بكونه انسانا ولهذا فمن الخير أن نتركه وشأنه، دون أن نكلف أنفسنا مؤونة الرد عليه .

لكن المشاركة لا تمنع الوضوح. وذلك لأن الحوار مواجهة. وقد كتب مونييه خير كتبه جميعا بدون شك عندما كتب عن « المواجهة المسيحية. فالشخصية الانسانية تبدو على أنها قدرة على مواجهة الأشياء والناس. اذ أن في أعماق الانسان يوجد ميله الطبيعي نحو المعارضة والنزال. والحوار يقدم لنا استعلاء لهذا الميل، لكنه لا يميته فينا. انه يعنى دائما المخاطرة بالنفس، لكنها تلك المخاطرة التي قصد من ورائها اشاعة الطمانينة عند الانسان، ولم يقصد بها أن تؤدي الى أن نفقد. الانسان. الحوار ينطوى على فعل أخرج به من ذاتى لكي أصير الشخص الآخر، لكن دون أن أكف لحظة واحدة عن أن أكون نفسى. ان فكرة التعايش السلمى، فكرة خاطئة ليس فقط بالنسبة الى الأفراد بل بالنسبة الى الشعوب أيضا. الأمر بالنسبة الينا ليس أمر تعايش بل حوار. وذلك لأن التعايش معناه مفاجاة فردية يقوم بها شخصان كل يجريها بينه وبين نفسه، لكنهما يقومان بلصق مناجاتهما، كل منهما.

في الآخر. والحياة ليست تعايشا، بل مواجهة. وكل مواجهة تتضمن المخاطرة الفريدة الجادة، لكنها تنطوى في الوقت نفسه على فضيلة ذات خصوبة لا حدود لها. وذلك لأنها تفترض وجود أمل عند البعض منا في أن يغير من بعضنا الآخر، أو في أن نغير ما بأنفسنا تحت تأثير الآخر. والانسان ذو الشخصية الواضحة لا يسعى أبدا الى أن يفرض على الآخر حقيقة جاهزة كما لو كانت شيئا من الأشياء، بل يسعى فقط الى أن يضع¹ نفسه في خدمة حقيقة هي هي الحياة نفسها. كان بسكال يقول: « لقد صنعنا من الحقيقة صنما ». ان الحقيقة التي لا تكون عطاء بعيدة تماما عن الله. وحسبنا فقط أن نرفض الكذب اذ

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 222-223.

أننا كثيرا ما نخطيء بالمبالغة في آثاره. فالكذب موجود، وهو موجود حيث توجد الرغبة في إخفاء نفسي عن الآخر، ورغبة الآخر في الكشف عن ذاتي. انه لا مبالاة بالآخر. انه رفض للصلات الواقعية القائمة بين البشر. وإذا طلبنا الآن من الشخص أن يكون واضحا مع نفسه فمعنى هذا أننا نطلب منه أن يكون صادقا. وبحسب قول القديس أوغسطينوس أن يكون صادقا مع نفسه، وأن يقيم علاقات واقعية مع الأشياء، مع الآخرين ومع الله. لأنه أقام علاقات صادقة مع نفسه. وفي المحاضرات التي كان يلقيها و«ماكس شيلر»، كان كل شخص من الحاضرين يتكلم ويناقش ويحاور. لكن حدث في آخر العام أن خطر للأستاذ أن يسأل طالبا صغيرا لم يفتح فمه بكلمة واحدة طوال المام. ودعاه الأستاذ الى الكلام في هذا اللقاء الأخير. لكن الطالب أجاب مرددا حكمة ألمانية معناها أن السكوت من ذهب. لكن ما أن انتهى الطالب من هذه الاجابة حتى بادره شيلر، مشيرا اليه بابهامه قائلا: « أنت مزيف ». لكن ليس من اليسير على الانسان أن يقف من هذا التزييف لتلك العملة موقفا سلبيا. ليس من السهل أن أتقبل مواجهة واقعية من غير أن أحرص دائما على عدم الكذب بطريقة أو أخرى في الحوار. وبدون هذا الجهد المتجدد. دائما، لن يكون العالم الذي أماننا الا عالم حرب - لن يكون الا عالما قائما على المؤامرة أو على اللامبالاة. وبمعنى آخر لن يكون الا عالما نرفض فيه. العلاقات الواقعية تلك هي الظروف التي يحلو لي أن أسميها بظروف فلسفة الشخصية الانسانية القائمة على الحوار الصادق. لكن اليس من الواضح أن هذه الظروف ظروف عامة بالنسبة الى كل الناس، وأنها موجودة فيما بين جميعالبشر ؟ أليست هذه الظروف كافية - لكنها ضرورية - كما يقول « شارل بيجي » - لكي تجعل من الأعداء زملاء أحرارا يعيشون معا على قدم المساواة ؟

3- رسالة موجهة من كلود كوينو الى غارودي "أعمال الآب المحترم تياردي شاردان والماركسية":

لقد قرأت بشغف الفصل الذي خصصته للأدب تياردي شاردان والتعارض بين الماركسية وفكر الأب تيار واضح للعيان. لكنك استطعت نظرا لمعرفتك المستفيضة بفكر ماركس وانجلز أن تضيف ايضاحات مفيدة، غنية بالنصوص التي اعتمدت عليها. ومن ناحية ثانية فان فكرتك الرئيسية تبدو لي صحيحة تماما. فهناك في هذا المجال حقا عقبتان علينا تفاديهما: الأولى: « تتمثل في ضم تيار الى الماركسية بحيث لا نرى في فكرة سوى ماركسية ناقصة ومتهافئة » والثانية « تتمثل في أن ننظر إلى فكر الأب على أنه فكر تجاوز الماركسية وأدخلها في دائرة النظرات المسيحية ». فالماركسي والأب سارا معا في طريق واحد، ثم اختلفا بعد ذلك ؛ لا كما يختلف خصمان ؛ بل كما يختلف مكتشفان واجها مغامرات مشتركة في الصعود الى قمة واحدة من سفحين متعارضين:¹

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 263-264.

« والحق أن المسألة بالنسبة إلى تيار كانت تفكيراً طريفاً حاول فيه العالم والكاهن أن يكون شخصاً واحداً ».

وبالنظر إلى كل الأمانة التي تجلت في عرضك لهذا الموضوع الدقيق فإنني لا أريد أن أطيل معك النقاش حوله. فأنا لست أكثر تأكيداً منك من أن الأب قد قرأ بتمعن النصوص الرئيسية للماركسية. واني أوافقك أيضاً في أنه لم يحل ظاهرة الاغتراب تحليلاً واضحاً (حقاً ان الجماعة على نحو ما يتصورها، وبناء تلك الروح الحقيقية التي يتحدث عنها يتجهان إلى محاربة اغتراب الانسان من خلال تصور صوفي للعمل والبحث وينجحان في تخليصه من عبودية المال ومن الفردانية والأناانية والتحجر ليؤدي هذا في النهاية إلى المحافظة على احترام الشخصية الانسانية). وبالإضافة الى هذا فانه مما لا شك فيه أن عدم ايمانه بانحدار الجنس البشري من أصل واحد قد واجه اعتراضاً من بعض العقول. وأنا لا أريد أن أدخل في تفسيرات دقيقة حول « الرسالة العامة، حول « الجنس البشري، التي استوتحت مضمونها من أفكار أكثر تعقيد مما بدا لك. لكنني أذكرك هنا فقط بأن الاعتقاد في انحدار الجنس البشري من أصل واحد، من الناحية العلمية ؛ ينبغي أن لا يشكل مصدر ضيق للعالم باعتباره عالماً. وذلك لأن العالم عن طريق القانون الذي يؤمن به في محو أصول كل شيء، لا يستطيع أن يظفر بالفرد ؛ بل يسعى فقط الى المجموع وهو في طريق التغير النشط وبعد فاني لا أوافقك تماماً على كل المآخذ التي وجهتها الى الأب تيار. وسأعالجها هنا واحدة بعد الآخر .

(أ) فالأب في رأيك لم يهتم « بنوعية الكائن في كل درجة من درجات تعقيده » ولا بالتغير الكيفي الذي يتم في الانتقال من درجة الى أخرى .. ولم « يبين بقوة عتبات التطور ونقط التحول التي يتم بها مرور المادة في مراحل تطورها المختلفة من وجودها الكمي إلى الكيفي »

واني لأسمح لنفسي أن أشهد ببساطة وفي وضوح كاملين بأن هذا غير صحيح. حقاً ان الأب واحدى الاتجاه وظل طيلة حياته شديد. الحساسية بالنسبة الى الوحدة والى ظاهرة الاتصال بين الكائنات. لكن فكرة العتبات ونقط التحول فكرة ابتدئها تيار تماماً، وهذه النقطة هي تلك التي يصل فيها الكائن الى خصائص جديدة لم يكن في امكاننا أن نتبينها حتى الآن. وقد أطلق تيار على أحد كتبه الصغيرة اسم « الاتحاد الخلاق ». لأنه يذهب الى أن درجة عليا من الاتحاد (أي من التعقيد) في الكائن انما تعنى بالدقة خلقاً، وتأليفاً جديداً من شأنه أن يؤدي الى تغيير في العناصر المكونة للكائن .

(ب) ولقد أعلنت في مناسبة أخرى أن تيار شأنه في ذلك شأن بعض الماديين الآليين الذين اتجهوا الى ارجاع كل العلوم ومنها علم النفس الى علم واحد هو علم الميكانيكا قد استبدل بفكرة التأليف

النوعي الذي يعمل حسابا للنوعية الخاصة بكل علم على حدة فكرة وجود « علم حياة شامل » وجعل المقولات الخاصة بهذا العلم تمتد فتنطبق على كافة العلوم الأخرى

وفي هذا النقد سأكون في اجابة ى عنه أكثر حيطة. اذ أننا¹ لا نستطيع أن ننكر أنه يوجد علم حياة شامل في فكر أب بيسيار، حين أن الأب اتجه الى علوم الحياة، ولم يتجه الى العلوم الفزيائية - الرياضية. ولأنه اذا كان يعترف بفضل علم « الرياضيات الشاملة » في تخليصنا من تصورات رجل الشارع، الا أنه كان دائم الحذر منها لأن المبالغة في الاهتمام بهذا العلم قد أدت اما الى ميتافيزيقا استنباطية من نوع الفلسفة الاسينوزية، واما الى مذهب وضعى من نوع فلسفة برنشفيج. أما علم الحياة فله هذه الميزة الكبرى أنه يقع على الحدود بين ميدانين: ميدان اللاعضوى وميدان العضوى من ناحية، وميدان العضوى وميدان النفسي من ناحية ثانية ؛ ويسمح بدراسة تحولات الظاهرة عن قرب. وقد ظهرت نظرية التطور، تلك النظرية التي غزت كافة فروع العلم كله ؛ باعتبارها من نتاج علم الحياة ونظريات التحول .

(ج) ومن نقدك الثاني نصل الى النقد الآتي حيث يقول: « هذه الزاوية البيولوجية الصرفة في دراسة الظواهر الاجتماعية، وهذا الاقلال من نوعية المجتمع وقوانينه هما أهم نقط الضعف التي تعتور دراسات الأب تيار في هذا الميدان »

ومن الطبيعي أنك كنت ستتجه الى ابراز نوعية المجتمع، مادام ماركس جعل من الصراع بين الطبقات المحرك للتاريخ الانساني، وهذه الفكرة بوسعنا أيضا أن نترجمها في ألفاظ مسيحية. وأنا أعترف لك عن طيب خاطر بأن الأب تيار (وهو في هذا يختلف مع الأب فيسار) لم يقر بالدرجة الكافية نوعية التاريخ الانساني، بالرغم من تلك الفقرة الجميلة التي وردت في كتابه الظاهرة الانسانية ؛ وهي فقرة لها بعض الرنين الماركسي، بالمعنى الواسع جدا لهذه الكلمة الأخيرة. ومن الحق أيضا أن أقول معك بأن الأب قد أبرز الطابع البيولوجي للوقائع الاجتماعية، وبصفة خاصة: للظواهر الثقافية التي شاء أن يجد فيها - من خلال الفكر الواعي - مجرد امتداد لمسار التطور النوعي. لكن اذا كان الأب تيار قد أصر على الطبيعة البيولوجية للوقائع الاجتماعية (يصرف النظر عن أن هناك فعلا علما للاجتماع الحيواني) فانه قد فعل هذا كرد فعل ضد نزعة انسانية ذات طابع كوني، تحاول أن تحافظ على الانسان المجرد منعزلا انعزالا تاما في مواجهة الطبيعة. وهو يضع المجال الحيوى (مجال الحياة غير الواعية) في مقابل المجال العقلى (مجال الحياة الواعية) بل انه يمين في داخل هذا المجال الأخير بين ثلاث نماذج من التفكير²: التفكير من الدرجة

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 264-265.

² المصدر نفسه، ص 265، 266.

الأولى (وهو التفكير الفردي في داخل نطاق الذرة). والتفكير من الدرجة الثانية (وهو التفكير الجمعي الذي يهيئ الطريق لظهور مرحلة ما بعد الانسان)، والتفكير من الدرجة الثالثة (وهو تفكير الله وهو باطن داخل العقل الانساني).

(د) عندما يؤكد الأب تيار أولوية ما هو نفساني وما هو فكر بالنسبة إلى النسيج الكوني كله ويختار هذا الجانب من أول طريقه: فانك تعلق على هذا يقولك: « المصادرة الأولى ميتافيزيقية وليست علمية لأنها تضع بدلا من التحليل العلمي لتركيب المادة تصورا فلسفيا قائما على الصدقة ».

ثم تضيف بعد هذا بقليل: « وادخال الأب تيار لتلك القوة غير المرئية ذات الطبيعة النفسية في ختام تحليله لديالكتيكي لا ينهم فقط بالمجانية وأنه غير غير ذي موضوع، بل يتناقض مع الفرض الذي مارسه (بحق كما رأينا) وهو أن لا يسلم بانتاج الا بما يكون في داخل معمل تاريخ الحياة. هل هناك مكان في هذا المجال للنفساني وللوجود المتعالى ؟ »

وبالجملة فان التفرقة الشهيرة التي أقامها تيار بين الطاقة المماسية (وهي الطاقة التي يقيسها علماء الفيزياء) والطاقة المشعة (الطاقة المعقدة والباطنية في المادة، تلك الطاقة التي تحولها الى عنصر نفساني) لم تعجبك كثيرا. وأنا أيضا، لم تعجبني هذه التفرقة. وقد شعر الأب بأن الصعوبة الكبرى في فكره تكمن في هذه النقطة. ولهذا قدم في آخر حياته حلا مختلفا، من خلال ادخال النظريات الحديثة في تكوين الكائن. والحق أننا صدمنا عندما وجدنا مفكرا واحدا يعبر عن فكره بتعبيرات ثنائية وبالقدر الذي استطعت به أن أفهم، فهذا هو ما أراد الأب أن يقوله: فقد اتخذ نقطة بدئه من مبدأ القديس توما وهو: « أن الانسان لا يشعر بوحده الجوهرية » فاذا أردنا أن ندرس ظاهرة العقل البشرى فلن نستطيع - لعيب خلقي وجد فينا منذ الولادة وربما لعيب آخر لا نستطيع علاجه - أن نصفه الا بالالتجاء الى ألفاظ تشعرنا بالثنائية: المادة والعقل، الكمي والكيفي. فالآلي والنفسي يبدوان اذن على أنهما يمثلان ثنائية عميقة، حتى بالنسبة الى الفيلسوف غير الديكارتي. لكن لما كان الفهم معناه البحث عن الوحدة فاننا مضطرون اما الى التسليم باصطناع بعض الاجراءات الديالكتيكية الدقيقة من أجل أن نصل الى وحدة - أو بالأحرى - الى تأليف واما علينا أن نختار طريقا فلسفيا آخر، هو طريق فلسفة الظاهريات .

وهذا الطريق لا يسمح أبدا باقرار الانفصال والتمزق ؛ انه يصف لنا ثنائية واقعية. ومن غير أن يقول باستحالة رد أي من طرفي الثنائي الى الآخر فانه يتجه الى تقريبنا من إدراك تلك الوحدة الجوهرية. وبأسلوب تيار فان الخارج يرمز له في الداخل، والعكس بالعكس وقد تحول عنده بعد هذا ذلك الأسلوب الرمزي الى منهج ظاهري، لأنه اكتشف وجود فلسفة ظاهرية لا تقارق أرض الواقع: فلسفة لا تريد أن تسقط شيئا من

حسابها، ولا تريد أن تخلص الانسان من موقفه الواقعي. وتتيار هو الوحيد الذي كان يستطيع أن يفعل هذا، وذلك لأن علم الأجناس وعلم ما قبل التاريخ لم يكونا قد تطورا تطورا كافيا قبل مجيئه. ومن الطبيعي أن يضطلع هذا الفيلسوف الذي لم يشأ أن يسقط شيئا من حسابه برسالة محددة هي أن يدرس التاريخ. والتاريخ الكوني في رأيه هو خير وسيلة لدراسة الفلسفة¹.

وباختصار فان اهتمام الأب تيار بالنفس يجد تفسيره في رغبته في احتواء الظواهر. والأولية التي يسلم بها للعنصر النفسي ترجع الى حرصه الذي لم يفارقه أبدا، وهو أنه كفيلسوف ظاهري مخلص المبدئه أراد أن يستخلص معنى التاريخ الذي يمثل عنده تاريخا صاعدا متجها في تطوره نحو العقل والروح، والذي يؤدي تطوره الى هذه النتيجة (التي لا تخلو من مفارقة) وهي أن « باطن » الأشياء سينتهي بافتراض تلك الأهمية التي للروح، وأن مصير التاريخ الكوني - على الأقل تاريخ الكون على سطح الأرض - سينتهي هو الآخر بالاعتماد عليها.

واسمح لي أن أعارضك بصورة أكثر وضوحا حول نقطة تفصيلية فأنت تقول ان الأب تيار قد امتد بتصور هذا الباطن الذي يميز الحياة النفسية البشرية فجعله يصل إلى الأشكال الأولية جدا للمادة الفزيائية. لكنني لا أعتقد ذلك. فمن الممكن أن يكون الأب - مدفوعا في هذا بالايمان بصحة نظريات عدم الاحتمال) التي أسبىء فهمها على يد غير الفزيائيين والتي أصبحت اليوم نظريات فات أوأنها) أن يكون قد استماله الرأي القائل بأن القوانين الاستاتيكية التي تحكم الذرة والجزيئات التي تتكون. منها هذه الذرة نتيجة تداخل مجموعة من الأفعال الحرة الأولية لكنه - بوجه عام - لم يضيف تلك القوة النفسية السائرة في المادة الى هذه الأخيرة الا في صورة مخففة وغير ملحوظة. وهو في هذا كان أكثر حيطة من ديديرو في « محادثات دالمبير مع ديديرو » فالأب تيار يذهب الى أن المادة تمثل مرحلة سابقة على الحياة، وهذا هو كل ما يذهب اليه.² انه لم يقل بأن النفس تمثل قوة غير مرئية دخلت في قلب المادة باسم - لست أدري - أى وجود متعال. انها تمثل خاصية في نسيج الوجود، لا تظهر - شأنها في ذلك شأن أية كثرة مادية - الا بعد أن يصل الكائن الى درجة معينة من التعقيد في تركيبه .

(هـ) وانك لتصف الأب تيار في مناسبات عدة بأنه فيلسوف غائي. فتقول: « من أجل أن يتفادى تفسير الأعلى بالأدنى (وهذا ليس. تفسيرا ماديا بل هو تفسير الي) نراه قد قبل التفسير المقابل، وهو تفسير الأدنى بالأعلى. وهذا هو التفسير الغائي، الذي لا يفسر، . والحق يقال - شيئا زيادة

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 266، 267.

² المصدر نفسه، ص 268-269.

عما يقدمه التفسير الآلى، من حيث أن هذه « القوة الخلاقة » تمثل تصورا فارغا لا يقل في فراغه عن «المسهل» الذي كان. يقدمه أطباء العصور الوسطى الى مرضاهم .

ومن الحق أن نقول ان الأب قد حاول التوفيق بين الدارونية واللاماركية. فذهب الى أن القوى العمياء الآلية تتحكم بتسلط يكاد يكون تاما في المراحل الدنيا للحياة، في حين أننا كلما ارتفعنا في سلم الكائنات فإننا نشاهد عند الكائنات الحية نضوج تلك الأدوات المعقدة التي طالما. سببت الحيرة لعالم الحياة « لوسيان كوينو ». لكن ثمت ما يقال أكثر من هذا بخصوص الدور الذي تلعبه الغائية عند الأب تيار. فمن المدهش حقا أن الفاظا مثل: الغاية، والمذهب الغالى، والغائية لا تظهر عنده الا نادرا. فهل كان الأب يشعر بازائها بخجل ليس له ما يبرره ؟ ان هذا ليس من طبعه، ولو كان مؤمنا بالغائية حقا لكان قد جعل من الغائية علما وأخذ يلوح به. فعلى اذن أن نضع كمبدأ أن الأفكار الغائية لم تشغل الأب تيار مطلقا وهو بسبيل انضاج فلسفته الظاهرية. لكنه اكتفى بأن ميز بشأنها بين شيئين: بين « هبوط » نحو حالات ذات وجود محتمل ويزداد احتمالا (وهي حالات الانثروبى)، و«صعود» نحو حالات ذات وجود يقيني ويزداد يقينا (وهي حالة الحياة، أو حالة اللا أنثروبى مادامت الحياة صراعا للمحافظة على ثبات أقل حالات الكائن الحي احتمالا. وبعبارة أخرى، فان نسيج الوجود في نظر فيلسوف الظاهريات يمثل منحنيين يؤديان الى نتائج مختلفة تماما بل ومتعارضة. فهناك في الحقيقة رسمان بيانان: الأول يمثل منحنى الأنثروبى، والثاني تعقيدات المادة وهو الذي يمنحها قدرات على تمثيل الأشياء، وعلى الاستعاضة التلقائية وعلى التولد الذاتى ؛ وأخيرا تمنحها مظاهر للشعور أو الوعي، تتجه . في صورتها الواعية - الى تغيير وجه التطور. فالحجر لا يستطيع أن لا يسقط وذرات الكربون في ظروف مواتية ومع الوقت المناسب، لا تستطيع أن لا تنتج مركبات أكثر تعقيدا. ونحن في هذا كله بعيدين تماما عن كل غائية.

وإذا استطاعت التجارب المعملية أن تحقق انتصارا على عامل الزمن، وتصل إلى تحقيق مركب حقيقى، فلن ندهش اذا كشف لنا هذا المركب يشترط أن يكون تركيبه كافيا عن تلقائية ؛ وعن حياة ؛ وبالتالي عن حياة باطنية معينة. وانتاج الحياة في داخل المعمل - اذا أصبح هذا أمرا ممكنا - لن يكون دليلا ضد فرض الغائية. انه سيثبت بكل بساطة أن الظواهر التي تجلت أمامنا في منطقة الحياة غير العاقلة من الممكن أن تنتج في منطقة الحياة العاقلة ؛ تحت تأثير تلك الغائية الواعية التي تمثل « سببية الفكرة » أو « سببية العقل الحر ». وهكذا يصبح « السر » في نظر رجل الدين وقد غير ببساطة من السجل الذي كان مقيدا فيه، غير من المستوى الذي كان يحتله. ولن يتجرد العالم من قداسته مطلقا بسبب هذا ؛ لأن البحث العلمي واجب مقدس. ان الأب تيار قد وصل الى انضاج تصورات العلمى بارادته، وفى استقلال

عن ايمانه، وبدون أية أفكار أولية مسبقة. لكن هذا لا يمنعنا من القول بأن الأب قد اكتشف على المستوى الميتافيزيقي - (لا على المستوى الفلسفي الفينومينولوجي) ضرباً من الغائية (لا علاقة له بتلك السذاجات التي تلتقي بها في غائية ربانية، أو في سببية مقلوبة، أو في آلية مقلوبة ؛ بل غائية ذات فاعلية مؤثرة، باعتبارها قوة مشكلة للمادة وباعتبارها قوة انتخاب أيضاً). هذا الصعود نحو اللا محتمل قد بدا أمام عينيه على أنه صعود نحو الواحد والموجود الأول» أو نحو «النقطة الأخيرة (أوميغا) التي لها وجودها السابق على كل انبثاق، لأن وجودها لا نستطيع أن نفصل فيه بين وجود سابق ووجود لاحق ؛ من حيث أنه أزلي أبدي. وليس هناك أى تعارض في فلسفة تيار بين الوجود المتعالى وبين التاريخ الباطن أو المحايث للتطور. فعلى مستوى الظاهرات، نجد أن الأب فيلسوف محايث من الطراز الأول (ومن هنا جاء الطابع العصري الواضح لفكره). وعند تحليله للمصادر الميتافيزيقية للفعل استطاع أن يحفر في سقف الوجود المحايث فالتقى بالوجود المتعالى (ومن هنا كان كان الطابع التقليدي لفكره). فهذه المحايثة التي تلتقى بها عنده معلقة اذا صح أن نقول بهذا - بالوجود المتعالى (وتصور تيار له لا يلغى أبداً وجود الانسان) .

ولكن الخص المناقشة، سأسمح لنفسى بأن أؤكد في وضوح تام أن فلسفة الظاهريات عند تيار - بالرغم مما يقوله عنها بعض علماء ورجال الدين - لا تتدخل في مضمونها أبداً مع المجال الديني. فلم يسع الأب الى أي تأليف بين العلم والدين. ففي ميدان العلم، اكتفى بأن لاحظ وجود عالم نشيط وناجح في تطوره.¹ لكن اذا لم نقل بأن هناك وحياً (نتيجة للتدخل الالهى) فلن يكون ثمة غائية ؛ ولن يكون للعالم ذلك البعد الذي يهيؤه له الله باعتباره الأول والآخر (الألفا والأوميغا) أو - بعبارة أفضل - سيظل هذا البعد دائماً بعداً غير معروف لنا. لكل ستظل بوابة العلم هي البوابة الوحيدة التي سندخل منها وتسمح لنا بفك طلاسم الكون، دون أن يخطر ببالنا وجود بوابة أخرى تكون من مهمتها فك الطلاسم الأولية لهذا الكون. وفي ملحوظة مخطوطة لم يسبق نشرها رسم الأب تيار هذا الرسم التخطيطي الذي أعطى له عنواناً: «المناطق»² فما الذي يقصده الأب من هذا الرسم التخطيطي؟

في الأدوار الثلاثة الدنيا يبدو أن التاريخ النفسي للكون يخضع للحتمية. ففي أسفل درجات السلم توجد الصدفة. ثم عندما تظهر الحياة يظهر معها دور الانتخاب ذى الطابع الماركسي (واستعمال لفظ المادية التاريخية له دلالاته). وعلى العكس من ذلك، في الطابق العلوى (حيث تتجه الزاويتان نصف القائمتين الى التقابل) يتم حدوث انقلاب حيب تشكل النقطة أوميغا نقطة ارتكاز للجذب المباشر، فيها تسود الغائية

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 269-270.

² المصدر نفسه، ص 271-272.

والحرية. انها منطقة الوحي ؛ والحياة الصوفية حيث يتم نضج العالم في حياة أخرى، يتجه فيها الى الافلات من فيود الحنمية. ومن الطبيعي عندما نرى هذا الصعود الآلى للروح ونحن في المنطقة النهائية فانها تبدو كما لو كانت نتيجة لقوة دفع خالقة (وموحدة) تتم بتأثير اله هو الأول والآخر، أو الألفا والأوميغا. وكل هذا دون أن تفقد الروابط العلية التي تربط بين حلقات السلسلة شيئاً من قوتها .

(و) وتقول أن هذه الغائية قد انتهت بالأب تيار الى مثالية تبدو فيها الروح أنها هي التي تضع الغايات باعتبارها النسيج النهائي الذي يلف العالم، مثالية ستكون شكلا من أشكال المثالية الموضوعية ؛ قريبة الشبه بمثالية هيجل .

لكن الأب تيار يختلف اختلافا بينا عن هيجل، من حيث أنه لم يبدى أى اهتمام بتلك القوة الهائلة للنفي، وبالدور الذي يلعبه نفي النفي. فالنفي لا يقوم عنده بأى دور اللهم الا في بداية ميتافيزيقاه، حيث يوجد هذا العدم الايجابي المخلوق الذي هو عالم الكثرة في حالته النقية الأولى. وليس من شك في أن الأب كان سيرفض فكرة « نفي النفي » باعتباره أنها فكرة لها جو منطقي جدا، وباعتبار أنها تسعى الى طي الواقع في عباءة المنطق. فمثاليته اذن ليست بأكثر من ماديته (بالرغم من أنه عندما زار القطر المصرى وأقام به في بداية الحرب العالمية الأولى كان يحذوه الميل نحو المادية). وقد تميز الديالكتيك في فلسفته بعودة فريدة الى النقطة التي كان قد بدأ منها. وكما أشرت إلى ذلك في كتابي: « بيير تياردي شاردان » فقد اتخذ نقطة بدئه من نظرة مادية متطرفة وانتهى الى نظرة متطرفة مارا بالفكرة الرئيسية جدا عنده وهي فكرة « المادة الرحم » للروح. فالعالم عنده يهبط الى أسفل في حالة من التعادلية نحو مادة فقدت عنصر الحياة شيئا فشيئا ؛ والى أعلى، نحو الروح. وان ما يمنعا من حبس فكر الأب في هذا القمطر أو ذاك، أن أفضل ما في فلسفته يتمثل في تلك الحركة الديالكتيكية، وفي هذا الاتجاه نحو العودة إلى نقطة البدء. وهما يتفقان مع المفارقة التي يضمها الكون: تلك الآلة الهائلة التي أطلقت الروح والتي أنتهى أمرها بأن ولدت ذلك «الأول» الفريد وهو الانسان، الذي قدر له أن يفلت من قبضة الكون ؛ أو بمعنى أصح - قد له أن يغير وجه الكون في جو تفوح فيه النشوة بالله .

ولا تحقد على من جراء هذا البحث الثقيل. فهو - على الأقل - يقدم الدليل على أنني قرأتك بشغف. وقد قيل ان فرنسا هي أرض الحوار. وليس هناك أجدى من تلك المحادثة التي تجرى بين أتباع تيار والماركسيين. فسيجد الماركسيون في فكر تيار فلسفة لا أثر فيها للروح البرجوازية، ولم تتصور الله على أنه أفيون بل على أنه قوة شحذ وشحن للنشاط الانساني ؛ لأن تيار لم يحتقر الانسان أبدا. وبهذا سيكون في وسع الماركسيين أن يعيدوا التفكير في فلسفتهم أو يفكروا فيها على نحو أكثر فعالية. أما أتباع الأب

تييار فسيجدون مرة أخرى أن المادية الماركسية مذهب معقد تعقيدا في بدا وملبئا بالفروق الدقيقة التي لا تجعله على الأقل - ينهار تحت وطأة الاعتراضات السطحية. وإذا كان لي أن أضيف فصلا الى كتابك فاني سأحدث فيه عن «المادية المفتوحة» عند روجيه جارودي. وبالرغم من الخلافات والتناقضات بين أتباع تيار الماركسيين معا فلن يجد هؤلاء وأولئك كبير عناء في أن يدركوا أنه يوجد في مشاكل التطور والمادة وتجسد الانسان مواقف (ثنائية أو آلية) يبدو أن الزمن قد عفى عليها تماما، وسيجدون من الوسائل المشتركة ما يعينهم على وضع المشاكل (حول رؤية تاريخ الكون والوحدة القائمة في نسيجه والامتداد بجذور الانسان في العالم ؛ وحول النزعة الانسانية التطورية: وحول النظرة الصوفية الى الأرض وما عليها). الأمر الذي يطمئن الجميع على أن هناك وحدة في الفكر .

4- ملحوظتان بعث بهما كلود تريمونتا الى غارودي:

4-1- الخلق والتطور

نحن جميعا، سواء كنا علماء ماركسيين أو علماء مسيحيين أو علماء لا أدرين متفقون جميعا على ملاحظة واقعة معينة، هي واقعة التطور الكوني والبيولوجي والانساني.¹ ونحن نلاحظ هذه الواقعة بالوسائل المألوفة للعلوم التجريبية. وبوسعنا أن نتفق جميعا في طريقة ملاحظتنا لها وفي تفسيرنا لها، بنفس الطريقة؛ ما دما في مستوى العلم. فالمادة تتجه عبر الزمان نحو حالات أكثر تعقيدا، والمادة الحية أو الحياة تتجه عبر الزمان نحو قبول أشكال للمخ أكثر تطورا. واننا لنتحقق من صحة القانون الترابطي وقانون التأليف والتعقيد ابتداء من التأليفات الفيزيائية الصرفة على مستوى الذرات والجزيئات حتى المستوى الانساني حيث نشاهد طريقة مماثلة للترابط والتأليف تتم تحت أنظارنا بين العناصر الانسانية ذلك هو مخطط قراءة الكون الذي اقترحه تيار. وبوسع جميع العلماء أن يتقبلوا - بعد ادخال تعبيرات اكثر دقة هنا وهناك - هذا القانون الذي يقول بتكرار ملاحظة الوقائع في مستويات الكون. والحق أن هذه القراءة للكون باعتباره ظاهرة أصبحت الآن في طريقها الى أن تكون من المعارف الشائعة .

فالعالم الماركسي والعالم المسيحي والعالم اللا أدري متفقون جميعا على أن يخضعوا أنفسهم لدقة المنهج العلمى، وللدرس الذي تلقنه لهم دائما التجربة. فالواقع، الواقع الموضوعى الذى له قوة القانون، هو بالنسبة لنا جميعا أستاذنا المشترك. فاذا أطلقنا على هذا الواقع اسم المادة، فسيثق العلماء جميعهم على أن يخضعوا أنفسهم - من ناحية المنهج. لتلك المادة ولن يدعى عالم ما أنه قادر على أن يعيد بناء الواقع

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 272، 273.

ابتداءً¹ من الآن. وإذا أطلقنا على المادة اسم الواقع الموضوعي، فسنكون جميعاً من ناحية المنهج العلمي، ماديين. وبعبارة أخرى سنكون واقعيين غير مثاليين .

فنحن جميعاً اذن على اتفاق حول واقعة التطور الكوني والبيولوجي وبوسعنا أن نضع أيدينا في أيدي بعضنا البعض لنقرأ معا ظاهرة الكون في تطوره. ونستطيع أن نفسر تلك الظاهرة بقولنا: واقعة التطور الكوني تعني أن الكون الذي نساكن فيه ليس كونا اكتمل تطوره منذ الأزل، بل هو كون في تطور تاريخي منفصل. وبعبارة أخرى، فاننا نولد في كون كل شيء فيه يولد ويتطور في كونه حتى يوجد. ويتعارض هذا التصور العلمي للتطور - بل ويرفض بداهة - ضرباً من الميتافيزيقا تقوم على افتراض الهوية، وافتراض أن كل ما في الكون قد قدم لنا في صورة معطيات منذ الأزل، ووجد وجود مسبقاً. وافتراض أن لا شيء يبدأ في الوجود ولا شيء يصير ولا شيء يولد. هذا الضرب من الميتافيزيقا قد عبر عنه في مذهب وحدة الوجود الهندية المسماه «الأوبانيشاد»، وكذلك عند امباد وقليل. لا شيء يولد، ولا شيء يبدأ في الوجود. وكل شيء قد أعطى منذ الأزل في وعاء المطلق. الميلاد ليس الا انبثاقاً - في مستوى المظاهر - الشذرة أو لقطة من المطلق، وليس الا تدهوراً أو سقوطاً. وعالم التجربة ليس الا مظهراً ؛ أسوأ من هذا، ليس الا شراً، واعداماً للمطلق المتمثل في الطبيعة وفي المادة. والنجاة بالنسبة الى الحكيم لن تكون الا باستيعاب وتجاوز - ما وسعته طاقته وبقدر ما يوجد في مكنته هذا النفي، وذلك الاعدام للمطلق الذي هو نفسه جزء منه، وأن يحاول رد هذه الشذرة المعزولة من شذرات المطلق الى مصدرها الأزل، وارجاع هذه الكثرة الى حضن الواحد من جديد، وهذه الميتافيزيقا دورية بالضرورة، مادامنا نستطيع تصور تطور الخط الذي يحدد حياة المطلق على أنه حركة تخارج أو حركة اعدام (من الواحد الى الكثرة) وحركة عودة (من الكثرة الى الواحد). هذه الرؤية للعالم التي لا نجدها فقط في الهند بل عند أفلوطين تتعارض تماماً مع رؤيتنا الحديثة للعالم الذي يتطور. فميتافيزيقا الواحد والهوية تنكر الزمان، والزمان في ميتافيزيقا الأوبانيشاده الهندية وعند أفلوطين هو الذي يقيس السقوط والهبوط والانحدار من الواحد الى الكثرة، والانتقال من الكثرة الى الوحدة. أما النجاة والحكمة فيقومان في اقرارنا بأن هذا الانتقال الذي هو عملية اعدام انتقال وهمي، وفي الغاء الزمان والمكان أيضاً .

وعلى العكس من ذلك، فان النظرة التطورية تعني أن الكائنات تبدأ في وجودها في لحظة من امزمان، وأن موجودات جديدة تماماً لم يكن لها أي وجود سابق تنبثق الى الوجود وتولد. ولقد تخيلنا الآن عن الفكرة الهندية والأفلوطينية التي تقول بحياة سابقة للنفوس. فنحن اذن، سواء كنا علماء ماركسيين أو

¹ المصدر نفسه، ص 274، 275.

مسيحيين أو لا أدريين، على اتفاق في القول بأن النظرة التي تملئها مجموعة العلوم المعاصرة وتقول بوجود كون له تاريخ تطوري تعنى أن كل شيء في الكون يولد، وأن كل شيء فيه يخلق خلقا مستمرا ومتصلا. فواقعة الخلق هي الواقعة المعترف بها من الجميع. وهي أكثر الوقائع شيوعا وثباتا. فكل طفل تحمله أمه في بطنها، وكل عشب ينمو وكل فكرة تتولد يرمز كل منها إلى لحظة في هذا الخلق الشامل المستمر. ونحن نعيش في كون يحكمه هذا الخلق، ونحن أنفسنا أيضا خلاقون.

ذلك هو الزمن الأول، زمن القراءة العلمية العامة للظاهرة الكونية أو على الأقل لهذا القطاع من الظاهرة الذي يقع تحت قبضة العلم التجريبي .

لكن الماركسية تذهب إلى أبعد من هذا. فهي تضيف إلى تلك القراءة العلمية لواقعة التطور الكوني والبيولوجي تأكيدا ميتافيزيقيا يتعدى وقائع التجربة بصورة لا متناهية. وعلينا أن نصرح بهذا مادامت الماركسية تعلمنا أن المادة ليست مخلوقة، وأنها أزلية ولا متناهية في المكان والزمان، وأن عملية التطور الكوني أزلية غير محددة، وأن بها ما يجعلها تكفي ذاتها وتكفي نموها التطوري اللانهائي. أي أن الماركسية تضيف إلى القراءة الوصفية للتجربة التي تكشف لنا عن الكون في حالة من التطور، تلك الدعوى التي تتجاوز وقائع كل تجربة وكل عالم ليس فقط في الحاضر بل في عالم الممكن، وهي أن التطور الكوني أزلي ويكفي نفسه بنفسه من الناحية الأنطولوجية. وهذه الدعوى ليست دعوى علمية بل دعوى ميتافيزيقية لا تقوم على أية تجربة ولا تبررها كذلك تجربة ما. والماركسية تؤله هذه العملية الكونية المتغيرة. وهي في هذا تؤكد شيئا لا وجود له في عالم الوقائع بل يتعدها، أنها تصدر على قضية ميتافيزيقية هذا إذا لم نقل بأنها قضية صوفية. أما توكيدنا بأن هذا التطور لا نهائي، أزلي، يكفي نفسه بنفسه أنطولوجيا ؛ وبعبارة أخرى ؛ أما أن نضيف إلى التطور نفس الأوصاف التي احتفظ بها الدين للمطلق ؛ فهذا شيء آخر .

¹ فإذا أكدنا أزلية المادة وأزلية الكون وقلنا بأن المادة لا أول لها، ولن يكون لها نهاية فتلك دعوى يسهل الدفاع عنها ؛ لكن بشرط أن نعترف بأنها دعوى ميتافيزيقية وأنها - بالاضافة إلى هذا - لا تستند إلى أية تجربة علمية واقعية أو ممكنة. لأنه لن يكون لدينا أبدا أية تجربة علمية تثبت بها وجود الأزلي واللامتناهي !!! والحق أن الكون الذي نعرفه اليوم يحتل جزءا من الزمان يمتد إلى بضعة آلاف من السنين فقط. ولا شيء يسمح لنا بأن تؤكد أن الكون كله، أي الزمان الذي فيه أيضا، أزليان. فهذه قضية ميتافيزيقية تتعدى وقائع التجربة العلمية. إذ ليس من المستحيل التفكير في كون متناه من ناحيتي الزمان والمكان بالنظر إلى الحالة الحاضرة للتطور الفيزيائي والفلكي للكون.

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 275، 276.

لكن ثمة قضية أكثر خطرا من قضية أزلية الكون (وهذه الأخيرة قال بها كل من أرسطو وابن رشد)، ونعنى بها قضية اكتفاء الكون بذاته أنطولوجيا ؛ وقضية تأليه عملية الخلق الكوني، والدعوى التي تقول بأن الكون والمادة وعملية التغير الكوني هي المطلق ؛ الأمر الذي يؤدي الى تأليه الكون والتطور، مادام قد أضاف إلى الكون والى التطور صفات المطلق والاكتفاء الانطولوجي والتأليه والقدرة على الخلق: «فاما أن نلجأ الى القول بوجود خالق، واما أن نضطر في نهاية الأمر الى القول بأن المادة الأولى اللامخلوقة التي وجدت منها مجموعة الكواكب الشمسية في كوننا المحاط بالماء من جميع الجهات قد خلقت ذاتيا بطبيعتها، عن طريق التغيرات التي تطرأ على الحركة الباطنة في قلب المادة المتحركة بطبيعتها والتي تعيش بذاتها - بالتالي - في ظروف يجب على المادة أن تعيد تشكيلها من جديد، حتى اذا كانت هذه الاعادة ستم على مدى آلاف آلاف السنين، وبقدر من الصدفة يقل أو يكثر، لكنه يتضمن نوعا من الضرورة في قلب الصدفة وفي هذا النص وضع انجلز بنفسه خطأ حتى الكلمات: «الباطنة في قلب المادة المتحركة بطبيعتها». وفي هذه الفقرة نفسها كتب انجلز: «ان المادة التي يحمل تغيرها الآلى في المكان امكانية التحول - اذا ما توفرت لها ظروف مناسبة - الى حرارة أو كهرباء أو نشاط. كيميائي أو حياة، ولكنها لا تكون قادرة بنفسها على أن تخلق هذه الظروف معتمدة على قوتها الذاتية، هذه المادة تكون قد فقدت حركتها». وقد قمنا نحن هذه المرة بوضع الخط تحت كلمات «معتمدة على قوتها الذاتية». وانجلز يريد أن يقول ان المادة اللامحدودة من ناحية الزمان.

ينبغي أن لا تكشف - الا مرة واحدة فقط في وجودها الأزلي - عن كل ما لديها من قدرة على تشكيلها في صورة حياة أو وعى.¹

فالمادة اذن بفضل القرى الباطنة فيها قادرة بطبيعتها على أن تخلق من ذاتها الحياة والوعى. والمادة ليست فقط غير مخلوقة وبالتالي أزلية (القضية الميتافيزيقية الأولى التي نعدها قضية أسطورية) بل انها بالإضافة الى هذا قدرة على أن تخلق بفضل قواها الذاتية الحياة والوعى. وعلى هذا النحو، فان المادة البسيطة نسبيا التي كانت تكون الكون منذ بضعة مليارات من السنين قادرة على أن تقيم وزنا لتطورها اللاحق وتتعقيداتها، وقادرة عن التأليف من داخل المادة الحية، وعلى خلق الحياة وأشكال الحياة الواعية المفكرة .

تلك هي الدعوى الثانية التي تبدو لنا أنها تجاوزت تماما القول الذي يسمح به علميا - وتبدو لنا أيضا بالإضافة الى هذا - على أنها دعوى دعوى أسطورية. وهذه الدعوى في نظرنا تريد أن تؤله المادة،

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 276، 277.

وأن تضيف إليها قوة وفضائل وقدرات لا تقل في خفائها عن قوى الأفيون، وتعادل في طابعها الأسطوري ما ذهب إليه الأديان القديمة في تأليها للعناصر وفي عجابها بالقوى الطبيعية، وفي تأليها للمادة والطاقة والقدرة على الاخصاب.. الخ .

أزلية المادة وتأليها: هاتان هما الدعوتان اللتان ليس لهما أي سند من الناحية العلمية، وهما دعوتان لهما أصولهما في الأساطير القائمة على فلسفة وحدة الوجود وليس لهما أي مصدر في فلسفة تريد لنفسها أن تكون علمية وعقلانية .

كتب ماركس يقول: « المكائن لا يكفى نفسه بنفسه الا اذا كان لا يرجع في وجوده الا الى ذاته. فالإنسان الذي لا يعيش الا معتمدا على آخر يجب أن ننظر اليه على أنه كائن غير مستقل. لكني سأعيش في حياتي بفضل هذا الآخر تماما اذا كنت مدينا له ليس فقط بالاستمرار في حياتي بل اذا كان هو الذى خلقني ؛ واذا كان يمثل مصدر حياتي ؛ اذا كانت حياتي تعتمد على أساس كهذا يقع مستقلا عنها ؛ اذا لم تكن حياتي من خلقي أنا. والخلق تصور من العسير القضاء عليه في وعى الجماهير. فهم لا يفهمون أن الطبيعة تكون خالقة لذاتها ؛ وذلك لأن هذه الأفكار تتعارض مع كل العادات التي الفوها في حياتهم أثناء تداولهم للأدوات المختلفة التي أنتجوها واستعانوا¹ بها على ممارسة هذه الحياة. لكن فكرة خلق العالم قد تلقت ضربة.

قاضية على يد علم التاريخ الجيولوجي للعالم؛ وهو العلم الذي صور لنا الأرض والتغيرات التي تطرأ عليها على أنها عملية تكوين ذاتية وخلق مستمر » .

هذا النص الرئيسي يستحق في الواقع أن نتأمله لأسباب متعددة.

فهو يعبر أولا عن مدى ما كان يشعر به ماركس من نفور ضد فكرة عدم الاستقلال الانطولوجي. لكن لا يهمنا هنا اذا كنا نتطرب لهذه الفكرة أو تنفر منها ؛ فنحن أمام واقعة هي: أننا لم نخلق أنفسنا بأنفسنا. والحياة ليست من خلقي أنا تلك هي الواقعة التي تواجهنا .

وماركس يلاحظ أن وعى الجماهير يصعب عليه أن يتخلص من فكرة الخلق. ويضيف أن هذا راجع إلى أن الانسان يصنع أدواته في حياته، ومن ثم تطرأ على ذهنه فكرة وجود صانع للعالم.

لكن من المناسب هنا حقا أن نفرق بين فكرة الخلق وفكرة الصناعة. إذ أن فكرة الصناعة عندما تضاف الى الله تكون منطوية على تشبيه وليس في وسعنا هنا أن نطيل الحديث في هذه النقطة. لكن حسبنا

¹ المصدر نفسه، ص 277، 278.

أن نلاحظ أن نقد فكرة التشبيه عندما تضاف الى الله باعتباره صانعا، فإن هذا النقد لا يمس الا جانب التشبيه فقط في فكرة الخلق أي أنه لا يمس الا كون الله صانعا فقط.

وأخيرا فإن ماركس يؤكد أن فكرة الخلق قد تلقت ضربة من اكتشاف أن الأرض قد نشأت ونمت من خلال المنظور الذي يكون تطورا ذاتيا .

هذا هو كل ما في الموضوع. وسنجد أن أنفسنا هنا في قلب المشكلة.

فالماركسية تصور التطور على أنه تطور ذاتي. والعالم غير الماركسي سواء كان مسيحيا أو لا أدريا، يزعم أن القول بالاكتهاء الذاتي الأنطولوجي في التطور قول ميتافيزيقي لا يسمح لنا أي علم تجريبي باثباته أو طرحه. فنحن نشاهد فقط ظاهرة التطور ونقوم بوصفها. لكن ليس من حقنا أبدا أن نؤكد أن التطور تطور ذاتي ؛ أو أنه تطور خالق ؛ كما كان يقول برجسون. وهنا يعترض تيار بقوله: كلا. التطور ليس خالقا. انه يصور ويوضح لنا على مستوى الظواهر والتجربة عملية الخلق وهي في أثناء التكوين. وهنا مرتبط الفرس¹.

فنحن نعيب على الماركسية أنها قد ألهمت المادة والتطور، وأنها أقحمت تلك القضية الميتافيزيقية في نطاق العلم ؛ مع أنها قضية مجانية افترضتها فرضا ولم يقم أي دليل على صحتها.

وكما كتب انجلز في الفقرة التي اقتبسناها سابقا: « اما أن نلجأ الى فكرة الخلق ؛ واما. .. » .

ويكتفى المعالم اللا أدري بدراسة الظاهرة كما تعرض له ؛ وبالقدر الذي تعرض له دون أن يقيم القضية الميتافيزيقية حول الاكتفاء أو عدما لاكتفاء الأنطولوجي للظاهرة .

أما الماركسي فيعتقد أنه يستطيع أن يزج بالقضية الميتافيزيقية التي تقول بالاكتهاء الأنطولوجي وبتأليه الواقع التجريبي.

لكن العالم المسيحي ؛ من حيث كونه عالما ؛ يقنع بوصف ظاهرة التطور ؛ شأنه في هذا شأن العالم اللا أدري. وهو يسعى في لحظة لاحقة ومستقلة من لحظات فكره الى أن يخطو خطوة ميتافيزيقية ستقوده الى الاقرار بأن هذا الواقع الذي هو في سبيل التكوين ليس مكتفيا بذاته أنطولوجيا ؛ وأنه يعتمد على موجود آخر، هو الخالق غير المخلوق .

ولست هنا في مجال وصف تلك الخطوة التي يزعم أصحابها أنها خطوة لها أساس من العقل ؛ بالرغم من أن كثيرا من التهويش قد أصابها نتيجة للوسائل الصبانية التي عرضت لها .

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 278، 279.

فالتصور العلمي للتطور لا يتعارض أبداً مع التصور الميتافيزيقي للخلق. على العكس من ذلك تماماً، فإن التصور العلمي للتطور يقدم بالنسبة الى الفيلسوف المسيحي الوجه الآخر التجريبي للتصور الديني للخلق. وذلك لأن التطور هو الخلق الذي يكون في طريق التكوين تحت أنظارنا والذي نشارك فيه اذا أردنا ذلك .

وفي القرن الماضي بل وفي أيامنا هذه أيضاً عند بعض العقول المتزمّة بدا تصور التطور متعارضاً مع تصور صبياني للخلق (الخلق كصناعة، الخلق غير المتصل، الخلق في اللحظة الخاطفة. .. الخ) أوحّت بها في مخيلة بعض الكتاب تلك الصفحات الأولى التي وردت في سفر التكوين. لكن لا علاقة لفكرة الخلق بتلك الخيالات. ففكرة الخلق تعني في المحل الأول أن العالم ليس هو المطلق وأن المطلق ليس هو العالم، وأننا لسنا أجزاء أو شذرات من المطلق. وأن خلق العالم يمثل هبة من الله الذي أراد أن يرفع الى حياته العلية حياة مخلوقات أخرى، طلب منها أن تصبح مثله وعلى صورته، قادرة هي الأخرى على الحلق والايجاد.

وخلق الانسان لا يشكل مشكلة في فكرة التطور - فسفر التكوين الذي يتصدر الانجيل يتحدث وهذا أمر طبيعي - عن أن الله خلق الانسان، مستخدماً في هذا تعبيرات كان يستعملها أحد الرواة اليهود في ذلك العهد ؛ وذلك عندما شبه خلق الله للانسان بصانع الفخار الذي يشكل تمثالاً صغيراً. لكن من يهتم بتلك الصورة على حساب المعنى فسيثبت أنه سقيم الفهم. لأن علينا أن ننظر الى الكاتب الذي صور تلك الصورة على أنه انسان بدائي لا يعرف التمييز بين ما يريد أن يقول والطريقة التي يعبر بها عنه فالذي يهمننا من هذا النص هو معناه ؛ وهي نفس المعنى الذي استوجب أسف ماركس ؛ أعنى أن الانسان لم يخلق نفسه ؛ بل كان الله خالقه. أما الصورة الخيالية التي عبر بها عن تلك الفكرة فليست مرتبطة بالفكرة. فنحن نعلم اليوم كيف ظهر الانسان عن طريق تغير مفاجيء الحق نوعاً من الأنواع وجد مسبقاً عليه. والحق أنه لا وجود لمشكلة حقيقية اذا اعترفنا - كما فعل الفيلسوف المسيحي وتيار بصفة خاصة، أن عملية الخلق ملازمة للتطور بأكمله، أي اذا اعترفنا مرة أخرى بأن التطور يكشف لنا عن عملية الخلق المستمرة ؛ الخلق وهو في سبيل التكوين .

4-2- واقعة التطور والخطيئة الأولى

يحكى لنا الفصل الثالث من سفر التكوين المغامرة الشهيرة التي كثيراً ما صورها الرسامون حتى جان ايفل ورسم فيها ثعبان الى جوار زوجين. وهذه الصورة تمثل ما يطلق عليه في اللغة العبرية «ماشاك» أي

قصة رمزية أو رمز. واننا لنجد الانجيل يقدم لنا رموزاً أخرى من هذا الطراز. من ذلك مثلاً عندما شبه اشعيا إسرائيل بشجرة الكرم، وحكى لنا كيف أن الله زرع هذه الشجرة من الكرم لتنتج فواكه جميلة وناضجة. لكن ما هي ذي تنتج عصير الحصرم. هذا النوع من الأدب الرمزي أراد أن يعبر عن حقيقة بشرية أو تاريخية أو واقعية من خلال اخراجها في أسلوب رمزي فلسفي هنا أمام أسطورة ؛ بل أمام طريقة للتعبير عن حقيقة تاريخية واقعية، على نحو ما نجد ذلك في الصورة التي رسمها اشعيا عن تحول اسرائيل¹.

لكن ما الذي تقوله لنا القصة الرمزية المعروضة في الفصل النائب من سفر التكوين ؟

انها تقول لنا ان الانسان عرف الخير والشر بمعرفته للفروق القائمة بينهما ؛ أي أنه مارس الشر («يعرف» في اللغة العبرية معناها «يعاني من خلال التجربة»). فيعرف امرأة ما معناه أنه يباشرها كزوج ويؤدي اجتماعه بها الى الاخصاب). ومن هنا كانت معرفته بالشر ؛ معرفته بالفارق بينه وبين الخير. ومن هنا أيضا كان شقاء الانسان .

ويحكي لنا بعد هذا مؤلف تلك القصة الرمزية حول جنة عدن كيف أن الانسان قد مارس الشر أكثر وأكثر. فكان قتله لأخيه الانسان ؛ وكان اضطهاده له ؛ وكان انحرافه. .. الخ.

وقد عالج هذا النص العلاقة بين الرجل والمرأة. فآدم في اللغة العبرية معناها «الانسان». آدم في هذه اللغة ليس اسم علم الفرد معين بل هو اسم مشترك ؛ علينا أن نترجمه كلما التقينا به في الانجيل - باستثناء مناسبة واحدة - بكلمة «الانسان» (مكتوبة بالحروف الكبيرة) أو «الانسانية» أو «البشر».

لكن كيف يمكن أن يتعارض هذا التحليل وهذه الملاحظة: ملاحظة واقعة بداية الانسان في فعل الشر (أما ما يفعله دائما من شر، فهذا ما نعرفه جيد) مع واقعة التطور البيولوجي؟

لا تعارض هناك بين الواقعتين.

أين اذن التعارض ؟ أين المشكلة ؟ أين الصعوبة؟

لا مشكلة هناك. فمادام ليس هناك تعارض فلا مشكلة هناك.

فنحن نلاحظ أن الانسان يفعل الشر منذ زمان طويل، منذ أن كان بدون شك. أنه يقتل ويضطهد ويعذب أخاه الانسان. ولم يشأ يهودا في هذا النص أن يقول لنا أكثر من هذا (نلاحظ أن كاتب هذا النص قد عاش² قبل ميلاد المسيح بتسعة قرون). فالشر من عمل الانسان. والانسان حر. ولد حراً. وهو الذي

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 280، 281.

² المصدر نفسه، ص 281، 282.

فعل الشر منذ كان (وهذا لا يتفق مع بعض الأساطير الشرقية القديمة التي تصور لنا الشر على أنه مغامرة من عمل الآلهة) .

والحق أن هناك احتمالا بأن الانسان كلما اتضح انبثاقه من الحيوانية: وبرز وعيه أكثر وأكثر ؛ أصبح الشعور الأخلاقي أكثر قابلية للتكوين. وإذا كان علينا - كما يقول علماء الحياة - أن نتصور التغيرات ومن بينها التغير الروحي ؛ باعتبارها تغيرات مفاجئة تتضمن بعض الانفصال في التطور، فبوسعنا أن نقول أن الانسان لما كان حيوانا زود بعدد ما (يتراوح بين 13: 14 مليار) من الألياف العصبية أصبح مزودا بوعي أتاح له تأمل أفعاله فالأسد الذي يلتهم الغزالة لا يرتكب خطأ انه في هذا يتغذى. أما الانسان الذي يضهد ويقتل ويعذب أخاه الانسان فليس في وسعنا أن نضعه بعد هذا في حدود المستوى البيولوجي الطبيعي فقط، انه يخرج على القواعد الأخلاقية، انه يرتكب شر.

وقد قام الانجيل بعد هذا بتحليل متصل لفعل الشر بطريقة موضوعية. وذلك من خلال أفعال أنبياء اسرائيل بصفة خاصة. وأظهر لنا كيف فعل الانسان الشر، مفهوما لا على انه هذا الانسان الفردي، وعلى أنه فعل هذا الانسان ضد ذاك الآخر ؛ بل على أنه أيضا وبصفة خاصة فعل الشر بطريقة جماعية: آموس ؛ اشعيا ؛ أوزيه، جيرمين. كل هؤلاء أظهرونا على كيفية فعل الشر بطريقة عامة وجماعية. فالأغنياء يسحقون الفقراء ويستغلون الأجراء: صراع طبقة ضد طبقة، وصراع الطوائف ضد الشعوب ؛ وصراع الأمم فيما بينها أين اذن تلك المشكلة أو الصعوبة التي بدت في نظر البعض عن « الخطيئة الأولى » في مواجهة واقعة التطور ؟ فواقعة التطور البيولوجي لا شأن لها أبدا بالواقعة الأخرى ؛ وهي واقعة فعل الانسان للشر.

ومن أجل أن نتبين أشباه المشاكل التي تثار حول هذه النقطة كان ينبغي علينا أن ندخل هنا في استعراض تاريخ طويل ليس في مقدورنا أن نرويها هنا، لأننا لا نريد هنا أن نسيء استغلال كرم الضيافة عند مضيفنا.¹ وقد ظهرت حول الخطيئة الأولى وعلاقتها بالتطور صعوبات شبيهة بتلك التي يبدو أنها وضعت الخلق في مقابل التطور ؛ وشبيهة كذلك بتلك التي جعلت مسألة جاليليو ذات شهرة واسعة. اذ كيف نوفق بين رواية سفر التكوين عن الخلق - اذا أخذناها حرفيا ؛ أو . في بعض الأحيان - عندما نسيء فهمها - وهذا الكشف العلمي أو ذاك؟

الحق أن المشكلة هنا مشكلة تتعلق بالتفسير أو تأويل النص المقدس ؛ وهو نص موضوع .

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 282، 283.

فالقضاة الذين حكموا على جاليليو ظنوا أنهم عنروا في الانجيل على تعاليم تقضى بأن الشمس هي التي تدور. والحق أن الكتاب الذين كانوا يكتبون أولاً ليقراءهم معاصروهم قد عبروا عن أنفسهم بثقافة عصرهم؛ وبحسب أفكار ذلك العصر. فكانوا يقولون - كما نقول اليوم أيضا أن الشمس تشرق وتغرب. وخطأ قضاة جاليليو قائم في أنهم أخذوا هذه التعبيرات على أنها تعاليم عقائدية، الأمر الذي لا يمكن أن يكون، وما لم يدعيه أبدا مؤلفو الانجيل. والذنب أو الخطأ الرئيسي قائم في النظرة الى الانجيل على أنه كتاب يمكننا أن نستخرج منه كل حقائق العلم في حين أنه كتاب يعنيه بصفة خاصة أن يقدم لنا حقائق عن الله، وعن الانسان ومصيره فهناك خطأ اذن في قراءة الانجيل. وهذا الخطأ هو الذي مكنا من أن نعارض الاكتشافات العلمية (دوران الأرض، قدم العالم أو الحياة ؛ اتصال الحفريات والتطور) بنصوص الانجيل التي لا تقيدنا في هذا الباب.

وعلى طول الكتاب المقدس العبرى (العهد القديم) باستثناء حالة واحدة- أخذت كلمة آدم لتدل على ما تعنيه فعلا، أى لتدل على اسم مشترك يدل على الانسان والناس والانسانية في معانيها الجماعية. وحسبنا أن نأخذ سياقاً من الانجيل لتتأكد أن آدم يعنى الانسان وأنه استعمل بهذا المعنى على يد الأنبياء والمؤرخين اليهود.

لكن حدث فيما بعد، حوالى القرن الأول قبل ميلاد المسيح ؛ أن وجدت اليهودية تفسيرات ظهر فيها آدم على أنه اسم علم. وذلك من ¹ خلال تفسير لكلام يهوذا في الفصل الثالث من سفر التكوين تفسيراً يتفق مع تلك النظرة. وهكذا وجدنا المترجمين اليونان الذي ترجموا الكتاب المقدس العبرى قد ترجموا أحيانا آدم على أنه «البشر»؛ لكنهم . في أحيان أخرى - تركوا في النص اليوناني الكلمة العبرية آدم كما لو كانت تعنى اسم علم.

ومن هنا جاء تصويرنا المعاصر الشخص لآدم وحواء (هافا - في اللغة العبرية - معناها الحياة) ومن هنا كانت تلك المقارنات التي أجراها القديس بولس في «رسالة الى الرومان» بين آدم الأول وآدم الثاني (وهو المسيح).

ولن نستطيع هنا أن نتتبع كل التغيرات التي لحقت هذا المذهب وأدت إلى تلك الفكرة التي تعرض اليوم (ويصورها الرسامون من أمثال جان ايفل) ويرسم فيها فرد يدعى آدم؛ جر علينا هو وزوجته المتاعب. فإذا كان النص الوارد في سفر التكوين قد وضع هكذا ثم لحقه التحول على هذا النحو فانه يتبرر أمامنا حينئذ مشكلة: من أجل أن يظل مذهب الخطيئة الأولى، مفهومها على هذا النحو؛ مستمرا وراسخا

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 284، 285.

فعلينا أن نقول بأنه في أوائل نشأة الانسان لم يكن هناك غير فرد واحد، أو على الأقل - لم يكن هناك غير زوجين: رجل وامرأة.

وأيا كان الفرض الذي سنفترضه، فبوسعنا أن نقول هنا ما يلي: لا بد أن تكون الانسانية قد وجدت في لحظة معينة ؛ ولابد أن يكون هناك فرد أول وجد على سطح الأرض وليس هناك ما يمنع من أن توافق على القول بأن هذا الانسان الأول الذي كان أول من شاهد وجود الوعي الانساني في ذاته ؛ قد ارتكب حماقة من الحماقات .

لكن هذا ما لم يقل به نص سفر التكوين. فهو لا يحدثنا عن فرد، بل عن الانسان. فيبدو أننا لن نجنى شيئاً من وراء تصويرنا لكاتب. هذا النص في صورة أكثر سذاجة مما هو عليه فعلاً، ون نقول عليه ما لم. يقله.

علينا أن نفرق بعناية بين شيئين أو فكرتين وتفرق بين نوعين من المشاكل:

1 - فكرة وارجاع الجنس البشرى الى أصل واحد « أو . على العكس - فكرة « ارجاعه الى أصول متعددة « فكرتان علميتان بيولوجيتان تثيران مشكلة بيولوجية هي معرفة ما اذا كانت الانسانية الحاضرة قد صدرت عن أصل واحد أو عن أصول متعددة، عن مجموعة واحدة أو مجموعات متعددة. وبعبارة أخرى هل الجنس البشرى نوع واحد أم أن ما تسميه بنوعه قد تكون نتيجة امتزاج أنواع متعددة أو مجموعات متعددة من البشر، ظهرت كل مجموعة منها في أماكن مختلفة وفي أزمنة متفرقة ؟ ونحن هنا أمام مشكلة بيولوجية، يجيب عليها أغلب علماء الحياة اليوم - ان لم يكن كلهم - باختيار دعوى انحدار الجنس البشرى من أصل واحد. فالجنس البشرى ظهر في لحظة معينة من الزمان، في بقعة محددة. وتتيار كان يميل الى الأخذ بالفرض القائل بأن افريقيا الجنوبية تمثل مهد الانسانية وعلينا أن نلاحظ أن هذه المسألة البيولوجية لها أهمية فلسفية وسياسية أيضاً. فالاتجاهات السياسية المعادية للأجناس ليست في حقيقتها الا فلسفات تقوم على افتراض وجود أجناس وأنواع متباينة من البشر. أما العلماء فانهم يذهبون. ضد هذه النظريات المعادية للأجناس إلى أن الأجناس البشرية لا تمثل أبداً أنواعاً قائمة بذاتها، وأن الجنس البشرى جنس واحد ؛ وأن الأجناس لا تمثل الا أشكالاً سطحية توجد على قشرة تلك الوحدة الرئيسية .

ذلك هو ما يلقننا اياه العلم اليوم .

والحق أن الكنيسة عندما تتمسك بنفس الفكرة التي تقول بأن الجنس البشري لم يتكون من امتزاج أنواع متعددة ظهرت في أماكن وأزمنة متفرقة إنما تتمسك بها من أجل نفس الهدف وهو أن النظرية المقابلة تؤدي إلى انكار وحدة البشرية، وانتشار الأساطير القائمة على الجنس: ونظرية عدم المساواة بين الأجناس .

2 - لكن مسألة إرجاع الجنس البشري إلى أصل واحد أو أصول متعددة لها مغزى آخر يختلف تماماً عما ذكرنا. إذ أنها تتضمن معرفة¹ ما إذا كان قد وجد في أول عهدنا بالبشر شخص واحد أو أشخاص متعددون. وعالم الحياة الذي يقول بأن الجنس البشري يرجع إلى مجموعة واحدة لا يعنيه أن يبحث في ظهور أفراد كأفراد. لأنه يتحدث عن التغير الروحي الذي يطرأ على الجنس البشري، لكنه لا يشغل نفسه بظهور أفراد، لأنهم باعتبارهم أفراداً يدخلون في نطاق العالم التجريبي. وهذا واضح. تماماً كما هو الشأن عند علم الاجتماع الذي يهتم باستخلاص قانون إحصائي على المواليد أو على حوادث المرور أو على حالات الطلاق فإنه لا يهتم بهذا الفرد أو ذاك.

فمسألة إرجاع الجنس البشري إلى أصل واحد إذن مسألة لاهوتية أو دينية مصدرها التاريخي قائم في الطريقة التي قرئت بها قرون عدة ما جاء في الفصل الثالث من سفر التكوين. فإذا كان حقاً ما يعتقد اليوم غالبية المتخصصين في الدراسات العبرية - إن لم يكن كلهم - من أن آدم يعني الإنسان، فإن هذه المشكلة لن يكون لها وجود ؛ ولن تثار ؛ ستكون شبه مشكلة وسنوافق رجل اللاهوت على أن الجنس البشري من بدأ بفرد معين، وبأن ثمة فرداً ظهر أولاً في الوجود. لكن هذه المسألة لن يكون لها أي مغزى. فالنص الذي جاء على لسان يهوذا يقول إن الإنسان قد ارتكب الشر. وإذا فهمنا هذا على أن الشر قد ارتكبه إنسان معين كان هو الفرد الأول، فلن يكون هناك ضير (ضرر) من وراء هذا القول.

لكن القول الآخر بإرجاع الجنس البشري إلى مجموعات متعددة وهو قول يتضمن عدم المساواة بين الأجناس لا يمكن أن يقوم بينه وبين الفكر المسيحي أي اتفاق. لكن العلم الموضوعي لا يتبنى هذا القول. ويبدو لنا أن مسألة وجود فردين (رجل وامرأة) في أول عهدنا بالجنس البشري ترجع إلى خطأ في قراءة وفهم الفصل الثالث من سفر التكوين وإلى تفسير انقضى عهده عند المتخصصين في الدراسات العبرية وتفسير دخلت عليه الآن تعديلات أساسية. أما القول بأن هذا التفسير الخاطئ هو التفسير الذي عاش مدة طويلة في التعاليم، فإن هذا ليس دليلاً على شيء. وعندما شرع القديس جيروم في ترجمة الإنجيل عن العبرية اعترض عليه القديس أغسطينوس قائلاً أن النسخة اليونانية التي ترجم إليها العهد القديم كانت دائماً

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 285، 286.

النسخة الرسمية المعتمدة من الكنيسة على مدى أربعة قرون من الزمان. وكان للقديس جيروم من الشجاعة ما استطاع به أن يتغلب على الصعوبات الشائكة التي اعترضته.

أحيانا من أجل الحصول على النسخة العبرية الأصلية. والآن أصبحت هي النسخة المعتمدة من الكنيسة، وبات من واجبنا أن ندخل عليها تحسينات¹.

من أجل هذا، ينبغي أن لا نقصر التعارض بين الوحي والعلم في حدود الفكر المسيحي فقط. لأنه تعارض ديكالتيكي خصب يلزمنا بإعادة النظر في المشاكل، وبصفة خاصة يلزمنا بإعادة النظر في تفسير الكتب السماوية الموحى بها .

وبقى علينا أن نعرف كيف نفهم اليوم فكرة الخطيئة الأولى على ضوء الاكتشافات العلمية، والتقدم الذي أحرزه علم التفسير للكتاب المقدس ؛ دون أن نتخلى في هذا عن أية فكرة تتمسك بها الكنيسة. الأمر الذي لن نستطيع أن نعالجه هنا. لكننا لن نكف أبدا - بمعاونة آخرين من علماء اللاهوت والمفسرين والفلاسفة عن القيام به عندما تصبح المعطيات التي أمامنا أكثر نضجا مما هي عليه الآن. وعلى هذا النحو ستتضح الاجابة على المسألة التي أثارها الرسالة العامة للبابا وهي رسالة «الجنس البشرى» والتي أثارت هذه النقطة: « اننا لا نرى كيف سيكون هناك مجال للتوفيق »

¹ روجيه غارودي، نظرات حول الإنسان، المصدر السابق، ص 286، 287.

المبحث الثاني: صدام الحضارات لهنتغتون

مع التحولات الجذرية التي شهدتها النظام الدولي عقب نهاية الحرب الباردة، ظهرت الحاجة إلى إعادة قراءة طبيعة العلاقات بين الأمم والثقافات. ففي مقابل الرؤى الإنسانية والحوارية، مثل مشروع "حوار الحضارات" عند الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي، الذي يسعى إلى ترسيخ التفاهم والتواصل بين الشعوب، برزت أطروحات أخرى تتجه نحو قراءة بنيوية للصراعات العالمية. ومن أبرز هذه الرؤى، مشروع "صدام الحضارات" لصموئيل هنتغتون، الذي يطرح فرضية مركزية مفادها أن الثقافة والحضارة ستصبحان عوامل رئيسية في الصراعات المستقبلية، وأن دراسة التحولات الدولية لا يمكن أن تقتصر على السياسة التقليدية أو الاقتصاد، بل يجب أن تأخذ بعين الاعتبار البنية الحضارية التي تؤطر هويات الشعوب.

في ضوء رؤية جارودي للحوار بين الحضارات كسبيل للتفاهم الدولي، هل تؤكد أطروحة هنتغتون حتمية الصراعات بين الحضارات؟

ان الأديان الرئيسية في العالم: المسيحية الغربية، الأرثوذكسية، الهندوسية، البوذية، الإسلام، الكونغوشيوسية، الطاوية واليهودية، كلها تشترك في بعض القيم الأساسية، كما أشار كثيرون ومهما كانت الدرجة التي قسموا بها البشرية ولو قيض للبشر ان يتبنوا حضارة عالمية، فانها سوف تتبثق تدريجيا من خلال استكشاف وتوسيع هذه العوامل المشتركة، وهكذا بالإضافة الى قانون الامتناع، قانون الوساطة المشتركة، فان القانون الثالث للسلام في عالم متعدد الحضارات، هو قانون "العوامل المشتركة" لابد ان تبحث شعوب جميع الحضارات عن تلك القيم والمؤسسات والممارسات المشتركة بينهم وبين شعوب الحضارات الأخرى وان يقوموا بتوسيعها، هذا الجهد يمكن ان يسهم ليس فقط في وضع حد لصدام الحضارات، وانما أيضا في تقوية "الحضارة" بمفهومها المفرد (الكلمة موضوعة بين علامتي تنصيص للتوضيح الحضارة بالمفهوم المفرد تشير الى مزيج معقد من الأخلاق والدين والتعليم والفن والفلسفة والتكنولوجيا والرخاء المادي - وربما أشياء أخرى - هذا الأشياء كلها لا تختلف بالضرورة عن بعضها البعض، الا ان الدارسين يمكنهم بسهولة ان يحددوا نقاطا عليا ونقاطا دنيا في مستوى الحضارة عبر تاريخ الحضارات، السؤال اذن هو: كيف يمكن ان يحدد المرء المرتفعات والمنخفضات في تطوير البشرية للحضارة؟ اذا كان هناك اتجاه هكذا، فهل نتاج عمليات التحديث التي تزيد من سيطرة البشر على بيئتهم، ومن هنا تولد مستويات اعلى واعلى من التعقيد التكنولوجي والرخاء المادي؟ وفي الحقبة المعاصرة هل

المستوى العالمي من التحديث مطلب ضروري لمستوى اعلى من الحضارة ؟ ام ان مستوى الحضارة يختلف بداية داخل تاريخ الحضارات الفردية ؟¹

هذه القضية هي احدى التجليات الاخرى للجدل للطبيعة الخطية للتاريخ، من المتصور ان التحديث والتطور الأخلاقي الإنساني اللذان ينتجان عن طريق التعليم الارقي والوعي والفهم للمجتمع الإنساني وبيئته الطبيعية، يفرزان حركة مستمرة نحو مستويات من الحضارة - ووبساطة قد تعكس مراحل في تطور الحضارات، عندما تبرز الحضارات أولاً، فان شعوبها عادة ما يكونون نشطاء حركيين ودقيقين وتوسعيين ونسبياً يكونون غير متحضرين، وعندما تتطور الحضارة، تصبح اكثر استقرار وطور الأساليب والمهارات التي تجعلها اكثر تحضراً، وحيث ان المنافسة بين عناصرها المكونة تتناقض تدريجياً وتنشأ حالة عالمية، تصل الحضارة الى مستوى حضاري، الى عصرها الذهبي مع ازدهار للاخلاق والفن والادب والفلسفة والتكنولوجيا والكفاءة الاقتصادية والعسكرية، والسياسية، وعندما تدخل في الانهيار كحضارة، فان مستواها الحضاري ينهار أيضاً حتى تختفي تحت انقاض حضارة أخرى منتفضة، ذات مستوى حضاري اقل، التحديث عموماً يعزز المستوى المادي للحضارة في كل العالم، ولكن هل عزز الابعاد الأخلاقية والثقافية للحضارة؟ في بعض الجوانب تبدو الحال هكذا العبودية والتعذيب وسوء معاملة الافراد أصبحت اقل قبولا، فأقل في العالم المعاصر، ولكن ذلك مجرد نتيجة لاثر الحضارة الغربية على الثقافات الأخرى، وبالتالي يمكن ان يحدث انهيار أخلاقي عندما تنهار الحضارة الغربية ؟ هنالك في التسعينات ادلة كثيرة على علاقة نموذج " الفوضى المطلقة " في العلاقات الدولية:

هنالك انهيار كوني في القانون والنظام ومافيا عابرة للقوميات، وكارتلات للمخدرات، وادمان متزايد لها في كثير من المجتمعات وضعف عام في الاسرة، وانهيار في الثقة والتضامن في كثير من الدول، وعنف اثني وديني وحضاري حكم بقوة السلاح يسود انحاء كثيرة من العالم وفي مدينة بعد أخرى: موسكو، ريو دي جانيرو، شانغهاي، القاهرة، دلهي، طوكيو ... الخ تبدو معادلات الجريمة في صعود كبير وتخبو عناصر الحضارة الرئيسية، الناس يتكلمون عن ازمة كونية في الحكم، صعود المؤسسات العابرة للقوميات المنتجة للسلع الاقتصادية يتناسب بدرجة متزايدة مع صعود المافيا الاجرامية وعصابات الرعب تهاجم الحضارة بعنف.

القانون والنظام هما المتطلب الأول للحضارة، وفي انحاء كثيرة من العالم: افريقيا، أمريكا اللاتينية، الاتحاد السوفييتي السابق، جنوب اسيا، الشرق الأوسط، يبدو ان القانون والنظام يتلاشيان، بينما يتعرضان

¹ صامويل هنتجتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب ط 2، سطور، 1999، ص 518.

أيضا لهجوم خطير في الصين واليابان والغرب، وعلى مستوى عالمي تبدو الحضارات وكأنها تستسلم للبربرية في جوانب كثيرة، مخلفة صورة لظاهرة غير مسبوقة، وربما تنزل على الإنسانية عصور كونية مظلمة.¹

في الخمسينات كان " ليستر بيرسون " ينبه الى ان البشر يتحركون نحو عصر « سيكون على الحضارات المختلفة ان تتعلم فيه كيف تعيش جنبا الى جنب في علاقات سلمية متبادلة، ويتعلمون من بعضهم ويدرسون تاريخ وفنون وثقافات بعضهم، وتثري حياة كل منهم حياة الاخر، البديل في عالم شديد الازدحام كهذا، هو سوء الفهم والتوتر والصدام والكارثة » مستقبل كل من السلام والحضارة يعتمد على الفهم والتعاون بين القادة السياسيين والروحانيين والمفكرين في حضارات العالم الرئيسية .

في صدام الحضارات سوف تتساند أوروبا وأمريكا معا او تتساند كل منهما على حدة في الصدام الأكبر، الصدام الكوني الحقيقي بين الحضارة والبربرية، حضارات العالم الكبرى بكل إنجازاتها في الدين والادب والفن والفلسفة والأخلاق والتكنولوجيا ... سوف تتساند أيضا معا او تتساند فرادى. في الحقبة الناشئة، صدام الحضارات هو الخطر الأكثر تهديدا للسلام العالمي، والضمان الأكيد ضد حرب عالمية هو نظام عالمي يقوم على الحضارات.²

يمثل كتاب صدام الحضارات لصموئيل هنتجتون الحلقة الأخيرة، أو بالأحرى «آخر صيحة» في عالم المصطلحات المثيرة للجدل فيما يسمى علم المستقبلات الذي استأثر بالاهتمام مع انعطافة القرن، استجابة لما تثيره الأحداث الراهنة في العالم من مشكلات وأسئلة، لا تجد حلولها، أو الإجابات عنها في النماذج السابقة، أو النظريات والمذاهب المألوفة والمقبولة حتى وقت قريب.

فالوضع العالمي المعاصر الذي تمثل فيه أمريكا وأوروبا الغربية محركه وآلته يقدم أمام أبصارنا وقائع تثير الحيرة، وتعصف بما استقرت عليه المذاهب والنظريات من تحليل أو تفسير فلا ريب أننا نواجه لحظة متفردة ليس بوسعنا أن نسلکها في نسق تفسيري قائم، أو نجعلها حادثة مطردة في مسار تاريخي معلوم قابل للتنبؤ ومن ثم نشأت الحاجة إلى إعادة النظر في مسلماتنا جميعاً.³

ومع تسارع التحولات في عالمنا اليوم، لا يكاد يفيق المرء من تسمية جديدة للعصر، حتى يدهمه وابل غزير من تسميات أخرى. وربما تسعى تلك المصطلحات الجديدة إلى اختزال كل ما يطرأ من تغيرات متعددة

¹ صامويل هنتجتون، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، المرجع السابق، ص 520.

² المرجع نفسه، ص ص 519، 520 .

³ المرجع نفسه، ص 10،9.

ومتباينة، وحصرها في قبضة متغير واحد يهيمن على سائرهما، ليغدو تنظيراً وتفسيراً واحداً لا شريك له. وعلى أية حال، فإن ما يطلق عليه العصر التكنتروني، أي التكنولوجيا الإلكتروني والموجة الثالثة، أو تحول القوة، والمعلومات وما بعد الحداثة، والتفكيكية إلخ، هي جميعاً استجابات جديدة المثيرات موضوعية جديدة وهذا ما يبرر إدراجها في جدول أعمال الحوار الساخن الذي يدور اليوم، ونحن على عتبة عصر أو عالم جديد لم تتحدد قسماؤه بعد .

ولكن سرعان ما تصدر مفهوم «صدام الحضارات» الذي سكه «صمويل» جدول أعمال هذا الحوار الصاخب، بل وما لبث، لأسباب معينة سنعرض لها، أن أزاح غيره من مفاهيم وتسميات ومصطلحات عن دائرة الاهتمام أو الحوار.

فالصراع في العالم الجديد، كما يقول، لن يكون أيديولوجياً أو اقتصادياً، بل سيكون الانقسام الكبير بين البشر والمصدر الغالب للصراع ثقافياً .

ولقد سبق أن وضع تسلسلاً لمراحل الصراع في التاريخ. فكان قديماً بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب، ويقصد الدول القومية، ثم بين الأيديولوجيات. ولكن بعد انتهاء الحرب الباردة سينشب الصراع بين الحضارات مع حلول النظام العالمي الجديد. «فما يهم الناس ليس هو الأيديولوجية أو المصالح الاقتصادية، بل الإيمان، والأسرة، والدم، والعقيدة فذلك هو ما يجمع الناس، وما يحاربون من أجله، ويموتون في سبيله». كما يعلن أن «الدين محوري في العالم الحديث، وربما كان

القوة المركزية التي تحرك البشر وتحشدهم»، والحضارة عنده هي الكيان الثقافي الأوسع الذي يضم الجماعات الثقافية مثل القبائل والجماعات العرقية والدينية، والأمم. وفيها يعرف الناس أنفسهم بالنسب والدين واللغة، والتاريخ، والقيم والعادات والمؤسسات الاجتماعية بدرجات متفاوتة وفقاً للجماعات الثقافية الداخلة تحت حضارة واحدة .

والحضارات، كما يقول هي القبائل الإنسانية الكبرى. وصدام الحضارات صراع قبائلي على نطاق عالمي والفروق الثقافية هي التي تحتل الأساس والمركز في التصنيف والتمييز بين البشر اليوم. وتتحدد الهوية الثقافية عنده بالتضاد مع الآخرين، وفي الحروب تترسخ الهوية، ويتحقق التماسك الاجتماعي بدلاً من الانقسام الذي يتطلب زواله وجود عدو مشترك.

والزعم بالحضارة العالمية إنما هو في نظره أيديولوجية الغرب في مواجهته للثقافات أو الحضارات غير الغربية.¹

¹ صموئيل هنتغتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 10، 11 .

ولذلك يكرس هنتجتون جزءاً كبيراً من كتابه لتفنيد هذا الزعم حتى يحمي القارئ من أن يغرر به الأمل الكاذب في إمكان المشاركة في وفاق إنساني عالمي فالعالم اليوم متعدد الحضارات متعدد الأقطاب، ويمكن تقسيمه، لسهولة التصنيف في رأيه، إلى عالم غربي واحد، وكثرة من العوالم غير الغربية أو هو الغرب، والباقي بحسب تعبيره، أي الآخر، إن شئنا تعبيراً أكثر تهذيباً. الغرب يمثل عنده حضارة أو ثقافة تميزه عن غيره، وليس ممثلاً لحضارة عالمية يمكن أن تضم سائر أقطار العالم. وذلك لأن حضارة الغرب تمتد جذورها في التاريخ إلى أكثر من ألف عام.

ويرد هنتجتون على الدعوى القائلة بأن حضارة الغرب ينبغي أن تكون حضارة العالم بتفرقة الصارمة بين التحديث والتغريب. فالتحديث هو الذي يمكن أن يشارك فيه العالم غير الغربي، وإن كان الغرب هو تربته الأصلية منذ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. بينما كان الغرب قبل التحديث غربياً منذ زمان بعيد. ولننظر في السمات الفارقة للغرب أى الخصائص والأصول التي تميزه في زعمه قبل أن يجرى تحديثه. ويحصيها المؤلف في ثمان خصائص هي:

- 1 - التراث الكلاسيكي من الإغريق والرومان .
- 2 - المسيحية الغربية الكاثوليكية والبروتستانتية مستبعداً منها الأرثوذكسية .
- 3 - اللغات الأوروبية .
- 4 - الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية .
- 5 - حكم القانون .
- 6 - التعددية الاجتماعية والمجتمع المدني.
- 7 - الهيئات التمثيلية .
- 8 - النزعة الفردية .

ويستدرك هنتجتون قائلاً بأن الغرب، فيما يتعلق بكل واحدة من تلك السمات، لا ينفرد بها دون سائر الحضارات. ولكن اتحادها معاً في توليفة أو مركب، هو الذي أتاح للغرب تفرد به. ولا نختلف مع المؤلف فيما أجمله من سمات مميزة للغرب الآن.¹ إلا أننا نختلف معه إلى أبعد مدى للاختلاف عندما يجعلها سمات تاريخية أو خصائص جوهرية أصيلة في الغرب قبل أن تجرى عمليات التحديث. وقبل أن تناقش تلك السمات الأزلية للغرب أرجو أن يلاحظ معي القارئ الكريم تركيزه على مصطلح التحديث المحايد لصرف الانتباه عن محتواه أو دلالاته الاقتصادية والسياسية الخاصة بسياق تاريخي موضوعي معين، وكأنه

¹ صموئيل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 12، 13 .

معطف خارجي ميسور لأن ترتديه أى أمة أو مجتمع أو دولة في أي زمن تشاء. فالواقع أن كل تلك السمات التي يدعى أنها كانت موجودة قبل ما يسميه بالتحديث، لم تنشأ قط قبل عصر النهضة، وهو العصر الذي يقرنه المؤرخون بالتحديث. وقد بدأ في القرن الخامس عشر أو السادس عشر في إيطاليا بحيث كان يسمى بالشنكو يكشتنو أى الخمسمائة وتفاوتت أنصبة سائر البلدان الغربية منها، والتي لم تكن تسمى غربية إلا بعد قرون وعلى مراحل متباعدة. ولكنه لكى يثبت أصالتها الغربية القديمة استخدم بتوسع طريقة في الاستدلال، والتقاط المعلومات لا يمكن وصفها بأقل من الاستخفاف بعقل القارئ الرشيد. وقد يشفع له في ذلك القصور، أو يدينه على السواء، أنه ليس عالماً أو مؤرخاً بقدر ما هو مخطط استراتيجي سياسي امني. ففيما يتعلق بالتراث الإغريقي الروماني كسلف عرقي مزعوم، نجد أن الأوروبيين لم يتذكروه أو بالأحرى، لم يوظفوه إلا عندما أحسوا بالحاجة إلى شعارات جديدة تشجع على الفردية والحرية الشخصية، وتمجيد مملكة الإنسان على الأرض، والرغبة في إعادة اكتشاف العالم والإنسان معاً بعيداً عن سطوة الشروح الكنسية لسفر التكوين وتغافل تماماً عن الحقيقة التاريخية المعروفة وهي أن إحياء التراث الكلاسيكي وما اقترن به من النزعة الإنسانية، والحركة العملية كان تعبيراً عن قيم جديدة مضادة لفكر الإقطاع والكنيسة الكاثوليكية الحامية له آنذاك، واحتجاجاً عليه .

بل إن هذا التراث الكلاسيكي في معظمه كان مدفوناً أو مجهولاً، ونقل إلى الغرب كما يعترف المؤرخون الغربيون عن طريق الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس. كما فر به بعض البيزنطيين (أى الأرثوذكس المحرومين من الحضارة الغربية في نظر مؤلفنا) من القسطنطينية إلى بعض مدن إيطاليا عام 1453 عندما فتحها العثمانيون فكانت هذه المخطوطات بين أيدي هؤلاء، ولكنها لم تستثمر أو تستخدم إلا لأنها وجدت تربة فنية جديدة في مدن إيطاليا أو ثغورها البعيدة عن نفوذ الإقطاع، والتي كانت ساحة حوار موضوعي مع الشرق العربي الإسلامي، جرى فيها التبادل بين السلع التجارية والمنجزات الثقافية، مما أدى إلى تغيير علاقة الفئات الاجتماعية بعضها ببعض، وأنشأ فئات بورجوازية جديدة، أى سكان المدن من الطبقة المتوسطة بين النبلاء والفلاحين اتخذت من العودة إلى ذلك التراث المضاد للنزعة الكهنوتية، ذريعة وقناعاً يغلف تمرداً، وتحول قيمها ووعيها الذاتي الجديد بالإنسان .

لم يكن تراثاً حقيقياً تاريخياً، بل كان تراثاً مستعاراً لخدمة أهداف جديدة، أو هو أقرب إلى نوع من اختراع التقاليد لتلبية حاجات جديدة للمجتمع الحديث .

ولقد صنع «النازي» فيما بعد ما يماثل ذلك بالتراث الإغريقي عندما فسروا إبداعاته الكلاسيكية بردها إلى الغزاة الأقدمين من القبائل الآرية الجرمانية الذين نزحوا من الشمال واستقروا في بلاد الإغريق. وذلك

لكي يزيلوا كل شبهة بتأثر الإغريق بحضارات الشرق والجنوب. بل إننا لندعش من هنتجتون نفسه عندما يستبعد أحفاد الإغريق المعاصرين، ومن سبقهم، وينزع عنهم عضويتهم في ناد الحضارة الغربية لأنهم ينتمون إلى الأرثوذكسية. ولا أدري كيف يستقيم الزعم بالجذور الأصلية التاريخية البعيدة في تراث الإغريق الحضارة الغرب، ثم يطرد منها ¹ أحفاد أصحاب التراث؟ إلا أن يكون المقياس قائماً على وقائع حديثة، وليس على أرومة عنصرية أو جوهر ثابت أصيل .

وبالنسبة لما يسميه بالمسيحية الغربية، يسقط المؤلف من الذاكرة الحروب الطاحنة بين الكاثوليك والبروتستانت وكأنها نوع من المشاجرات أو الخلافات بين الرفاق. ولم يذكر لنا لماذا نشأت البروتستانتية في القرن السادس عشر بالذات، ولماذا ازدهرت في المجتمعات الصناعية الحديثة، بينما سادت الكاثوليكية في الدول الأقل نمواً في النظام الرأسمالي .

وربما نضيف إلى ذلك أن المسيحية لم تكن ابتكاراً غريباً بحيث يمكن أن نجعل منها سمة فارقة للغرب.

أما ما يذكره عن اللغات الأوروبية بوصفها إحدى الخصائص المميزة للغرب، فأمر يبعث على السخرية. فالغرب عنده يتميز بتعدد اللغات، أي بعبارة أدق، ليس متميزاً بلغة. وهو منطق طريف لأن ما يعارض فرضه بالتميز، يصبح حجة للتميز!

وإذا ما تأملنا مسألة الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية لوجدنا أنه لم يكن متاحاً إلا بعد صراع عنيف مع السلطات الحاكمة باسم الدين، أو باسم الحق الإلهي للملوك. فمصطلح الحكومة الدينية، أي الثيوقراطية، لا نعرف له أمثلة صريحة إلا في تاريخ الغرب في العصور الوسطى. وقد تم الانقلاب عليها لترسيخ الحرية الفردية والعصامية التي اقترنت بالمثل الجديدة للنظام الرأسمالي، أو البورجوازي الوليد. ولعلنا لا ننسى سلطة البابا وتوجيهه للملوك والأباطرة، كما لا نستطيع أن نمحو من ذاكرة التاريخ ممارسات محاكم التفتيش، وحرق المناضلة جان دارك باسم الدين على سبيل المثال .

وكذلك ما يسميه حكم القانون الذي يزعم المؤلف أنه راسخ عريق في حضارة الغرب، وموروث عند الرومان. وكأن علينا، نحن القراء، أن نصطنع لأنفسنا ذاكرة جديدة تخلو من حكم الاستبداد في العصور الوسطى الذي جعل الغربيين أنفسهم يطلقون عليها «العصور المظلمة». ولا أحسب أن حكم القانون المزعوم

¹ صموئيل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 13، 14 .

يمكن أن يسرى عندما يسود الظلام فلم يعمل حكم القانون¹ إلا عندما انتزعت البورجوازية الصاعدة الضمانات الملائمة الحرية العمل والمرور التي أصبحت فيما بعد شعار الثورة الفرنسية.

أما حكاية الماجنا كارتا التي يحرص عليها «هنتجتون» عنواناً للأصولية الغربية، فقد أصدرها الملك «جون» الذي اغتال شقيقه الملك ريتشارد - قلب الأسد - في طريق عودته إلى إنجلترا بعد أن أبلى بلاءه المعروف في الحروب الصليبية «المقدسة». وكانت الماجنا كارتا مجرد بيان لحقوق النبلاء الإقطاعيين إزاء الملك، وليس للشعب أو العامة نصيب فيها. ويبلغ المؤلف أقصى مدى في الاستخفاف بعقل القارئ عندما يتحدث عن التعددية أو المجتمع المدني، بوصفهما مميزين للغرب منذ قديم الزمان. فبدلاً من مفهومها الواضح الذي نشأ فقط في المجتمع الرأسمالي تعبيراً عن الهيئات والمنظمات غير الحكومية، يضعها عنواناً على كل الطوائف والجماعات مثل نظم الرهبنة والأديرة، وطبقة النبلاء الأرستوقراطية، وطبقة الفلاحين، وطوائف الحرفيين، إلخ. وكأن المجتمعات الأخرى ليس فيها مثل تلك الجماعات أو ما يقابلها. فكل مجتمع، بحكم التعريف، يضم عديداً من الجماعات والهيئات والتخصصات ولكنه لم يقل لنا، لكي يتميز مجتمع عن آخر، أو حضارة عن أخرى من كان يسيطر على من في هذه الكوكبة المتعددة من الجماعات أو الفئات أو الطوائف. وما علاقات الصراع، أو الاحتواء، أو التحالف بين القوى المختلفة. ولكنه قنع بجمعها أو جردها جنباً إلى جنب، دون إشارة إلى الخلاف أو التغير، أو نوع الصلة بين هذه التجمعات وبين السلطة أو الدولة. وأصدق مثال يفضح خفته وسطحيته قوله بأن الهند لديها مثل الغرب نظام للطبقات. فهل يا ترى يشبه ذلك نظام الطبقات المغلقة في الهند، وهو الذي ينضوي تحته «المنبوذون»!

ويختم سماته الفارقة للغرب بقوله أن النزعة الفردية هي العلامة المحورية المميزة الحضارته. ولم يذكر كعادته، متى حدث ذلك في الغرب، وكأنها سمة أزلية للغرب منذ فجر التاريخ وكلنا يذكر أن الفردية لم تكن شيئاً مذكوراً قبل استقرار النظام الرأسمالي في الغرب ولعل احتجاج مارتن لوتر على وساطة الكهنة في فهم النص المقدس، وإعلانه الضرورة الفحص الحر للكتاب المقدس علامة صريحة وجديدة بطبيعة الحال، على إعلاء شأن الفرد.

وموجز القول في كل ذلك، أن تلك السمات أو الملامح السابقة تنتسب جميعاً إلى مرحلة تاريخية هي عصر النهضة وما تلاه وهو الذي كان محصلة لتفاعلات، وتبادلات وصراعات دامية بين الإمبراطورية الإسلامية في الشرق عبر البحر المتوسط، والدويلات العربية في الغرب على حدود فرنسا من جهة، والإمبراطورية الرومانية المقدسة²، وما انفرط عنها من إمارات ودوقيات وممالك متناحرة من جهة أخرى ولم

¹ صموئيل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 15، 16.

يبدأ الشعور بما يسمى الغرب إلا بعد فترة طويلة من ازدهار النظام الرأسمالي، وما أدى إليه من استعمار البلدان الشرق.

ويتبين من أسلوب استخلاصه للسّمات السابقة وقوفه عند النتائج والأعراض والمظاهر متخذاً منها العناصر التي تشكل الهوية وكأنها، أي النتائج، هي الأسباب العميقة التي تميز الغرب ككيان حضاري مستقل متفرد، بصرف النظر عن الظروف والأوضاع التاريخية التي كان من الممكن لو تحققت في مكان آخر لأدت إلى تخليق تلك السمات بعبارة أخرى، لا يفرق هنتجتون بين الأسباب وبين النتائج، أو بين العلل الفعلية وبين الأعراض. ويواصل مؤلفنا أسلوبه في عرضه لمسلسل مراحل الصراع في التاريخ. فقد كان الصراع عنده قديماً بين الملوك والأباطرة، ثم بين الشعوب، ثم بين¹ الأيديولوجيات في الحرب الباردة، ثم ينذرنا بأن الصراع الآن هو الصدام بين الحضارات.

ففي المرحلة الأولى يتحدث المؤلف كما لو كان التاريخ حكاية أو قصة مسلية تلعب فيها أهواء الحكام وأمزجتهم الشخصية الدور الرئيسي دون أدنى اعتبار المتغيرات التطور في السياق الاقتصادي والسياسي والاجتماعي التي تعبر عنها النخب الحاكمة، وتحدد اتجاه الصراع ونوعيته. وبالنسبة إلى المرحلة الثانية، صراع القوميات أو الشعوب أو الدول، فلم يحدث مصادفة أو تبعاً الخطة خفية لمسار التاريخ كشف الوحي عنها المؤلفنا، وجعله يمضي من مرحلة إلى أخرى حتى يصل إلى محطته الأخيرة عند صراع الحضارات. فنشأة القوميات، أو الدول القومية، كما يدرسها الطلاب، كانت أحد النتائج الرئيسية السيطرة الفئات التجارية والصناعية التي كانت في حاجة إلى إطار محدد، بعيداً عن الإقطاعيات المنقسمة، والإمبراطوريات المترهلة، للمنافسة على الأسواق في العالم والاستيلاء على المواد الخام، وتشغيل الأيدي العاملة الرخيصة ولذلك لم يشهد العالم حروباً شاملة إلا بين الدول الرأسمالية كما حدث في الحربين الأولى والثانية. وهي التي حشدت فيها الجنود من الفئات الدنيا من الشعب للدفاع عن أصحاب المصالح الذين نفخوا في الجنود، وألهبوا مشاعرهم القومية .

وأما ما يسميه هنتجتون بحروب الأيديولوجيا، فلم يكن كذلك في الواقع، بل استمرار للمرحلة الرأسمالية، ولا ينبغي أن ننسى أن الحرب العالمية الثانية، وهي التي تنتمي عند هنتجتون إلى المرحلة السابقة على الحروب أو الصراعات الأيديولوجية، بحسب تصنيفه المراحل الصراع، لا ينبغي أن ننسى أنها لم تنشب إلا بعد اثنين وعشرين عاماً من قيام الخصم الأيديولوجي للغرب وهو الاتحاد السوفيتي.

¹ صموئيل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 16، 17.

ولم تكن خطورة الماركسية السوفيتية في نظر الغرب تهديداً أيديولوجياً، فلقد كانت أقوى الأحزاب الشيوعية نشطة في الكثير من بلدان الغرب بل كانت تهديداً بإمكان أو احتمال ظهور دول تنافسها على أسواق العالم¹. فلقد كان الاتحاد السوفيتي بعد لينين نوعاً من رأسمالية الدولة التي تحكمها طبقة بورجوازية بيروقراطية لا تملك أدوات الإنتاج على مستوى الشركات الخاصة، ولكنها كانت تملك اتخاذ القرار في أدوات الإنتاج واستفحل خطرهما عند تشجيعها لبعض قادة أو شعوب العالم الثالث على الخروج عن طاعة الغرب، مما يؤدي إلى التقليل الفادح من مكاسبه بعد إخراج ألمانيا وإيطاليا واليابان من حلبة المنافسة الدمية بعد الحرب الثانية. ولم يكن من قبيل المصادفة في تلك الحروب الأيديولوجية المزعومة، أن الدول التي كانت على صلات وثيقة مع الاتحاد السوفيتي مثل مصر والعراق وسوريا، وليبيا، وغيرها من دول العالم الثالث، لم يكن يحظى فيها الشيوعيون المنظمون إلا بالسجون والمعتقلات. فالمسألة إذن لم تكن نزاعاً أيديولوجياً. وما يسمى بالحرب الباردة لا يصلح مفهوماً دقيقاً إلا إذا كان يعنى الحرب العالمية، لأن ما كان حادثاً كان حروباً ساخنة تنشب هنا وهناك في العالم الثالث بالوكالة عن القوى العظمى العالمية. فلم تكن حرباً باردة، بل حروباً ساخنة بالوكالة، إن أبيع ذلك التعبير!

وفرض اختفاء المنافس العنيد وهو الاتحاد السوفيتي نفسه كحادث جديد على الساحة العالمية بما آثر ردود أفعال متباينة يسعى كل منها إلى الإسراع قبل غيره لشغل ذلك الفراغ المتاح للجميع كل بحسب مصالحه السياسية، أو توجهاته النظرية. ومن ثم صيغ مصطلح النظام العالمي الجديد الذي يعني اجرائياً السطوة العالمية المنفردة الجديدة. وكتابات «هنتجتون» تتضح ذلك صراحة .

ولسنا في حاجة إلى ترديد ما تعلمناه من تاريخ تطور العلم من أن الوقائع الجديدة تفرض علينا البحث عن تفسير جديد يلائمها، مما من شأنه أن يصرفنا عن التفتيش في دفاترنا أو نظرياتنا القديمة، كما صنع هنتجتون» في اختياره لصدام الحضارات مفسراً لما يحدث الآن، وكما سبقه «فوكوياما» في تصويره لنهاية التاريخ بانتصار وغلبة الليبرالية الرأسمالية الديمقراطية على كل شئون العالم بعد سقوط حائط برلين عام 1989.

² فما يسمى بـ «العولمة»، وهو أمر جديد لا يمكن إنكاره، إنما يرد إلى سيادة الشركات العابرة للقارات التي ستقضى في النهاية إلى تحطيم قدرات الدولة القومية، ومنها أمريكا نفسها، وإلى تعظيم النزاعات الداخلية في نطاق الدولة الواحدة لإضعاف مقاومتها لسيادة السوق العالمي. ولم يكن سقوط الاتحاد السوفيتي سبباً

¹ صموئيل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 17، 18

² المرجع نفسه، ص 19، 20

في استئصال العولمة، فقد انعقد في طوكيو مؤتمر السياسات النقدية والمالية العالمية، قبل ذلك بسنوات. وأصبح الهيكل العالمي الاقتصادي نامياً بمعدل يفوق نمو الاقتصاد القومي الأمريكي الذي تراجعت نسبته من 42% إلى 25% في الأعوام الأخيرة من معدل الناتج الإجمالي العالمي. ولم يعد الإنتاج رأسياً داخل المصنع في دولة واحدة، بل توزعت أجزاء السلع إلى أنصبة مختلفة تنتجها دول متعددة. ويمكن القول على سبيل الإيجاز، بأن العولمة تعنى مصنع عالمي واحد وسوق عالمي واحد تهيمن عليه تلك الشركات الهائلة العابرة للقارات. وما يسمى بالقرية العالمية هو قرية مالية تفتقد علاقات القرية وتقاليدها الإنسانية. ومن الأعراض أو النتائج الثانوية لسيادة العولمة المالية، وتفكك الدول القومية ارتفاع أصوات النزاعات الطائفية والثقافية. ففي ظل هذه الأوضاع الجديدة يشتد حنين الإنسان إلى خصوصية صميمة وهو يحيا في بيئة متشابكة مربكة تنذر بزوال قضيته العامة أو خصوصيته القومية. فالعولمة إذن هي غياب البعد الوطني أو القومي كفاعل مؤثر كما كان الحال في الرأسمالية السابقة. فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات تخترق وحدة الدول القومية. وتقوم بتحطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق، وتضخيم الصراعات والنزاعات المناوئة للدولة، مثل المشكلات العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية. وهنا تتفاقم مظاهر الفوضى والسيولة، وانعدام اليقين. ولا بد أن يؤدي هذا إلى استجابات انفعالية متضاربة أبرزها وأعلاها صوتاً هو البحث عن حصن دافيء في برد العراء الذي يحيط بنا من نتائج الانحسار والانكسار للذات القومية. وهكذا يتورط الجميع في حمى التنقيش عن جماعة أولية أو مرجعية تكون الأصل والملاذ معاً، ويكون التعصب لها والعنف مع غيرها بمثابة الثوب الذي يستر العرى في خلاء العولمة ولا يهم إذن افتقاد شروط العضوية العاملة في النادي الدولي، لأن لدينا خصوصيتنا، وتراثنا، وأسلافنا، فهذا هو ظهرنا القوي، وتلك هي عصبتنا في وجه محدثي النعمة من الفرنجة! ويسمى رد الفعل، ولا أقول الفعل أصولية والأصولية بكل أنواعها وشعاراتها، نزعة ثقافية، بمعنى أنها تثبت مجمل تاريخ الإنسان وسلوكه عند عامل أو متغير من عوامل أو متغيرات الثقافة، بحيث يغدو فطرة أو غريزة لا تتحول. وبالتالي يميز أمة عن أمة، أو بالأحرى يميز نوعاً بشرياً من نوع آخر، مرة واحدة وإلى الأبد، وإذا كانت الحيوانات تصنف بسمات بدنية، فإن البشر، عند هؤلاء يصنفون في أغلب الأحيان، طبقاً للعقيدة الدينية التي لا تتصل بموضوعات الطبيعة بل بنظم الثقافة وعناصرها. ويتفق الأصوليون الإسلاميون مع هنتجتون على أن محور التصنيف هو الدين. وعسانا نكشف الخلل في منطق أصحاب تلك النزعة الأصولية الثقافية إذا ما تناولنا مسألة الثقافة والحضارة على أساس علمي: الثقافة هي الكل المعقد المتشابك من أساليب الحياة الإنسانية والمادية، وغير المادية، أي الفكرية أو المعنوية

أو الروحية التي ابتدعها الإنسان واكتسبها، ولا يزال يكتسبها بوصفه عضواً في جماعة أو مجتمع، في مرحلة معينة من تاريخ تطوره، تقدماً كان أو تدهوراً. وللتقافة جانبان روحي أو غير مادي، وهو الذي يضم القيم والمعايير والنظم والاعتقادات والتقاليد والمادى وهو الذي يمثل التجسيد المحسوس للجانب المعنوى فيما يصاغ من أدوات ومنشآت، وهو الذي نسميه حضارة، إذا ما كانت الجماعة المعنية مستقرة. وتتفاعل ثقافات المجتمعات المختلفة على كلا الجانبين على الوجه الذي تنشأ فيه ثقافات جديدة تتعاقب على كل مجتمع أو أمة لأن الثقافة ليست ثابتة جامدة فليس لكل مجتمع أو أمة ثقافة واحدة لا تتغير على مر العصور.¹ وكانت الحضارات أى الجانب المادى من الثقافة جزءاً لصيقاً بها بحيث كان من الممكن أو اليسير أن تتميز الحضارات بتمايز المجتمعات في العصور القديمة والوسطى. ولكن عندما توسع التبادل بين المجتمعات في الجانب المادى من الثقافة، أي الحضارة ازداد استقلال الحضارة عن الجانب الروحي الذي ظل فيه التبادل بين المجتمعات محدوداً، وأصبحت الثقافة عنواناً يختص بهذا الجانب الروحي أو المعنوى وعندئذ اشتركت ثقافات متعددة في حضارة واحدة بعينها بعد أن كانت الحضارة في القديم جزءاً من الثقافة. ومن ثم انفصلت الحضارة أو كادت تستقل بنفسها عن الأصول الثقافية التي نشأت فيها، وذلك لسهولة التبادل المادى بين المجتمعات المختلفة، وصعوبة ذلك في الجانب الروحي الذي استقل أخيراً بمفهوم الثقافة.

يعنى هذا أن المجتمعات والأمم المتباينة يمكن أن تشارك في حضارة عالمية واحدة بقدر سعة الانفتاح والتبادل مع سائر العالم، مع احتفاظها بثقافتها الخاصة. وكان السيادة النظام الرأسمالي في الغرب الأثر المعجل في تجانس الحضارة العالمية. ولم يكن ذلك لفضيلة خاصة بالغرب، بل لطبيعة الرأسمالية نفسها التي ازدهرت في الغرب لعوامل موضوعية ساهمت فيها الحضارة العربية الإسلامية مساهمة الحافز والتحدى معاً لأسباب مادية لا علاقة لها بالاعتبارات الدينية أو الثقافية بوجه عام. ومعظم السمات التي ذكرها هنتجتون مميزة للغرب، هي سمات أو نتائج مباشرة للنظام الرأسمالي، الذي أسقط منها مؤلفنا، عمداً، وعن سوء طوية السمة العالمية. الرأسمالية قائمة على المنافسة بكل درجاتها وأنواعها داخل حدود الوطن الواحد أو خارجه، وهي في حاجة إلى مواد خام لا توجد إلا في أماكن أخرى من العالم، كما تتطلب أسواقاً واسعة لتوزيع بضائعها، كما تفضل أعداداً هائلة من الأيدي العاملة الرخيصة التي لا تتوافر داخل حدود بلد واحد. ومن هنا كان الاستعمار الذي فتح الحدود عنوة بين أقطار العالم، وأشعل الثورات والحروب العالمية.

¹ صموئيل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 21، 22.

ومهما يكن من أمر الهيمنة هنا أو التبعية هناك، والتبادل السلمي، أو الصدام الدموي، فإن قواعد اللعبة الجديدة فرضت نفسها رضاً أم كرهاً على الجميع، مغلوبين أو منتصرين.¹ ولا يعنى الانتماء لهذه الحضارة الواحدة، الألفة والمودة بين المنتسبين لها، فهي ليست مذهباً أو عقيدة. فقد حارب الألمان أولاد عمومته من الأنجلو ساكسون، كما دخلت إيطاليا اللاتينية الكاثوليكية الحرب مع ألمانيا ضد فرنسا اللاتينية الكاثوليكية.

وهذه الحضارة السائدة ليست ثقافة كما يحاول أن يخدعنا «هنتجتون»، وإلا لكانت عقيدة ومبدأً للتبشير والنشر بين من لا يؤمنون بها إذا أتيح لأصحابها القوة والسلاح فعندما دخل الإنجليز مصر أغلقوا مجلس شورى النواب، والمصانع، وحجموا التعليم، وكمموا الأفواه، وأنكروا الفردية وحرية الرأي وهي كلها سمات الثقافة الغربية كما يقول صاحبنا. فالأمر كله مرهون إذن بالمصالح الاقتصادية والسياسية وفقاً لقواعد اللعبة الحضارية الجديدة التي ترضخ لها جميعاً وليس الصراع ثقافياً، بل هو صراع بين مستويات مختلفة من النمو فالعناصر الثقافية أعطية للرأس لا تستر حقيقة الأوضاع المادية والجميع، ونحن منهم مدعوون للمشاركة في الحضارة العالمية الواحدة القائمة بالفعل على تفاوت في المستويات، عن طريق المنافسة، وفقاً لشروط اللعبة ومعاييرها. غير أننا لا نستطيع إنكار بروز النزاعات الثقافية على سطح اللحظة التاريخية الراهنة وواجبنا العلمي، بل والخلقى أيضاً أن نبحث عن أسباب ذلك، وليس كما صنع «هنتجتون» أن نجعلها هي نفسها السبب في تشكيل النظام العالمي الجديد. فعندما يلح قول موجز كبر شامة سهلة التناول على السمع والبصر، فإنه ما يلبث أن يفرض نفسه تفسيراً مبذولاً للجميع، ويدفع عنا مشقة البحث والتمحيص، ويصبح موضوعاً للتعقيبات والتأكيدات، وخاصة إذا ما جاء على لسان شخصية بارزة في الغرب مثل «هنتجتون»، فيرقى إلى مستوى الحكمة والمسلمات، لأنه يصادف هوى في نفوسنا.

ولكن ألم يكن صراع الحضارات أو الثقافات المسوغ الدعائي لتعبئة وقود الحرب من الشباب لخوض القتال في العصور القديمة وكذلك الحديثة، التي تعد النظم الفاشية مثلاً صارخاً له؟ أو لم تكن قوى الحلفاء المقاومة للفاشية أكثر حماساً في استخدام الشعارات الثقافية بمضامين مختلفة؟ هل كان واقع الصدام ثقافياً، أم كان لأسباب مادية أخرى؟

فالبيان السياسي أو الخطاب التعبوي، إن صح ذلك التعبير، من بين كل البيانات أو الخطابات الأخرى، هو الذي يستمد عباراته من معجم الأخلاق أو الدين، أو العرق أو غيرها من عناصر الثقافة بمعناها اللامادي أو الروحي ودراسة التاريخ تكشف لنا عن هذه المفارقة التي تنتمى إلى الكوميديا السوداء

¹ صموئيل هنتجتون، المرجع نفسه، ص 22، 23.

فكل آليات التبرير السياسي مستمدة من تلك العناصر الثقافية كالدين والقومية، واللغة والقيم والأعراف، والتقاليد ونحوها.

والسياسة هي طرق إدارة الصراع. ومن أهم أساليبها في هذا الشأن، تفسير الصراع بتلك العناصر الثقافية التي ترد كثيراً في الخطاب السياسي، وذلك للاستهلاك المحلي أو الخارجي على السواء. ولقد انتشرت النزعة الأصولية الآن ليس بوصفها اكتشافاً علمياً لسر الصراع بين الدول،¹ فالأصولية الغربية تنتقى سماتها الفارقة مما يقوم في الحاضر الآن، ثم تستدير إلى الماضي البعيد لإيجاد أو اصطناع جذور قديمة لتفسير حاضرها اليوم. أما النزعة الأصولية لدينا، فإنها تجعل من الحاضر القائم انحرافاً وتدهوراً عن أصل قديم جداً، كان يمثل في نظرها العصر الذهبي لهذه الحضارة. وينبغي إذن استعادته، ليخلص لنا بريئاً من كل شائبة، دخيلة، خارجية.

وفي هذا الاختلاف بين أصولية هنتجتون»، والأصولية الإسلامية أو الشرقية، ترجح كفة الأصولية الغربية المزعومة في ميزان القوى، لأنها تحيا عصرها الذهبي في حاضرها اليوم الذي تحاول تبريره بالتاريخ القديم، وعلم الآثار، بينما ينشغل الأصوليون الإسلاميون بالتقريب في الماضي البعيد عن عصرهم الذهبي، تاركين، وهم في غمرة انشغالهم مهمة قيادة العالم لمن يملكونه فعلاً، ومقدمين لهم العون السخي بضرب مخالفيهم من مواطنيهم، وتخريب اقتصاد بلدانهم بكل همة وحماس.

ولأن هنتجتون مخطط استراتيجي لإعادة صنع النظام العالمي، فقد التقط من الأصوليين الإسلاميين طرف الخيط، ومثل دور التلميذ عليهم، وطبق دعاوهم بمهارة محترف سياسى ومفكر براجماتي لا يعنيه من كل ذلك إلا ما تثمره الفكرة من نتائج عملية نافعة لاحتكارات الرأسمالية الأمريكية، وهى فكرة قدمها له الأصوليون على طبق من فضة، أو أثنى من ذلك كثيرا .

فأولاً، تخدم فكرته عن صدام الحضارات في تشجيع الأصوليين الذين تطوعوا لضرب اقتصاد بلادهم أو إضعافه في وجه المنافسة الخارجية الغربية.

وثانياً، تؤدي إلى تغذية الأصولية الإسلامية والتأكيد على صحتها التكون ذريعة مقبولة للصدام الذى يعرف، نتيجته المظفرة سلفاً.

وثالثاً، تقيد كدعوة صالحة لتعبئة العدد الأكبر من جماهير الدول الأوروبية والأمريكية، وإثارة حماسهم في الانخراط في حروب كولونيالية جديدة، بنفس الشعارات والمبررات التي استخدمت في الحروب الصليبية

¹ صموئيل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 23، 24.

في ¹ العصور الوسطى. ولتكون بديلاً جديداً عن العدو القديم، إمبراطورية الشر الشيوعية، الذي انتهى مفعوله كملاط أو غراء يضم جماهير البسطاء. المفهويرين في بلدان الغرب إلى موقف موحد يخدم مصالح أصحاب الاحتكارات.

فما يصنعه «هتجتون» في نهاية الأمر، أو يقدمه، هو خريطة جديدة الإدارة الأزمات التي تنتج عن عوامل الصراع الحقيقية. ويضع جدول أعمال» يغير فيه من مواقع الأولويات للأوضاع الاقتصادية والسياسية الفعلية. وهو ما من شأنه أن يساهم مساهمة نشطة في تزييف وعى المواطنين في مختلف بلدان العالم، ويفضى ذلك جميعاً إلى صرف الانتباه عما يجرى في الواقع العالمي بحيث يتم تحريك الأطراف المختلفة بكفاءة واقتدار، الخدمة مصالح بعينها، بعيدة عن مصالح أوسع فئات الجماهير سواء في الشرق أو الغرب. فالكتاب كله تنكير ملح على واجب المواطنين في التثبث بالخصومة بين البشر، حتى يفرغ أصحاب المصالح لشئونهم وإدارة العالم الممزق. ونظرته في «الصدام الحضاري» ليست أكثر من ثوب قشيب لفكرة أو ممارسة عتيقة جداً هي «فرق تسد».

وهي ثوب قشيب لأنه يزدان برقع زاهية الألوان، يطالعها القارئ في أدلته وأمثله التي يقطعها من هنا وهناك دون منطق متجانس موحد. فإلى جانب الدين مفسراً للصدام الحضاري يدهشنا بتفسيره، في مواضع أخرى كثيرة من الكتاب للفتوح والغزوات بتزايد السكان. فقد أدى التزايد السكاني في أوروبا في القرن الحادي عشر إلى اشتعال الحروب الصليبية. ومن ثم يحذرنا الكتاب من «النتوء» السكاني للمسلمين الذين يزداد عددهم بالنسبة للمسيحيين. ولقد تمنيت أن يكون تفسيره صحيحاً، فلم يكن لإسرائيل أن تقل على قيد الوجود يوماً واحداً مع الزيادة الفادحة لمن جاورها من العرب أو المسلمين !

غير أن ما نخشاه حقيقة من تسلط أو إغراء نظرية صدام الحضارات هو ما ذكره «إرنست ناغل» عن «التنبؤ المحقق لنفسه». وهو الذي يتألف من ² تنبؤات لا تصدق على الوقائع الفعلية في الوقت الذي تصاغ فيه هذه التنبؤات. غير أنها تغدو صادقة بسبب الأفعال التي تتخذ كنتيجة مترتبة على «الاعتقاد» بصحة تلك التنبؤات.

ومشكلته في هذا المقال كما يقول، هي أن التعددية الثقافية في أمريكا لن تقاومها أو تقضى على آثارها السيئة إلا الوحدة القائمة على الأيديولوجية السياسية. ولن تنجو أمريكا بعد زوال أيديولوجيتها، وستتضم إلى الاتحاد السوفيتي على كومة نفايات التاريخ إذن فنظريته عن مراحل الصراع لا تصدق على أمريكا لأن

¹ صموئيل هنتجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 24، 25

² المرجع نفسه، ص 26، 27.

هوية أمريكا هي أيديولوجيتها التي بشرنا في كتابه بنهاية عصرها. فأمريكا اليوم، كما يقول، تفتقد بشدة وجود أي بلد واحد، أو أي تهديد ضدها يمكن أن يقنعها بالوقوف خصماً أمامها، فلسوء الحظ الأصولية الإسلامية بعيدة مشتتة، كما أن الصين حالة معقدة على الوجه الذي يجعل أخطارها بعيدة في المستقبل. والحل الوحيد إذن هو سياسة القمع والتقييد restraint للمصالح الجزئية وتزايد المعارضة للحكومة. فلسنا، على حد تعبيره، في حاجة إلى قوة الخدمة الأهداف الأمريكية، بل نحن بالأحرى في حاجة إلى العثور على أهداف أي مبررات لاستخدام القوة الأمريكية للقيام بدورها في قيادة العالم والخطر هو فقد الهيمنة الفعلية. والمصلحة القومية هي القمع القومي، وهذه فيما يبدو هي المصلحة القومية الوحيدة التي يرغب الشعب الأمريكي في دعمها في هذا الوقت من تاريخهم. وعلى أية حال، فإن العدو الحقيقي لـ «هنتنجتون» وأصحاب المصالح الحقيقية في أمريكا هو السلام. فقد كان من المتوقع أن يحتفى منظرنا بسقوط الاتحاد السوفيتي ليستمتع بالسلام والرخاء، ولكنه يوافق على ما قاله مستشار «جورباتشوف»: نحن نقوم بأمر مروع لكم فنحن نحرمكم من عدو». وبعبارة أن «الحماية من الاتحاد السوفيتي كانت السلعة التي تروجها الولايات المتحدة». ولا بد إذن من سلعة أخرى مماثلة في جودتها. وهو دائماً يفكر في الحرب والصدام مع عدو، لأنهما يحملان على التماسك بين مختلف المواطنين. ولكنه يغفل عامداً أن ذلك أمر موقوت محدود لتعود الأمور إلى طبيعتها في حال السلام، ولا يمكن أن تظل الشعوب في حالة من التعبئة والاستنفار وبالتالي فهذه الفترة لا تصلح محددًا للمصلحة القومية أو الهوية، وإلا لما كانت الحاجة إلى أحزاب وخلافات وطنية، واجتهادات متباينة .

ومهما يكن من أمر، فرؤية «هنتنجتون» وخططه ينتسبان إلى مرجعية فكرية لما قبل الحرب العالمية الثانية. وهي ليست المرجعية الليبرالية، بل الشمولية التي تسعى إلى التوحيد والاحتشاد عن طريق القمع والتقييد في الداخل، الفرض سيطرة مصالح بعينها على الخارج، الذي يعاد صياغته وتشكيله وفقاً لوصفات جربها رجال الحكم والسياسة بنجاح منذ العصور القديمة، وهي وصفة أو نظرية الصدام بين الحضارات.¹

¹ صموئيل هنتنجتون، صدام الحضارات وإعادة تشكيل النظام العالمي، المرجع السابق، ص 27، 28

المبحث الثالث: نقد المركزية الغربية - جاك دريدا:

يُعدّ جاك دريدا (1930-2004) من أبرز الفلاسفة الذين قدموا نقداً جذرياً للمركزية الغربية، أي الهيمنة المعرفية والفلسفية التي تجعل من اللوغوس (الكلمة/العقل/الحقيقة) المعيار الذي يقاس عليه كل معنى وفكر. يرى دريدا أن الفكر الغربي منذ سقراط وحتى المعاصرين يقوم على ما يسميه الميتافيزيقا القائمة على الحضور أو اللوغوسنترية (logocentrisme)، وهو الميل إلى افتراض أن الحقيقة والمعنى الأصليين موجودان في كلام حاضر موحد يمكن الوصول إليه مباشرة، بينما تُهمّش الكتابة والغياب والاختلاف بوصفها عناصر ثانوية أو تهدد حضور اليقين والمعنى.

من أهم أعمال دريدا التي تتناول هذا النقد وأصوله: De la grammatologie حيث يعيد قراءة التاريخ الفلسفي الغربي من منظور لغوي، معيداً تركيب العلاقة بين الكلام والكتابة. يوضح دريدا أن تفضيل الكلام على الكتابة ليس مجرد مسألة تقنية لغوية، بل ممارسة ميتافيزيقية تعبّر عن المركزية الغربية، إذ يرى التقليد الغربي منذ أفلاطون أن الكتابة ما هي إلا "تمثيل ثانوي" للكلام الحاضر، بينما يُعتبر الكلام المكان الأصلي للمعنى والفكر.

ويُبين دريدا أن هذا الافتراض جزء من اللوغوسنترية التي تحجب دور الكتابة في تكوين المعنى، بدلاً من اعتبارها مجرد صورة ثانوية للكلام.

كما أن عبارته الشهيرة: «Il n'y a pas de hors-texte» التي تُترجم عادة إلى «لا يوجد ما هو خارج النص» ليست دعوى بأن كل شيء حرفياً نص مكتوب، بل إعلان فلسفي بأن المعنى لا يمكن فهمه خارج "الشبكة النصية" ذاتها، أي خارج العلاقات التأويلية بين العلامات، وأن فكرة وجود معنى أصيل ومطلق قائم بذاته خارج هذه الشبكة هي وهم مركزي في الفكر الغربي.

كيف يساهم تفكيك جاك دريدا في الكشف عن البنى النصية والفلسفية التي تدعم المركزية الغربية، وكيف يكمل هذا التحليل منظور روجيه جارودي الحضاري والتاريخي في فهم الهيمنة الفكرية؟

¹ أن كتاب صيدلية افلاطون اجمالاً هو عمل عُني به منذ صفحاته الأولى بتفكيك الفكر الغربي منذ الميتافيزيقا اليونانية التي تشكل لهذا الفكر أصله وإساسه حتى أعمال المعاصرين، تفكيك يستند الى محاور متنوعة، ويستهدف من هذا الفكر مداميك عديدة وفي أولها التصور الغربي للكتابة، وللهاشم، هذا التصور الذي ينظر الى الكتابة كممارسة هامشية، وثانوية بالقياس الى الكلام المعتر في خطاب سيدا انعكاسا لخطاب الاب في الذات وللخطاب الأكبر المتعالي، اللوغوس، الكلام الإلهي أو كلام العقل بما هو كلام

¹ جاك دريدا صيدلية افلاطون تر: كاظم جهاد، دار الجنوب، تونس، 1998، ص 5.

تدبرته ذات الهية متعالية، هو بالتالي خطاب الذات نفسها بما هي مؤسسة ومدعومة بذلك الخطاب، كلام قادر في عرف الميتافيزيقا او في وهمها على استدراك نفسه، تصحيحها والدفاع عنها فورا، كلام هو بالتالي فوري ناجز، حاضر، ومزود بحضور، وفي تفكيكه لهذا الفكر لا يروح دريدا كما قرأه البعض مخطئين بفضل الكتابة على الكلام بل يرينا أنها حاضرة في أصل الكلام، وفي بنيته وفي ترتيبه كما لا يروح بفضل الهامش على المركز، بل يرينا ان المركز مهدد أصلا وألا بأول، بعمل الهوامش عليها يعتمد في كينونته، ومنها يتغذى مفترضا إياها أولا بأول والا فلم هو مركز وبدلالة ماذا تراه يدعى بالمركز؟

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يمكن فهم صيدلية افلاطون في مرماها الحق وتعهدها الخصب من دون ان نتذكر النقد السقراطي للكتابة مموقعا بدوره في تصويره الذي يعرضه افلاطون في محاوره " الفيدروس " لطبيعة الروح الإنسانية، وهذا ما يدفعنا الى ان نوجز هنا في بضع فقرات التدخل الذي يقوم به دريدا في مسرح هذه المحاكمة للكتابة¹.

كان النقد السقراطي للكتابة والكتاب يستهدف أولا اللوغوغراف، وهو بصريح العبارة وفي البدء الكاتب العمومي الذي كان يهيئ للمترافعين خطابات يتلوننها في المحاكم دفاعا عن انفسهم، كان سقراط يتهم هؤلاء الكتاب بالغش: ينشئون خطابات لم يعيشوها بأنفسهم، ويصدرون خطابا لن يقرؤوه او يدعموه هم أنفسهم، ومن نقد هؤلاء يتوسع الى نقد الكتاب أو أصحاب القلم بعامة، والخطابين والسفستائيين يرى انهم جميعا سواء بسواء، يقيمون خطابات تداعب وتغوي روح الكائن تقاده الى الجوانب السفلى من الوجود، الى العالم الحسي وتمنعه من تأمل المعقول أو المثال، هذا التأمل الذي ينبغي ان تكون الروح الإنسانية حققته في حياتها السابقة ضمن مبدأ التناسخ، او ينبغي ان تحققه في حياتها الحالية وبه بتأمل المعقول، وحده تثبت الروح قربها من الآلهة او بالعكس انحطاطها الى مرتبة الحيوان، كما كان يتهمهم بالجدية، بالعبث واللعب، يشبه نشاط الفيلسوف – المعلم بعمل الزارع اللبيب يبذر في النفوس بذورا يتعهدا بالعناية لأجل طويلة، على حين يشبه نشاط الكتاب والخطباء والسفستائيين بالممارسة اللاعبة الخرقاء لأتباع الاله الميثولوجي " أدونيس " ممن يحفظون بذورا في سلة أو صدف أو آنية ملأى بالتراب، ثم يرمونها في الماء بعد ثمانية أيام، زراعة مرمية ذرو الرياح لا نفع يرجى منها ولا ضرر يخشى .

هذا كله سعى الفكر السقراطي الى مقابله ومضادته بفن الجدل، فن تقسيم الأشياء والبواعث والافعال في مراتب معقولة يتبسط الذهن الجدلي في فهمها ويتدرج في القبض عليها، واحالتها الى نسق من المسلمات بما يتمخض عن درجة قصوى من المعقولة يتعهد بها فن الخطاب على نحو لا تقدر عليه لا الكتابة ولا

¹ جاك دريدا، المرجع السابق، ص 5، 6.

الخطابة والا السفسطائية، هذه الممارسات التي يجمعها هذا الفكر بالسر وفي احسن الأحوال وكما اسلف القول باللعب الطفولي غير المسؤول.

يرينا دريدا ان جميع هذه المسائل ليست بالبساطة او بالحسم الذي توهمه سقراط والميتافيزيقا بعامه، في حركة أولى، يرينا ان الفلسفة ليست مؤكدة الانفصال عن نقيضها المزعوم، المتمثل في السفسطائية، ولا الجدل عن الخطابة او الكتابة، ثمة تقنيات واوليات مشتركة بين جميع الاطراف ويجعلنا مارا نلاحظ ان الاسطورتين اللتين صاغهما سقراط لتفسير نشأة الكتابة ليستا بالاصالة المزعومة، مادما نجد لدى المصريين القدامى صيغة ممائلة او مقاربة للاهم بينهما، وفي حركة ثانية يرينا ان ما كان يقلق الميتافيزيقا في الكتابة لم يكن فحسب اقتراب الأخيرة في نظرها من اللعب والسر بل يقلقهما خصوصا تهديد الكتابة بتفتيت وحدة العائلة، اذ تتقدم الكتابة كاللقيط التائه او حتى القاتل للاب وكذلك وكما يكشف عنه دريدا لدى تأمل كتابة افلاطون كنقش متدرج وخفي للوجه المهمش عادة، وجه الام، وذلك عبر صورة البوتقة التي ينخط كل شيء فيها وعنها يصدر، انطلاقا من هذا الابرار لصورة الام المعتم عليها من دون ان يعترض أحد في كامل تاريخ الميتافيزيقا يبرز دريدا أيضا الطبيعة البنيوية للكتابة: كل انشاء وكل تسطير وكل اجترار انما هو صنيع الابن، صنيعه مضطعا ببيته، أي بعزلته المطلقة التي ان خرج منها فليلتقي باشباهه يخاطبه كل منهم انطلاقا من تجربته الخاصة او عبوره الخاص، من هنا تسفيه دريدا لمقولات طغيان الحضور: لا يحتاج الكاتب الى قتل أبيه لانه في الكتابة بلا اب أصلا، والحضور هو ابداء حضور شبحي، فلا يستقيم حضور من دون غياب، كما لا يستقيم اصل بلا تكرار او بلا نسخة ولا بدء من دون اثر.

وفي حركة أخرى يرينا دريدا ان الفصل نفسه الذي تتوهم الميتافيزيقا امكان اقامته بين الكلام(الفوري، المباشر، الحيوي، التعليمي، القادر على الاضطلاع بخطابه واستعداته وتصحيحه)، وبين المكتوب (الجامد في حروفه او قوالبه، والقاصر عن الإجابة من دون حماية "أبيه" واسناده) نقول يرينا ان هذا الفصل هو نفسه اشكالي، فالكلام كما اسلفنا في عرضه مع دريدا هو نفسه كتابة وذلك بمجرد ان يقبل وهذا هو شرط معقوليته بالتقطيع والتفضية والفواصل وبنحو معين، أي ما يدعوه النحاة بالتمييزية هذا من جهة، ومن جهة ثانية يرينا دريدا ان الميتافيزيقا نفسها وسقاط نفسه غالبا ما يرجعان الى استخدام مجازي لمفردة الكتابة، بها يسميان الكتابة الإلهية المنقوشة في القلوب، كما سيتم الرجوع بعد سقراط الى الكتابة الفعلية نفسها بالذات، وليس الى مجازها فحسب، لادانة شرور الكتابة، حرج او معاضلة " تفسر " كامل سوء الفهم او التناقض الذي تتأسس عليه الميتافيزيقا وبموجبه تنتشر.

¹ جاك دريدا، المرجع السابق، ص 7، 8.

باسدال الميتافيزيقا الستار عن هذا التناقض وعلى جميع هذه المسائل مكنت الغرب من البزوغ في مركزيته طاردة في الألوان ذاته الغريب او البراني والمهمش الداخلي كبش الفداء الذي يضمن لفظة سلامة " المدينة " وأمن صميميتها، يكشف دريدا وراء محاكمة الكتابة عن خلفية تطهيرية وكذلك عن مشهد عائلي، وهذا ما لم يفتن احد اليه قبله من هذا المشهد العائلي ومن الصيدلية، هذه الصورة الفعلية والمجازية للفكر الغربي الذي كان يتوهم الحفاظ على جميع العناصر مفهومة ومصنفة ومعايرة (من العيار) بدقة يؤمنها الجدل واللوغوس والناموس، نقول من هنا تسلل افلاطون في حيلته البارة التي يدعوه دريدا بـ " لعبة افلاطون السهلة " ففيما يدّعي عدم القيام بشيء سوى تسجيل كلام سقراط، الأب او الأخ الأكبر، دس افلاطون في الواقع كلامه الخاص وأسمعنا بخفاء هذه البلبلة التي اخترقت سهره الفلسفي من أقصاه الى أقصاه وتاريخ الميتافيزيقا أولا بأول، عاش كتابته هذه كقتل للاب مؤجل ومضطلع به في آن معا، بتسجيله كلام سقراط سعى هو نفسه الى انتشاله من موته الفعلي، لكنه قام في الألوان ذاته، وكما يؤكد¹ عليه دريدا بتأكيد موت سقراط اذ اخترق قانون الاب القائم على تحريم الكتابة وفيما يتوسط الصيدلية، رأى افلاطون الى استحالة التمييز بين المتضادات او المقابلات (الدواء / السم، الكلام / الكتابة، الخارج / الداخل، الحلم / اليقظة ... الخ)، واصغى الى الدقات المتسلسلة من الخارج وهي تتغلغل في الفضاء الداخلي للصيدلية او المذخر، بوقفة افلاطون هذه المصغية الى تصاعد الدقات البرانية الملحة وبدعوته المتناقضة الى قراءة أوراقه واحراقه بعد ذلك تنتهي الدراسة نهاية مسرحية، مؤشرة على الطبيعة المسرحية لهذا الموقف كله الذي وقفته الفلسفة من نفسها ومن " آخرها " (ماكان سوى الفلسفة).

تُظهر مقارنة جاك دريدا وروجيه جارودي أن نقد المركزية الغربية لا يمكن فهمه من منظور واحد؛ فكل منهما يقدم بعداً حاسماً يكمل الآخر. فجارودي يكشف كيف أنتجت المؤسسات والقيم التاريخية والاجتماعية السلطة الفكرية الغربية، موضحاً أن المركزية ليست مجرد فكرة، بل نتاج حضاري متراكم. أما دريدا، فيسبر البنى الداخلية للنصوص والفكر الغربي، ليكشف كيف تركز اللغة والفلسفة هذه الهيمنة من الداخل، وتجعلها تبدو طبيعية وغير قابلة للنقد.

هذا التوازي بين المنهجين لا يقتصر على التكميل النظري، بل يمنحنا رؤية مزدوجة: السياق الحضاري والتاريخي من جهة، والبنية النصية والفلسفية من جهة أخرى. وبهذا، تتجلى صورة أكثر عمقاً للمركزية الغربية، صورة تكشف كيف تُنتج السلطة الفكرية وتُثبت، خارجياً وداخلياً، ما يتيح قراءة نقدية شاملة، دقيقة، وواعدة بإعادة التفكير في الهيمنة المعرفية للتراث الغربي بوعي أكبر.

¹ جاك دريدا، المرجع السابق، ص 8.

المبحث الرابع: تلقي روجيه غارودي في العالم العربي:

1 - علي حرب:

إنسانية الإنسان: إن غارودي يدافع عن الأساطير الدينية المؤسسة، فيما يُدين ما يسميه الأساطير المرتبطة بالعقل والعلم، معتبراً أن الأولى صنعت للإنسان وجهه الإلهي، فيما الثانية ولدت ببربريته. مع أن السجل العدلي لأتباع الديانات حافل بالعنف والدماء والدمار. فهذا هو تاريخ الإنسان. ولا يتعلق الأمر بثقافة دون أخرى، أو بدين دون سواه، أو بشعب دون غيره. فلنعتزف بالحقيقة مرة أخرى حتى لا تباغتتنا الوقائع الإنسانية. فالإنسان يستخدم ذكاء وكل ما أوتي من قدرات لكي يمارس حيوانيته وربما بربريته. وأما الكلام على النزعة الإنسانية وعلى الوجه الإلهي، فليس سوى تستر على هذه الحقيقة.¹

وتقدم لنا وجودية سارتر شاهداً على ذلك. ففي الوقت الذي كان فيه صاحب «الوجود والعدم» يعلن أن الوجودية مذهب إنساني، كان مفهوم الإنسان ينفجر ويتناثر مع علوم الإنسان، بعد أن كان قد جرى تلغيمه على يد دارون وماركس ونييتشه وفرويد. ومن السذاجة والعنف والنرجسية أن نعتبر أن النموذج الحضاري الغربي هو نموذج «مدمر لإنسانية الإنسان» ساحق لبقية النماذج الحضارية، وأن نعتبر في المقابل بأن النموذج الإسلامي كان على العكس من ذلك بالتمام، على ما يقول غارودي والدعاة الإسلاميون. فالأحرى أن نحسن قراءة التواريخ والتجارب وأن نعمن التفكير في الوقائع والظواهر، حتى لا تقاجتنا إنسانيتنا» من حيث لا نعي ولا نعقل، أي من دهاeliz الوعي وظلمات العقل. فأخص ما يميز علاقة البشر، بعضهم ببعض، هو منطق التمييز والتفاضل، وإرادات القوة والهيمنة، وآليات الكبت والاستبعاد والتعقيم ... وكل ذلك يحملنا على إعادة التفكير في أصل المعنى وعلى تحليل بنيته وآليات اشتغاله فالمعنى يضرب بجذوره في اللامعنى. ومعنى ذلك، أي معنى المعنى، أن المعنى هو لأم مستمر لما لا معنى له. بهذا المعنى ليست النبوية «فلسفة لموت الإنسان» كما ظن غارودي. فالذي يحسن القراءة، يرى أن النبوية بمختلف صياغاتها هي تعبير عن محنة المعنى وأزمته. إنها فضح لأنقاض الواقع بقدر ما هي تعرية لنقائض العقل والمنطق. وهكذا فإن داعية الفكر النقدي يقدم قراءة للمعطيات التي يتناولها يختلط فيها الإسقاط والتلفيق والتخبط. نحن إزاء خطاب يتصف بالهذيان الايديولوجي والهشاشة المفهومية. ما الذي يجعل غارودي يوظف ثقافته النقدية بهذه الطريقة العقيمة؟ الجواب هو أنه لا يريد ممارسة الفكر النقدي، بقدر ما يريد إنشاء خطاب تبجيلي يدافع فيه عن الأديان بأساطيرها الأولى ونماذجها الأصلية .

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي ، بيروت، 1997، ص

الإحياء الخادع: لا يشتغل غارودي بالنقد بقدر ما يعمل بمنطق البعث والإحياء. فالهدف عنده هو «إعادة الإسلام إلى شبابه الأول» حتى يستعيد من جديد «انطلاسته الأولى وديناميته الأصلية». وهذه دعوة مستحيلة بقدر ما هي خادعة. فهي مستحيلة، لأنه لا شيء يعود كما كان عليه. وهي خادعة لأن الإسلام لا يحتاج إلى إحياء، بل هو حاضر في حياة المسلمين وواقعهم. ولكنه على الأكثر يحيا بطريقة عقيمة وغير مجدية، وأحياناً يمارس بطريقة سلبية ومدمرة. من هنا ليس المطلوب إحياءه أو تجديد شبابه، بل التعامل معه بطريقة جديدة مغايرة، ليس بوصفه هوية ضائعة ينبغي استعادتها أو أصلاً نموذجياً ينبغي التماهي معه، بل بوصفه معطى ينبغي العمل عليه لصرفه وتحويله. وحده ذلك يتيح لنا ابتكار صيغ وطرائق جديدة لقراءة العالم ومواجهة¹ تحديات الواقع. طبعاً لا انقطاع هنا ولا استبعاد، تماماً كما لا مراهة ولا إحياء. فالانقطاع جهل وعبث لأننا في النهاية محصلة تواريننا وتراثنا. والإحياء خادع ومضلل، لأنه إنكار لما حدث وتشكل وتراكم .. فالممكن النقدي هو الاشتغال على الهوية والذاكرة أو على التراث والخصوصية، بغية تحويل علاقتنا بها، سواء بصرف الكلمات عن دلالاتها، أو بزحزحة المعاني عن مركزيتها، أو باكتشاف أقاليم جديدة للمعنى واستحداث آفاق مغايرة للحقيقة والمعرفة. بهذا المعنى لا يتعلق الأمر بإحياء يوقظ الإسلام من رقاد، بقدر ما يتعلق بولادات جديدة يُعاد معها ترتيب علاقتنا بهويتنا، على نحو يتيح لنا أن نسهم مساهمة فعالة في رسم المشهد العالمي وفي ممارسة الحضور على مسرح التاريخ الإنساني. غير أن غارودي لا يفيد من محاولات الإحياء التي بذلت

منذ عصر النهضة، أعني لا يقرأ هذه المحاولات قراءة نقدية، للكشف عن مكان ضعفها وأوجه إشكالياتها، بل يكتفي بالثناء عليها والدعوة إلى النسج على منوالها. ونحن نعلم أن العقل الإسلامي ما فتى منذ ذلك الحين يقول لنا: لا نهضة ولا تقدم ولا صلاح لمجتمع إسلامي إلا بالعودة إلى الأصول لإحيائها وتطبيقها على الوجه الأصح والأتم. ولكن محاولات الإحياء فشلت، لأنها تقوم على إنكار أثر الزمن والقفر فوق المتغيرات.

إنها تستلهم أصولاً فقدت أصالتها، وتوظف نماذج استنفدت طاقتها على النمو والتطور، وتستخدم معالجات فقدت مصداقيتها وباتت أعجز من أن تقي بمشكلات الإنسان المعاصر، بل هي تدعو إلى التماهي مع عصر ذهبي أو تنويري ينبغي الكشف عن ممارساته المعتمدة ووجوهه المظلمة. وها هي الحركات الإسلامية تقدم الشاهد تلو الشاهد على فشل استعادة الأصول ومحاولات الإحياء وغارودي لا يفعل سوى معاودة الكرة، معتبراً أن الإسلام يقدم الحل للبشرية جمعاء، إذا ما تم إيقاظه وتجديد شبابه. وهنا يتجلى

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 68، 69.

مأزق غارودي مرة أخرى، إذ هو يحاول استعادة شيء لم يعد هو نفسه. والقول بالإحياء هو الوجه الآخر للقول بالفصل بين الأصل وصوره. ومآل هذه الممارسة الخادعة هو الدخول في أنفاق التاريخ بدلاً من الذهاب إلى آفاق المستقبل .

أعرف أن غارودي لا ينفك يطالب بتجديد الفكر والاجتهاد على النحو الذي يمكن المسلمين من أن يكونوا «ذاتاً فاعلة مبدعة في التاريخ». من هنا مهاجمته للتيارات السلفية والعقليات الجامدة والقراءات الحرفية. بل هو يُسقِّف الرأي القائل بأن القرآن ينطوي على أجوبة لكل مشكلاتنا الراهنة، ويطالب المسلمين بالإقلاع عن استخدام «صيغ القدامى وطرائقهم»، بابتكار طرائق وصيغ جديدة لمواجهة واقعهم وإيجاد حلول لمشكلاتهم. ولكن لم يعد يكفي أن نطرح شعار التجديد حتى نجدد ونبتكر، تماماً كما لا يكفي أن نطرح شعار الديمقراطية حتى نصبح ديموقراطيين. فالتجديد يطرح على بساط البحث مسألة العلاقة مع الهوية والذات، ويتطلب صيغة جديدة للعلاقة بالوجود والحقيقة.

بيد أن غارودي يتعامل مع الحقيقة من منظور جوهراني ماورائي ثبوتي، على ما يتجلى ذلك في مفهومه للأديان وللإنسان. ففي نظره هناك جوهر ديني توحيدي أبدي ينبغي اكتشاف «منبعه الحي» و«ديناميته الأولى» لتحقيق الوجه الإلهي للإنسان، يقابله بلغة ماركس «جوهر إنساني» مستلب ينبغي¹ تحريره من أجل تحقيق «إنسانية الإنسان» أو «الإنسان الإنساني»، أي الوجه الإنساني للإنسان. وكلاهما وجهان لعملة إيديولوجية واحدة، تحجب واقع الإنسان في وجوده الدنيوي المحسوس وفي مشروطيته التاريخية. كلاهما يعمل على طمس أو تحوير أفعال الإنسان وصنائعه من خلال الكلام على الجوهر والمنبع والشرعية الأولى والقانون الأبدي .. وهذا المفهوم الجوهراني والاستلابي للحقيقة والهوية، لا يُترجم إلا على نحو فضائحي أو كوارثي، كما يشهد على ذلك تاريخ العقائد الدينية وتاريخ العقيدة الماركسية على السواء. بكلام آخر: فالدمار ليس مرده التخلي عن الوجه الإلهي للإنسان، ولا هو فقدان الإنسان لجوهره الإنساني، بقدر ما هو ثمرة التعامل الغيبي والمتعالي والجوهراني والاصطفائي والانسانوي مع الإنسان وتاريخه. فلنحسن قراءة واقعنا الإنساني، لعل ذلك يخفف من وطأة الكوارث والفضائح. فالإنسان هو ما يصنعه وينجزه. إنه جملة العلاقات والأبنية التي ينشئها مع ذاته والعالم.

إسلام غارودي يغضب ولا يرضي: مختصر القول: إن غارودي بالرغم من دعوته إلى التحرر من «فقه الماضي»، يبقى مشدوداً إلى الماضي، إذ الهدف هو دوماً العثور على نقطة البدء أو العودة إلى المنبع، في حين أن التجديد يتم باكتشاف أراض جديدة أو تفجير ينابيع جديدة. من هنا ينتهي غارودي إلى

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 70، 71.

طرح نفس الشعار الذي يطرحه الأصوليون: الإسلام هو الحل. وهذا الشعار يلعب دوراً سلبياً وربما مدمراً في حياة المجتمعات الإسلامية. فهو يمزق وحدتها بقدر ما يقوم على استبعاد المختلف باسم إسلام أحادي الرؤية والجانب ؛ وهو يخرب عمرانها بقدر ما يريد لها العودة إلى تطبيق صيغ ونماذج من المستحيل تطبيقها. إن العالم المعاصر يحتاج إلى معالجات جديدة ليست هي مجرد إحياء لماضٍ لن يعود إلا جموداً وانغلاقاً أو تطرفاً وإرهاباً. ولذا فالمطلوب هو صوغ تركيبة مفهومية جديدة للعلاقة بين الذات والعالم بين الفكر والواقع، بين الماضي والحاضر. وأما نقد الأصوليات المعاصرة، باسم شمولية الأصل وصفائه وتعالیه، فماله إنتاج أحادية أكثر استبداداً، وقراءة أكثر حروفية، وأصولية أكثر تطرفاً وإرهاباً .

بالطبع الغارودي ملء الحق في أن يختار العقيدة التي يشاء. فهذا حقه في الإيمان الذي ينبغي أن يكون موضع الاحترام التام على أقل تقدير، ولكن المؤمن عندما يتحول إلى داعية ومبشر خصوصاً إذا كان مثقفاً كبيراً له وزنه العالمي، كروجيه غارودي، يصبح من حق الغير أن يناقشوه في دعواه. وهذا شأني معه: إني أغلب عقلي النقدي على حميتي الدينية، فأحوج ما نحتاج إليه هو استخدام عقلنا بصورة نقدية وفعالة .

والواقع أن غارودي فبرك لنفسه صورة عن الإسلام لا مرتكز لها لا في التاريخ ولا في واقع الأمر، لا في الأصول ولا في الفروع. ومع ذلك فإن هذه الصورة لا تعد تأويلاً للإسلام يمتاز بالأصالة والابتكار ولا يشكل تجديداً حقيقياً للفكر الإسلامي، وإنما هي تأويلات واهية وإسقاطات إيديولوجية اعتباطية على الإسلام وتاريخه وتراثه .

من هنا فإن الشعار الذي يطرحه غارودي، عنيت به: الإسلام هو الأمل والحل والذي هو نفس الشعار الذي تطرحه الحركات الإسلامية المتطرفة، هذا الشعار، وبحسب مفهوم غارودي الطوباوي وغير الجامع للإسلام، هو أعجز من أن يوحد المسلمين فكيف بتوحيد الناس أجمعين كذلك فإن هذا ¹ الشعار، أيضاً وبحسب مفهوم غارودي اللاتاريخي وغير الدنيوي وغير العملائي للإسلام، لا يساعد على تشكيل صيغة ملائمة وناجحة للنهوض والتتوير أو للتجديد والتطوير، بالنسبة إلى المجتمعات الإسلامية، فكيف يكون الأمل والحل بالنسبة إلى المجتمعات الغربية!

على كل حال إن إسلام غارودي يلقي على جبهة أولى نفور الأوروبيين الذين يخيفهم توسع الإسلام الأصولي، ولا يرضي على جبهة أخرى المسلمين الذين تصدمهم ترجمات الإسلام الفقهي والسياسي لدى الحركات الأصولية. وإذا شئت المقارنة بوسعي القول إن المواقف العقلانية والمرنة للأمير تشارلز ولي العهد

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 71، 73.

البريطاني من الإسلام، ودعوته إلى الانفتاح على قيمه وفنونه ومنجزاته الحضارية، هي أجدى من اتهامات غارودي الواهية للفكر الغربي ومن تهويماته الإيديولوجية حول الإسلام والأديان، على الأقل بالنسبة إلى قضية الحوار البناء والتفاعل المثمر بين الغرب والإسلام.

الأجدى بالنسبة للواقع الإسلامي والثقافة الإسلامية التخلي عن طرح الشعار القائل: الإسلام هو الحل. فهذا الشعار يثير من المشاكل أكثر مما يأتي بالمعالجات؟ بأي إسلام هو المقصود؟ إسلام غارودي أم إسلام الخميني؟ إسلام الأزهر أم إسلام حسن الترابي؟ طبعاً ليس الإنسان «الاقتصادي» هو المطلوب. ولكن الإنسان العقائدي ليس هو الحل المنشود. فلنسع إلى ابتكار شعار أقل نرجسية وأكثر تواضعاً، أقل عقائدية وأكثر عمالية.

الخروج من العجز: من الثابت في فكر غارودي إدانته للعقل الغربي الذي هو عنده «موضع الاتهام» على الأقل منذ ديكارت. فهو يحمل العقل المذكور وزر ما تعانيه البشرية اليوم من أعراض التفكك والضياع أو من مظاهر التوحش والانحطاط. وهذا الموقف يشكل نموذجاً لكيفية تعاطي غارودي مع النقد. فهو بالرغم من دعوته إلى تجاوز الثنائيات الضدية، لا يحسن سوى ممارسة منطق الحصر والاستبعاد بوضعه الفكر بين فكي الضد والمنع. من هنا فالنقد عنده هو إما نقض ورفض أو تصديق وقبول، إما اتهام وإدانة أو إعجاب ومماهاة .

هذا النقد الإيديولوجي الذي يمارسه غارودي إزاء العقلانيات الحديثة، هو ما جرى تجاوزه على الأقل منذ الفيلسوف كمنط، حيث لم يعد النقد نقضاً للمذاهب والأحكام، بقدر ما أصبح بحثاً عن شروط الإمكان. وتطويراً لهذا الموقف بالوسع القول: إن النقد هو امتلاك إمكانيات جديدة للتفكير والعمل تتيح للمرء أن يتغير عما كان عليه، بقول ما كان يمتنع عليه قوله، أو بفعل ما كان يعجز عن فعله هذا هو النقد بالمعنى الوجودي: خروج المرء من عجزه وقصوره، بتغيير شروط المعرفة وعلاقات السيطرة .

في ضوء هذه الممارسة النقدية، لا معنى لأن نتهم ديكارت، بل نلتفت إلى الانجاز الفكري الذي تحقق معه، بتحرير الفكر من أطر العقل المدرسي وقوالبه الخائفة، أو بابتكار صيغة للعلاقة بالوجود، أتاحت للإنسان التحرر من سلبيته ومفعوليته، لكي يمارس علاقته بنفسه كذات فاعلة في التاريخ. أليس هذا مطلب غارودي بالذات بالنسبة إلى الشعوب الإسلامية؟ إلا إذا كان المطلوب أن يمارس فقط فريق من الناس ذواتهم على هذا النحو !

بالطبع،¹ نحن لا نتماهى الآن مع ديكارت، كما يفعل غارودي مع أصوله الأسطورية. فالعقلانية الديكارتية هي عقلانية استدلالية مستقيمة وحيدة الجانب، في حين أن العقلانية المعاصرة هي مفتوحة مركبة متعددة الجوانب والأبعاد. وبالإجمال فإن العقلانية الحديثة، قد أظهرت قصورها عن تفسير ما يحدث. ولهذا لم يعد من المجدي لنا أن نفكر على طريقة ديكارت أو كمنط أو هيغل. ولكننا لا ندين هؤلاء، بل نعمل لكشف ما انطوت عليه خطاباتهم في العقل والاستتارة من الآليات اللامعقولة والبنى الباطنة أو الممارسات المعتمدة، بذلك ممارسة عقلانيتنا بقدر ما نعيد ترتيب العلاقة بين العقل ولا معقولاته .

وهذا مثال على أن النقد ليس إحداث قطيعة جذرية مع الأصول والمكتسبات أكانت فلسفية أم نبوية. فلا مراهة ولا انقطاع، إذ المراهة مستحيلة، كما أن الانقطاع جهل وعبث. وإنما يتعلق الأمر بتوظيف الأصول والتراثات لخلق عالم جديد أو على الأقل للمساهمة في تشكيل العالم المعاصر .

بهذا المعنى للنقد، لا مجال لتصنيف الثقافة الغربية ثقافتين: واحدة سائدة وأخرى مضادة يندرج ضمنها غارودي وسواه من أعلام الفكر المعاصر الأخرى القول بوجود فكر نقدي. والفكر الغربي، خصوصاً في جانبه الفلسفي هو فكر نقدي كما يعرف غارودي. هكذا مورست العلاقة بين أفلاطون وأرسطو، أو بين الغزالي وابن سينا، أو بين كمنط وديكارت، أو بين فوكو وهوسرل .. والفكر النقدي ليس نقضاً أو دحضاً بقدر ما هو قلب للأولويات وإعادة تعريف للأشياء. هذا ما فعله فوكو ودريدا ودولوز مع ديكارت. إنهم لم ينقضوا فكره، بقدر ما² قرأوه قراءة جديدة خلاقة تولدت عنها رهانات جديدة للتفكير وفتحت آفاقاً رحبة أمام المعرفة .

ولكن المثقف العربي يُسقط هواجسه الإيديولوجية على سيرورة الثقافة الغربية، فيرى في الفكر النقدي ثقافة مضادة، في حين أن هذا الفكر هو فاعلية تتيح للغربي أن يقيم علاقة تجدد دائم مع أدواته الفكرية وأجهزته المفهومية. إنه دليل على حيوية الثقافة الغربية وقدرتها على الخلق والابتكار أي على المساهمة في صناعة الأحداث والأفكار .

إن لم ليست المسألة مسألة نقض أو دحض. فالمواقف الضدية لا تنتج معرفة جديدة، بقدر ما تقوم على نفي إنجازات الفكر. وهذا شأن غارودي، سواء في نقده للعقلانيات الفلسفية أو للأصوليات الدينية. إنه لم يحسن استثمار الفكر النقدي الذي يمتدحه ويدعو إلى استخدامه، وإنما ينتقد الفكر اليوناني والغربي نقداً لا يشهد إلا على تهافته .

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 74، 73.

² المرجع نفسه ص 75، 76.

من هنا ظل كلامه على الفكر النقدي شعاراً خاوياً. ومن هنا أيضاً يصعب اعتباره «امتداداً للفكر النقدي» الذي مارسه مفكرون أمثال ماركس ونييتشه وفوكو. نعم إن غارودي يدافع عن ماركس أو عن نييتشه ولكن بعد أن فبرك لكل منهما صورة قديس أو راهب. بكلام آخر: لقد قدم كل واحد من هذين المفكرين بوصفه مناضلاً ومحرراً، فيما المطلوب قراءة أعمالهما الفكرية قراءة جديدة خلاقة وفعالة، تجدد معرفتنا بهما بقدر ما تغير معرفتنا بالمعرفة وموضوعاتها وأدواتها.

بهذا المعنى يظل غارودي أقرب إلى سلالة الدعاة والمنظرين منه إلى قماشة الفلاسفة والمفكرين. ولهذا السبب ربما، يحوز على إعجاب المثقفين العرب الذين يدغدغهم الكلام على وجود ثقافة مضادة في الغرب، تغطية لعجزهم عن الإبداع في المجال الفكري. وهكذا فالكلام على ثقافة مضادة في الغرب، لا يختلف كثيراً عن الكلام على الغزو الثقافي: كلاهما وجهان لعملة إيديولوجية واحدة هي الاحتفاء بنقد الغير لتبجيل الذات والتستر على عيوبها وعوراتها. في حين أن النقد هو اشتغال على الذات لتغييرها، بإقامة علاقة معها تتيح لها تجديد نفسها وتغيير العالم في آن.

بهذا المعنى إن تهجم غارودي على ثقافته الأصلية يخدعني أكثر مما ينورني. فلا يجديني نفعاً النقد المثالي والخلقي للغرب وللنظام العالمي؛ وإنما المجدي هو أن أحسن قراءة التحولات الجارية في هذا العالم لكي أتغير عما أنا عليه وأشارك في صناعة الأحداث.

بكلام أصرح: لم يعد يجديني نفعاً الكلام عما يمارسه الغرب من الغزو والتسلط والتهب والاستلاب أو الانحطاط.. بل إن مثل هذا الكلام يكتف الغشاوة على بصيرتي، ويُبقيني في قوقعتي. لأن ما أحتاج إليه هو¹ أن أكون خلاقاً ومنتجاً في مجال من مجالات الحياة. وأما الكلام، الذي هو أقرب إلى الهوام، على لاهوت السيطرة ومثالب النظام العالمي، فماله أن أكون دوماً موضعاً لسلطة الغير، وأن أبقى في المؤخرة من المسيرة العالمية. باختصار: مشكلتي ليست مع الثقافة الغربية «الغازية»، بل مع ثقافتني التي توقفت عن الخلق والانتاج. فمصير الثقافة الحية القادرة على التجدد، هو التوسع والانتشار والازدهار.

صدمة المثقفين: يقول علي حرب: أعود إلى ما بدأت به، أي إلى زيارة غارودي إلى بيروت. وهو زارنا كداعية ومبشر، لكي يقول لنا ما الذي ينبغي أن نفعله لكي نتحرر من استلابات السوق وطغيان الولايات المتحدة فضلاً عن تطرف الأصوليات المقدسة. وهذا شأن الداعية، أي المثقف باللغة الشائعة. إنه يفكر ويقرر عن الناس، بل هو الذي يحلم عنهم بوصفه «ضميرهم»، متوهماً أن ما يحلم به هو نفس ما يأملون به ويتطلعون إليه.

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 77-78.

والمثقف يمارس دوره الرسولي هذا، انطلاقاً من بداهة راسخة مفادها أن الأفكار العظيمة هي التي تصنع العالم، وأن الكتب هي الفتيل الذي يشعل الثورات. ومن المثلالات البارزة على ذلك أننا اعتدنا بما يشبه اليقين على تفسير الثورة الفرنسية بوصفها نتاج عصر التنوير. ولكن ثمة من يشكك اليوم في هذه البداهة بالقول إن الثورة الفرنسية قد صنعتها القوى الحية والفاعلة في المجتمع الفرنسي، بمن في ذلك أهل الفكر. وثمة من يذهب بعيداً في شكه لكي يقول بأن زعماء الثورة كانوا يحتاجون إلى المشروعية فعثروا عليها عند فلاسفة الأنوار. على الأقل ثمة إشكال تثيره العلاقة بين التنوير والثورات. إذ التنوير تحرير، فيما السمة البارزة في الفعل الثوري هي ممارسة الإرهاب .

أياً يكن، فالدور التنويري والتحريري للمثقف الطليعي والنخبوي قد تزعزع منذ زمن بعد أن فقد المثقف مصداقيته وبات على هامش الفعل التاريخي. لقد انكشف الوهم الكبير الذي ألهم المثقفين تلك المشاريع الشاملة والإيديولوجيات الثورية لتغيير العالم وتحرير الشعوب من القهر والاستلاب. هذا من لدن ماركس حتى غارودي، مروراً بكل المنظرين الثوريين والمثقفين العالميين. فالعالم قد تغير على نحو مذهل، ولكن ليس كما أراد له الدعاة وهواة الثورات. بل الذي حصل هو أن العالم قد تغير بعكس ما أراد له أصحاب الأفكار الكبيرة و«الأساطير العظيمة»، بحسب مصطلح غارودي. ففي غير مكان تتراجع القيم العامة المتعلقة بالعقل والاستنارة وحرية التعبير وحقوق الإنسان، خصوصاً في العالم العربي، حيث المثقفون هم دوماً مصدومون ومحبطون، ولكن المثقف يدين النهايات لكي يتستر على البدايات،¹ ويتهم الواقع لكي لا يعيد النظر في أفكاره .

حتى في العالم الغربي تتراجع القيم المتعلقة بالاستنارة والديموقراطية والليبرالية السياسية، بالرغم من محاولات فوكوياما تلميع مقولة «نهاية التاريخ». ففي حين كان المنظر الأميركي يعلن بزهو وافتخار أن الليبرالية قد سجلت انتصارها الحاسم والنهائي على بقية العقائد والمذاهب قديمها وحديثها، سوى جيوب باقية يمثلها بشكل خاص الإسلام وحركاته الأصولية، كان المجتمع في الولايات المتحدة نفسها، يعتمل بمنازع أصولية سوف تتفاعل وتتوالى انفجارات تصيب شظاياها في الصميم النظرية الليبرالية وعقيدة نهاية التاريخ على حد سواء .

وفي ذلك ما يشهد على أزمة الفكر بالذات. ولا أعني بالأزمة أن الأفكار لا يُحسن تطبيقها. وإنما معنى الأزمة أن الأفكار، على ما يطرحها ويديرها أهل الفكر، لم تعد هي التي تسهم في تشكيل العالم

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 79-80.

المعاصر. بل الملاحظ أن أصحاب الأفكار الكبيرة والنظريات الشاملة والنماذج الكاملة يشهدون على جهلهم بمجريات العالم وسيرورة الزمن .

هذا شأن من يعتقد بأنه يمتلك النظرية التي تقبض على قوانين التاريخ: تباغته الوقائع من حيث لا يفكر. وهذه حال من يتوهم بأنه يمتلك الصيغة النموذجية لحل المشكلات التي تعاني منها البشرية: تفاجئه النواقص والثغرات والاختلالات. وهذا أيضاً دأب من ينادي بلاهوت التحرير: يفاجئه الاستبداد لأنه لا وجود للاهوت من دون سيطرة. وبالإجمال هذا شأن من يعتقد أن بوسعه تشكيل مجتمع على مقاس نظرياته وأحلامه، فإن مآل اعتقاده أن يكتشف بأن أفكاره لم تكن سوى هوامات، ولكن بعد خراب البصرة .

أزمة الأفكار: الأجدى لنا أن نحاول النهوض من سباتنا التنويري والليبرالي، بنقد أفكارنا عن التنوير أو التحرر من تهويماتنا حول الحرية، فالأفكار الحديثة، والأحرى القول الأفكار بمنظور العقل الحديث، باتت أعجز من أن تقود الإنسان وتغير العالم، وإذا كان البعض يقول فيما مضى: إن البشرية لا تطرح على نفسها إلا الأسئلة التي تستطيع الإجابة عليها، فالملاحظ اليوم بأن البشرية لا تولد إلا المشاكل التي لا تستطيع حلها، أو هي تولد من المشاكل بقدر ما تجد من الحلول على أقل تقدير .

وآية ذلك أن قدرة الإنسان على الفعل والتأثير، تفوق الآن بكثير قدرته على التوقع والتدبير. ثمة نظام للأشياء أخذ في التشكل، يكاد يفلت من سيطرة الإنسان بقدر ما يخرج عن إرادته وعن نطاق تفكيره. ولو قدر لغارودي أو الترابي أو خامنئي أن يديروا العالم اليوم، لما فعلوا أفضل مما يفعله كليلنتون أو سواه من قادة الدول القادرة والمسيطرة، بل لفعلوا أسوأ، بقدر ما يصرون عن عقلية استلابية ارتدادية لا تعترف بنقل الوقائع وكيئونة الحوادث. فالمشكلة، على صعيد الفكر، هي أكبر من أن تكون مشكلة دولة تتحكم بمصير العالم. إنها بالأحرى مشكلة البشر الذين أخذوا يفقدون القدرة على التحكم في مصائرهم، بقدر ما أخذوا يفقدون السيطرة على صنائعهم ونتائج أعمالهم. إنها مشكلة عقل لم يعد يتلاءم مع ما تشهده البشرية اليوم من التحولات الهائلة، إن في أبنية المعرفة أو في موارده الثروة أو في علاقات السيطرة. كل ذلك يطرح على بساط البحث دور الفكر الذي هو ¹ علاقتنا بالواقع، وحيلتنا لصنع حقيقتنا وتدبر وجودنا. ولكن غارودي، الداعية والمناضل ما زال يتكلم باللغة الايديولوجية القديمة نفسها، بعد كل هذه الأفكار الخائبة والمساغي النضالية الفاشلة والادلوجات الكفاحية المتساقطة. إنه يفكر ويعمل، وكأن شيئاً لم يحدث، مما يجعل تفكيره مجرد نكوص إلى الوراء، أو مجرد تشبث بلغة باتت أعجز من أن تفي بقراءة الحدث وفهم العالم. في حين أن الذي يريد أن يفكر بطريقة مجدية، يُعيد التفكير في عدته الفكرية، في ضوء الوقائع المباغطة والتحولات

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 80-82.

المتسارعة التي تصدم أهل الفكر وتصيبهم بالذهول والإحباط، بقدر ما تفضح مأزق الأفكار والأطروحات السائدة على اختلافها. إن إعادة التفكير، بما هي نقد لنظام الفكر وللممارسات الفكرية نفسها، وحدها تتيح مواجهة الواقع، لأن المشكلة لا تكمن في وقائعية ما يقع بقدر ما تكمن في طوباوية الأفكار، والأحرى القول إنها تكمن في أوهامنا وهواماتنا عن ماهية الفكر ودوره وفاعليته .

أما الدعوة إلى استعادة «الوجه الإلهي للإنسان»، فضلاً عن الكلام على «الإله الذي صار إنساناً لكي يصير الإنسان إلهاً»، كما هو شعار غارودي، فذلك أقرب إلى اللغو الايديولوجي والتهويمات الروحانية التي تسهم في حجب الأسس الاصطفائية التي انبنت عليها التشكيلات الدينية والمؤسسات اللاهوتية، والتي لا تنتج سوى أصولية أخطر من الأصوليات القائمة الآن، كذلك إن تكرار الكلام على أنظمة التسلط والكذب والاستغلال وخصوصاً الكلام على «العهر» الذي يصف به غارودي على نحو غير لائق بعض الأنظمة العربية، بعد كل المحاولات الخائبة التي بذلت لبناء عالم أفضل على الأقل طيلة العقود الفائتة، كل ذلك لا يعمل إلا على تكريس الواقع السائد وتعزيزه .

فالأجدي أن نعيد التفكير في ترسانتنا الفكرية: نماذج الرؤية والتقييم، منوال العمل والتدبير، مثالات الإصلاح والتغيير .. فلا يجدي نفعاً أن نفكر بعقلية الرسائل القديمة، ولا بعقلية الادلوجات الحديثة. لعلنا نحتاج إلى نمط جديد من التفكير، بل إلى تعامل جديد مع الفكر والواقع في آن .

إن نموذج المثقف المناضل والطليعي، الذي يقود المجتمع بوعيه النير ويغير الواقع بأدواته الحزبية وأطره التنظيمية، قد تصدع بعد أن آل إلى الفشل والإحباط. فالادلوجات النضالية والمشاريع التحريرية والشعارات المساواتية أفضت إلى عسكرة الأوطان وإفقار المجتمعات وضرب الحريات. أما الأحزاب كمؤسسات لتجسيد الأفكار والنظريات، فقد خسرت فاعليتها واستقالت من مهامها منذ زمن. لنعترف بذلك: إن الواقع لا يغيره الأحزاب التي أصبحت اسماً على غير مسمى، خصوصاً في البلدان العربية.

إن مشكلة الأحزاب لا تكمن في عدم الأخذ بأفكارها أو في عدم تطبيق تعاليمها، بل تكمن بالذات في العقلية النخبوية والمؤسسة الحزبية. من هنا الحاجة إلى إعادة النظر في مفاهيم المثقف والنخبة والحزب.¹

لغة النقد: يختم بالقول علي حرب : لقد تعاملت مع غارودي بلغة الفكر النقدي الذي حاول أن يكون من دعائه. غير أن غارودي قام بتوظيف عقله النقدي للدفاع عن البدايات. وحديث البدايات هو كحديث النهايات، كلاهما يقوّض مهمة الفكر النقدي والتاريخي من أساسها. إذ كلاهما يسلك الإنسان عن

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 83.

راهنيته ويجرده من بعده التاريخي، وكلاهما يتصور الحقيقة بوصفها دوماً غائبة في ماضٍ لن يعود أو في مستقبل لن يتحقق.¹

بالطبع لغارودي الحق في أن يفكر بالطريقة التي يشاء وأن يدعو إلى ما يشاء. ولي في المقابل الحق في أن أناقشه في ما يطرحه ويدعو إليه. وأنا أعترف بأنني مارست ما يشبه الطعن المعرفي تجاه أقاويله، ونمط تفكيره، باستخدام مفردات كالتخبط واللغو والتلفيق والتهويم والهشاشة، وهي مفردات تجيزها تقاليد السجلات الفكرية. ولكني لم أعمد إلى التجريح الشخصي في ما أخذته عليه. فأنا أحترم حريته في التفكير، بل إنني أحمد له جرأته في نقده للوبي الصهيوني ولسياسات الدولة الإسرائيلية، الأمر الذي جعله عرضة للقمع والاضطهاد والإرهاب.

وفي النهاية يقول علي حرب: لم أتعامل معه كمحقق، إذ لا تهمني حياته الشخصية أو علاقته مع هذه الجهة أو تلك. فما يهمني بالدرجة الأولى هو أفكاره ونصوصه التي يتركز عليها عمل النقد والقراءة. ونقدي لها يتعدى ثنائية الاتهام والإعجاب، من أجل تسليط الضوء على مكن الأزمة ووجه المشكلة. فالنقد، بما هو فاعلية فكرية وممارسة وجودية، ليس انشغالاً بالإدانة والتجريح، أو تلهياً بالثناء والمدح، بقدر ما هو اشتغال الفكر على نفسه لتبيان مأزقه فيما يفكر فيه، أي لإعادة صوغ إشكالية العلاقة بالواقع، أو لابتكار لغة مفهومية مغايرة في التعاطي مع العالم ومجرباته.

2 - حسن حنفي:

كتب حسن حنفي مقالاً بعنوان " جارودي في مصر"، نُشر في مجلة الكاتب، في يناير 1970م، يحلل المقال أفكار الفيلسوف الفرنسي روجيه جارودي وتأثيرها على الفكر العربي. يُعد هذا المقال جزءاً من كتابه "في فكرنا المعاصر" الذي يجمع مقالات ودراسات فلسفية واجتماعية عن دور المفكر، الأصالة والمعاصرة، الإصلاح والثقافة الجماهيرية، ويعكس رؤية حنفي النقدية للفكر العربي بعد 1967م.

يقول حسن حنفي: جميل للغاية أن تنفتح التجارب الاشتراكية في بلدان العالم الثالث على غيرها من التجارب حتى يمكن أن تعطيها من خبرتها، خاصة إذا كان لديها نموذج فريد لم يسبقه إليها احد، أو أن تأخذ منها إذا كانت تشعر بحاجة لذلك لسد النقص فيها. ولكن أجمل منه أن يتم هذا الانفتاح على المستوى الشعبي لا على المستوى الرسمي، فالصحافة الآن ملك الشعب بملكية الاتحاد الاشتراكي لها، والاتحاد الاشتراكي هو تحالف قوى الشعب العاملة عند من يرضى ومن لا يرضى. إذ يحتاج المثقفون حقاً لمن يلتقون معه. باستمرار، يحاورونه ويحاورهم، ويناقشونه ويناقشهم، ويسمعونه ويسمعهم، وهذا يفسر لنا سبب

¹ علي حرب، الاستلاب والارتداد، المرجع السابق، ص 82-84.

الاقبال الشديد على مثل هذه اللقاءات، ورفض قصر الدعوات على البعض دون البعض الآخر وحتى يتم التحام حقيقي بين الزوار الكرام وجماهير المثقفين التي يدل حرصها على اللقاء على انفتاح حقيقي على تجارب الغير، وعلى عشق غريب لكل ما يدور في تيارات الفكر العالمي، وعلى انهم بالفعل الطليعة الواعية من الشعب.¹

وقد تمت زيارة روجيه جارودي لمصر في، وكانت زيارة، من حيث الترتيب والتنظيم واللقاء، احدى بكثير من زيارات سابقة لها مثل زيارة سارتر الذي تحول في غمضة عين الى نجم اجتماعي تتهافت عليه الالوف طلباً لتوقيعاته أو رغبة في رؤية رفيقة حياته، حتى عزل عن جماهير المثقفين ولا سيما المتخصصين منهم، وقد بحث سارتر عن المثقفين فلم يجدهم، ذلك لأنه لم يحاورهم ولم يحاورونه، وهو فيلسوف الجدل، حتى لقد كانت زيارته للجامعة أقرب للهرج والمرج منها الى اللقاء الفكري، كما كانت محاضراته فيها عطاء دون أخذ، وكانت الزيارة كلها أقرب الى السياحة منها الى اللقاء الفكري. لم يناقشه أحد في قضايا (الوجود والعدم)، وقد كان يود سماع آراء المثقفين فيها، فالمفكر ينال بالفكر اكثر مما ينال بالدعوات.

أقول ان زيارة جارودي لمصر كانت احسن ترتيباً، واجدى لقاء، وأثمر فكراً، على الأقل لقد فهمنا الرجل، ولا ريب أنه فهمنا أيضاً أو كان يفهمنا قبل أن يأتي وتأكد لديه ما رآه وسمعه. عقد المثقفون معه لقاء، وكانوا يرجون لقاءات عدة. كان هناك لقاء فكري بالإضافة الى الجانب السياحي، شارك فيه عدد من المثقفين، وشارك فيه الجمهور على صفحات الجرائد، ولا ريب أنه سيظل يشارك فيه لمدة طويلة في مجلاتنا الثقافية وندواتنا الفلسفية وليس الغرض هنا هو كتابة تقرير عن هذه الزيارة الكريمة أو وصف برنامجها أو تلخيص ندواتها. ومحاضراتها بل معالجة ما طرحته بيننا من قضايا وما أثارته وما لم تثره فينا من افكار

وفي مثل هذه الزيارات التي يتم فيها اللقاء بين احد المفكرين الاجانب، خاصة اذا كان من أمثال جارودي، المفكر الفيلسوف، الاشتراكي، وبين مثقفينا ان نستفيد منه اكثر مما نفيده، وان نتعلم منه أكثر مما نعلمه، وأن نسمع له أكثر مما نسمعه نحن. لقد تصورنا جارودي على انه مستشرق من طراز برك ورودنسون وغيرهما، ضليعاً في الحضارة الاسلامية، خبيراً بأحوال المسلمين الحاضرة، عليمًا باللغة العربية، بل ومؤمناً بكتاب الله وسنة رسوله لكثرة ما سمعنا من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، فاستمعنا اليه وهو يحاضر في الحضارة الاسلامية - التي يسميها الحضارة العربية وهي تسمية خطأ لانتساب الفكر الى الدين لا الى الجنس - وفي الاسلام كما نستمع الى شيخ الأزهر، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة ارضاء لأذواقنا، أي أننا استمعنا اليه في اشياء يحتاج هو لسماعها منا، وهذا شيء

¹ حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، 1981، ص 155، 156.

طبيعي لا ندعي فيه نحن موقف الاساتذة ولا نطالب منه أن يأخذ موقف التلميذ، لأن معلوماته عن التاريخ الاسلامي كحضارة أو عن الاسلام كدين لا تزيد عن معلومات أي مثقف أوروبي عادي غير متخصص، يعلم ان العرب كانوا حملة العلم إلى أوروبا، وانهم نقلوا العلم اليوناني وزادوا عليه مشكورين، ويعلم ان الاسلام دين أتى لصالح الفقراء والمعدمين، وان كل دين سماوي هو بالضرورة دين أتى لصالح الجماهير الى آخر ما يقال في الصحافة واجهزة الاعلام والندوات والمحاضرات في الغرب عما يسمونه والاسلام الحديث، ويقصدون به حياة المسلمين في العصر الحاضر وكيفية التوفيق بين الاسلام كدين وبين مظاهر المدنية الحالية. ليس جارودي هو المسؤول عن ذلك بل نحن الذين وضعناه في هذا الموقف حتى لقد سأله البعض منا عن رأيه في الموسيقى الاندلسية وهل هناك أثر عربي فيها وكأنه احد المتخصصين في الموسيقى العربية.

لم نحاول ان نستمع اليه فيما يعرفه افضل منا وفيها نستطيع ان نستفيد منه، فقد اتى الزائر الكريم ليفيدنا لا كي نفيده. لم نحاول مثلاً ان نسأله عن حركة الشباب الاخيرة في فرنسا في العام الماضي وعن ثورات الطلبة والعمال والفلاحين، أسبابها ومبرراتها، اهدافها وما تحقق منها وما لم يتحقق وعن دور الحزب الشيوعي فيها، وعن اثر ذلك على الحياة الثقافية في فرنسا وفي تغيير نظم الجامعات، وعن اشتراك الطلبة الفعلي في وضع المناهج والمقررات وتعيين الاساتذة ونظم الامتحانات وادارة الجامعة وعن كل ما¹ طلبه اليسار الجديد، خاصة ونحن نقيم المهرجانات للأدباء الشبان، بل ونطالب بإنشاء علم خاص للشباب يكون جماع العلوم الانسانية الأخرى ويعطي للشباب حقه من الدراسة والاهتمام. لم نحاول أن نسأله عن التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية المعاصرة في فرنسا وعن المعارك الفكرية الدائرة بين البنائية والماركسية أو عن دور البنائية في تقدم العلوم الانسانية خاصة وان لدينا في مصر سرطاناً يسمى (البنائية) كلما ذهب في مكان سئلت عنه وكأنه شبح العصر كما نسأل عن التكنولوجيا وكأنها إله العصر الحديث. لم نحاول ان نعرف منه مدى تقدم العلوم الانسانية وعن آخر التطورات في مناهجها وهو ما نحاول التعرف عليه هنا بلا جدوى فلا نجد امامنا من سبيل إلا الاعداد الخاصة من مجلاتنا الثقافية تثير فيها آخر التطورات في قضايا علوم الانسان كما هي منذ عشرين أو ثلاثين عاماً. إن جامعاتنا ما زالت ترى العلوم الانسانية على ما كانت عليه منذ نصف قرن تقريباً أو يزيد، فالى عهد قريب كنا في علم النفس نقف على مشارف علم النفس الفيزيولوجي ونطالب بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية في علم النفس وهي الدعوة التي انتهت منذ قرن تقريباً. وفي علم الاجتماع ما زلنا على مشارف المدرسة الاجتماعية عند دوركايم وليفى بريل وقد اصبحت هذه

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق ص 156، 157.

المدرسة الآن داخل علم الاجتماع جزءاً من تاريخه لا يذكرها أحد إلا على سبيل ضرب المثل بالبساطة والتقليد، وفي الاخلاق، ما زلنا على التعارض التقليدي بين المثاليين والواقعيين، بين من يدرسون ما ينبغي ان يكون ومن يدرسون ما هو كائن، وان الاولين هم الاخيار واللاحقين هم الأشرار. وفي المنطق لم نتعد مرحلة الوضعية المنطقية التي نشأت في أوائل القرن وما زلنا نحاول التعريف بأشكال المنطق الرياضي والرمزي، ومن يفعل ذلك يكون قد أتى بالعجب العجائب، أو قد أتى بما لم يأت به احد أو بما استعصى على الآخرين. وفي الفلسفة نقف عند كائط، وفي اللغة لم نتجاوز الدراسات التقليدية عن الصلة بين اللفظ والمعنى في الأدب أو بين اللغة والفكر في الفلسفة أو في نشأة الكلام عند الطفل في علم نفس الطفل والاضطرابات اللغوية في علم النفس المرضي، ما زلنا نتحسس الطريق نحو علم اللغة العام. وفي الدين ما زلنا نتصوره على انه مجموعة من العقائد والطقوس والعبادات والشعائر والمراسيم لا يمسه إلا المطهرون ولم نعلم بعد انه اصبح الآن علماً انسانياً يدرس في علم الاديان المقارن وفي علم النفس الديني، وعلم الاجتماعي الديني، وعلم الاقتصاد الديني، وعلم الاخلاق الديني، وعلم الجمال الديني.... الخ فما كان احوجنا ان نتعرف على الوضع الراهن لعلوم الانسان من الزائر الكريم !

لم نحاول ان نعرف منه موقف المثقفين الفرنسيين من القضية العربية، وعن مدى التغير الذي حدث في الرأي العام الفرنسي وعن أهم طرق مواجهة الدعاية الصهيونية وعن اتصال المثقفين الفرنسيين¹ بقضايا العالم الثالث ومدى تأييدهم لحركات الشعوب. لم نعرف منه مدى مساهمته في نشاط الطلبة العرب في فرنسا وعن مدى تأييده لهم في نشاطهم من اجل منظمات المقاومة الفلسطينية. كل ذلك كان اجدى لنا أن نتعلمه منه لا أن نتعلم منه ما نعرفه حق المعرفة، حتى اننا سمحنا لأنفسنا عقب كل محاضرة بإكمال ما نقص من محاضراته وبإلقاء محاضرات اخرى عليه جهزها السادة المناقشون قبل ان يستمعوا لما سيقول، البعض يحييه بتحية الاسلام والبعض الآخر يحكي له قصة ابراهيم الخليل، فريق يدلي له بالنصوص من الكتاب والسنة وفريق ثان ينسائه ويحادث المستمعين ويطربهم مذكراً اياهم بمجد الاسلام القديم، ومثيراً حميتهم بعد ان لمس عواطفهم الدينية، وفريق ثالث يستعرض معلوماته والزائر الكريم يستمع ويستفيد ويعتذر عن نقص معلوماته .

واخيراً، لم نحاول ان نتعرف منه على آخر تطورات الفكر الاشتراكي في فرنسا خاصة وان الزائر الكريم رئيس مركز الابحاث الماركسية التابع للحزب، وله مع التوسير Althusser حوار مستمر. لم نسمع منه أية محاضرة عن الاساس النظري لتجديد الفكر الماركسي وكيف يكون الانسان اشتراكياً علمياً وفي

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 157، 158.

نفس الوقت يؤمن بكل التراث الاسطوري الموجود لديه. لم نعرف منه كيف يكون الانسان اشتراكياً ووجودياً معاً، كيف يؤمن بالتاريخ وبالفرد في آن واحد، كيف يكون الانسان اشتراكياً وبرجسونياً معاً يؤمن بالجماعة، ثم بخلق الذات للذات وبالحرية الخالقة لنفسها وبالفعل الذي ينحو نحو المفارقة والتعالي .

وعلى مدى هذا اللقاء الفكري الطويل كان كل النقاش يدور حول كل شيء إلا حول ما يدور في مصر، بالضبط كما يحدث في جامعاتنا، في اقسام الفلسفة مثلاً، عندما نتحدث عن تاريخ الفكر العالمي ونتوقف قبل تاريخ الفكر المصري الحديث. ان شغلنا الشاغل اليوم هو تجربتنا الاشتراكية، أصالتها وجدتها وما حققته حتى الآن وما زال أمامها لتحقيقه، وان قضايانا الكبرى اليوم هي التخلف والاحتلال، وان كل لقاء فكري لا يعرض لهاتين القضيتين لهو فكر عاجز أو هارب أو خائن. قد يكون السبب في ذلك هو ان موضوع التجربة الاشتراكية في مصر لم يكن موضوع المحاضرات، بل كان موضوع الندوات التي عقدها الزائر الكريم مع قيادات الاتحاد الاشتراكي وأماناته، ولكن ما كان أجدى ان يناقش جماهير مثقفينا تجربتنا الاشتراكية خاصة وانها اصبحت مسألة حياة أو موت بالنسبة لنا، فضلاً عن ان جماهير المثقفين قد عقدت العزم بعد الخامس من يونيو على المساهمة الفعالة والأكثر ايجابية في الحياة السياسية وعلى المشاركة فيما يدور بيننا من نقاش وحوار وطرح للأسئلة احساساً منهم بالمسؤولية، وإيماناً منهم بطبيعة دور المثقفين، واستجابة لطلب قائد الثورة عندما طالب الجماهير في خطابه الأخير في نوفمبر الماضي بالتفكير في تكوين لجان المواطنين من اجل المعركة، وفي التعرف على مهامها، وطرق تكوينها، وصلتها بالأنظمة السياسية القائمة وبالسلطات التنفيذية، وبلجان الدفاع المدني، وبالمقاومة الشعبية وبالجيش النظامي، وبجماهير الشعب العريضة.

حتى في هذا العلم الذي حاولنا أن نأخذه منه لم نكن نتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر، بل كان¹ كل منا يثني على صاحبه، كان يمدح في الحضارة العربية ويفخر بتاريخنا القديم، ويثني على الاسلام ويعتز به كأصل من أصول الاشتراكية، كان يعتز بتجربتنا الاشتراكية ويعتبرها موصلة، لا ريب فيها، الى الاشتراكية العلمية حتى ولو لم تتبين هذه الاشتراكية العلمية نفسها، وحتى لو لم ينشأ حزب طليعي ثوري يقوم بمهمة بناء الاشتراكية، وكنا نحن بدورنا ننثني على هذا المستشرق المنصف للحضارة الاسلامية، وعلى هذا المسيحي المسلم الذي يؤمن بالتوراة والانجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث، وكنا نعجب بهذا الاشتراكي المنفتح على الديانات، وهذا الماركسي المتحرر الذي يرفض الجمود ويدعو الى التحرر الفكري ورفض الجمود العقائدي، ويطالب الناس بالأخوة، ويدعوهم كما دعاهم سقراط من قبل، الى النقاش الحر

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 158، 159.

في الاسواق بحثاً عن الحقيقة وممارسة للفضيلة. لقد اعجبنا به واعجب هو بنا على ما يبدو، ورأى كل منا في الآخر ما يريده، رأى فينا الاشتراكية النابعة من الاسلام ورأينا فيه الاشتراكية النابعة من المسيحية - على ما تقول آخر الدراسات عنه - ومن ثم كان اللقاء الفكري بين اخوة متحابين في الله ويجتمعون على الخير!

والحقيقة ان اللقاء لا يكون مثمراً إلا بقدر ما فيه من تعارض، فالتعارض يدل على الخصوبة، ومن خلال التعارض يتم تعميق الفكر، فكرنا وفكره على السواء، بل ان بعض الفلاسفة المعاصرين مثل برجسون يجعل النفي عملاً فلسفياً أصيلاً ان لم يكن هو العمل الفلسفي الوحيد، وان الفكر يحدد نفسه عن طريق نفي ما سواه، ونحن، على ما يبدو، لم نجد شيئاً في فكر جارودي نحاسبه عليه، وهو أيضاً، كما ظهر، لم يجد شيئاً في فكرنا يمكنه تصحيحه لنا. لقد وجدنا كل شيء لديه في الكمال والتمام، ووجد هو كل شيء لدينا في التمام والكمال. وكثير من المفكرين الشرفاء والاصدقاء المخلصين عابوا علينا كثرة القول وقلة العمل، واشتداد العاطفة ونقص التفكير، والتسرع والتهور وهي ملاحظات مخلصة نرى جديتها وصدقها. نستطيع ان نقول اذن ان اللقاء لم يكن صريحاً، فنحن لم نقل له كل ما يريد وهو لم يقل لنا كل ما يعرف. لقد اعطى كل منا للآخر اكثر مما يستحق، جعلناه ماركسياً منفتحاً وهو في الحقيقة كاثوليكي تقدمي، وجعلنا اشتراكيين مستقلين ونحن في الحقيقة ما زلنا في طريق التحول الاشتراكي .

أما محاضراته الثلاث فلم تتعد المحاضرة الأولى منها عن دور الحضارة العربية في التاريخ ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في جامعاتنا المصرية، التي يسودها التصور القومي للعلم .

نفخر بحضارة الماضي فقط دون ان نضع أسساً علمية لدراسة تراثه، ونزهو بالمنهج التجريبي دون ان نحاول استخراج اسسه أو ان نعلم آخر تطورات. والتصور القومي للعلم في حقيقته لا¹ يدل على عظمة الماضي بقدر ما يدل على ضعف الحاضر واحساساً منا بالنقص أمام تراثنا القديم وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالآباء والاجداد.

خلاصة القول ان دور العرب في التاريخ لم يتعد ما نقرأه دائماً في كتب تاريخ الحضارة الغربية وما تذكره عن دورنا، وما نكرره نحن على غير وعي منا، وهو الدور الذي لا يتعدى حمل العلم ونقله من اليونان وتسليمه لاوربا، اي اننا مجرد حماة، نهلنا العلم من اليونان، فاليونان هم مصدر العلم كما هو معروف في التصور الاوربي لمصادر الحضارة الأوروبية. لقد عرف العرب طب أبقراط وجالينوس، وحفظوه بلا

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 159، 160.

تحريف أو تشويش، أي أننا، ولنا الخير في ذلك، حملة علم امناء، لم نضيع الامانة التي عهدت الينا محافظة منا على الاصول، ونحن حفظة القرآن، ثم زدنا عليه مشكورين، ثم نقلنا ذلك كله الى الغرب أو نقله الغرب عنا فأخذ الغرب منا كما نأخذ نحن عنه الآن، وهذه بضاعتنا ردت الينا. كلنا خدام الغرب، اليونان مخترعو العلم ونحن ناقلوه، وكلنا نصب في الغرب. ان نهضة الغرب ترجع لنا كما ان نهضتنا الحالية ترجع للغرب، واحدة بواحدة، فلا هو أفضل منا لأنه يعطينا اليوم ولا نحن أفضل منه لأننا اعطيناه بالأمس.

هذا التصور القومي للعلم مبني على الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية وعلى تعويض ذلك بماضي الآباء ومآثر الاجداد وبما أسدوه للغرب من خدمات تعويضاً عما يسديه لنا الغرب اليوم والغريب اننا نفخر بأننا حملة العلم مع ان الغرب اليوم لا ينقل علمه من مصدر آخر بل يخترعه ثم يعطينا اياه، وفرق بين ناقل الامس ومخترع اليوم، وقد أتى هذا التصور القومي للعلم بعد عصر التحرر من الاستعمار، وبعد ان حاول الاستعمار أن يسلبنا ارضنا وتراثنا، فاذا نحن استعدنا الأرض أو كدنا، فلم يبق لنا إلا استعادة التراث بنفس الروح القومية. وخطورة هذا التصور انه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة على حاضرننا الشيء الكثير، فما دما قد كنا سادة الأمس فلا ضير ان نكون عبيد اليوم، وان كنا عبيد اليوم فيغفر لنا أننا كنا سادة بالأمس، أن جهلنا النسبي اليوم يجد تعويضاً له في علمنا بالأمس الذي يشهد له الجميع ونحن نسر لشهاداتهم. وانه لتصور، حتى من الناحية القومية المحضة، ضار بالشعور القومي لأنه يخدر أكثر مما يحث على البحث .

وزائرنا الكريم ليس مجرد فيلسوف بل هو فنان أيضاً ومن ثم فهو ثقة اذا تحدث في الجانب الفني في تراثنا القديم. وقد تناوله بالفعل وعرض لفننا المعرف باسم الفن العربي L'Arabesque ورأى فيه فناً يمكن ان يساهم في بناء واقعية اشتراكية ويمكن الاعتماد عليه في التعبير عن قضايانا المعاصرة ! كيف يمكن التعبير بواسطة هذه الاشكال الهندسية المتكررة عن الفقراء والمعدمين أو عن المطرودين والمنبوذيين عن الديار ؟ نحن نعلم ان هذا الفن كان وليد قصور الامراء أو مساجد الخلفاء التي بنيت تخليداً لذكراهم اكثر مما بنيت لذكر الله أو لا علاء شأن كلمته. صحيح ان الواقعية لا تعني الخطابية المباشرة، فلا تعني واقعية الحرب رسم جندي شاهراً سلاحه، ولا تعني واقعية المعدمين رسم طفل يتضور جوعاً ويتلوى على بطنه الماء، ولكن صحيح ايضاً ان الواقعية الاشتراكية لا تعني الاغراق في التجريد، وإلا لما كان هناك مبرر¹ لوجودها، وان تصور الواقعية بلا ضفاف لهو انكار لمبدأ الواقعية نفسه وهو أنه فن يعنى بالمضمون اكثر

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 160، 161.

مما يعنى بالشكل، ويهدف الى تصوير الواقع أكثر مما يهدف الى تصور الواقع من خلال الخيال. ان تصور الواقعية بلا ضفاف لشبيه بتصور الاشتراكية العلمية دون الماركسية اللينينية .

ان تصور زائرنا الكريم للفن انعكاس لتصوره للايديولوجية، فيها أن الماركسية اللينينية مفتوحة حتى لمضاداتها مثل الدين المخدر للشعوب والبورجوازية الصغيرة، فكذلك الواقعية الاشتراكية مفتوحة المضاداتها مثل التجريد والخيال. ان الواقعية بلا ضفاف وليدة بيئة تشبعت بالماركسية اللينينية في الفكر وبالواقعية الاشتراكية في الفن وأرادت تجديد كليهما معاً حتى ولو كان على حساب المبادئ الأولى والمنطقات الأساسية لكل منهما. وقد تم ذلك عن طريق اسقاط الروح الفنية المعاصرة الاقرب الى التجريد، كما وضع ذلك في الرسم والموسيقى والنحت والشعر، على الواقعية الاشتراكية التقليدية، مع ان التعارض ما زال قائماً، خاصة في الاتحاد السوفييتي، بين روح الواقعية الاشتراكية وروح الفن المعاصر .

والشيء الوحيد الجدير بالاهتمام حقاً هو تفسير الحضارة الاسلامية تفسيراً انسانياً محضاً، وتفسير نشأتها بعوامل تاريخية واجتماعية صرفة، وهو ما لا يختلف عليه اثنان مسلم أو مسيحي، كما معروف علمياً ودينياً ايضاً، ولكن هذا التفسير الانساني الذي ذكره الزائر الكريم من سرعة انتشار الدعوة الأولى لوجود علاقات اجتماعية في المجتمع الاسلامي اكثر تطوراً من تلك التي كانت موجودة في المجتمع الفارسي أو الروماني، هذا التفسير الانساني الذي يعلي من شأن العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الاسلامي والتي اخذت صور اللامركزية والنقابات والادارة والمراكز الريفية على عكس العلاقات الاجتماعية داخل المجتمع الفارسي والروماني القائمة على المركزية والتبعية وقسمة الناس الى اشراف وعبيد، رأى البعض في هذا التفسير الانساني والاجتماعي لسرعة انتشار الدعوة تفسيراً غير مقبول لأن الحضارة الاسلامية من صنع الله وليست من صنع البشر، وكان الحضارة الاسلامية مرادفة للقرآن. وقد جاهرهم الزائر بألا يؤخذوا ملحداً على هذا التفسير خشية منه ان يمس مشاعر القوم الدينية، وارجع قضية التفسير العلمي الى قضية الايمان والالحاد .

وفي تاريخ الاديان يعتبر هذا التصور الالهي الشامل Theologisme كما نجد عند « مرسا الياد: هو التصور البدائي عند القبائل التي ما زالت تعيش على الصيد والرعي، فيتصورون الله مفجر البركان، ومنزل المطر، ومسير السحاب، ومشرق الشمس، ومسبب الفيضان، أي انه ذلك التصور الذي يرجع كل ما في الكون من أسباب الى علة أولى وينكر وجود العلل الثانية، وهو تصور الجهمية في تراثنا القديم الذين ينكرون حرية الانسان ويرجعون كل شيء إلى الله، وهو التصور الذي رفضه أهل السنة انفسهم في تراثنا القديم الذي نعتز به. واذا كان لنا لدى الآباء مفخرة، فقد تصور المعتزلة الانسان حراً خالقاً وارجعوا الاشياء

الى علها المباشرة وآمنوا بقوانين الطبيعة وعلوا من شأن العقل واعتبروه مصدراً للوحي. لقد كان يقال في العصور الوسطى في الغرب امثال هذه الأقوال من أن العناية الالهية هي¹ الحارسة للكتاب المقدس من التحريف والتغيير والتبديل، وأن الروح القدس هي الضامنة لصحة الكتاب، فهي تمسك بيد المحرف وتقضي على نواياه ومقاصده، وكان يقال مثل ذلك من أن الله هو الراعي للامبراطورية الرومانية المقدسة، ثم انهارت فأين ذهب عناية الله ؟ لقد انهارت تحت ضربات حضارات من صنع البشر، بل من صنع الوثنيين وهي في رأي بعضنا حضارات لا قيمة لها .

أما محاضرة الاشتراكية والاسلام فإنها تسير في نفس الاتجاه الشائع بيننا من انبثاق اشتراكيته من ارضنا وتراثنا واخلقنا وعاداتنا وتقاليدها. .. الخ. ومن ان الاسلام هو الاشتراكية الأولى قبل ظهورها في القرن الماضي، فقد كان الماء والكأ والنار، على ما يذكر في الحديث، مشاعاً بين الجميع، وقد حرم الاسلام الاستغلال والاحتكار، وكان على الحاكم أن يقاتل الاغنياء الذين يمنعون سيولة المال عند الغير. ويقصرونه على انفسهم حتى لا يكون دولة بينهم، على ما تقول الآية. وما أسهل الحديث على هذا النحو وما أصعب التدبر فيه .

وقد يتم هذا التفسير الاسلامي للاشتراكية أو التفسير الاشتراكي للإسلام عن حسن نية بدافع من الطبيعة والرغبة في المحافظة على القديم والنفتح نحو كل جديد، ولكن حتى هذا الفكر الأكثر احتراماً يقع في التوفيق بين الاسلام كدين والاشتراكية كأيديولوجية، فهو يؤمن بالغيبيات وبالعلم في آن واحد، والتوفيق بطبيعته لا ينتهي الى شيء، وهو طابع تراثنا القديم، هو لا يزيد عن كونه رغبة في التجديد دون ان تواتيه الجراءة الكافية للبدء الجذري، والانطلاق من الواقع نفسه .

ان التفسير الاشتراكي للإسلام هو الذي يطالب بمزيد من التحول الاشتراكي باسم الاسلام، ويطالب بأن المجتمع الواحد الذي فيه انسان واحد جائع تبرا ذمة الله منه، كما هو معروف في الحديث، وهو التفسير الذي يدعو الى ان المجتمع الاسلامي، وهو المجتمع الذي يدعو الى الاخاء والمساواة، لا يسمح بأن يكون التفاوت الطبقي فيه بنسبة واحد الى مائتين، أو هو المجتمع الذي تعطى فيه الأرض لمن يفلحها، حسب قول الرسول، أو هو المجتمع الذي لا يعترف إلا بالاستخلاف وان المال وديعة لدى الانسان يضعه فيما امر بأن يوضع فيه أي لمصلحة الجماعة وإلا فينتزع منه بالقوة، هو المجتمع الذي لا يعترف بالميراث، فالله وارث السماوات والأرض، كما تقول الآية، وان آية الميراث شرطية لا تدل على ان الانسان بالضرورة لا بد وان يترك وراءه شيئاً، وان الرسول وهو قدوة المسلمين لم يترك وراءه شيئاً إلا من درع مرهون عند

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 161، 162.

يهودي، لأنهم معشر الأنبياء لا يرثون ولا يورثون بنص الحديث ولكن يجب ان ننتبه الى ان اليمين يستعمل احياناً بخبث نفس الاسلوب، ويدافع عن تصور غير صحيح للاشتركية باسم الدين، لأنه يضمن بذلك على الأقل عدم تبني الاشتراكية العلمية ما دام في¹ الدين بديل عنها، خاصة وانه يضمن ان الاعتماد على الاساس النفسي للدين وعلى التصور التقليدي له، وهو التصور الهرمي للعالم، سيحفظ الناس الى الابد من الاتجاه نحو الاشتراكية العلمية التي تؤمن بتصوير أفقي للعالم والتي هي أقرب الى حركة التاريخ منها الى الاتجاه نحو التعالي والمفارقة. وبهذا المعنى يستغل الدين في الولايات المتحدة الامريكية احسن استغلال لتأييد النظام الرأسمالي، وكثيراً ما يرفع البيض صورة المسيح ويصيحون: (ايها المسيح انقذنا من هؤلاء السود).

ولقد سئل زائرنا الكريم عن ذلك في الندوة المغلقة، واجاب بأن التصور الهرمي للعالم ليس هو النموذج الوحيد لللاهوت، وان هناك نماذج اخرى، ضرب مثلاً واحداً منها، يؤمن بالتصور الافقي للعالم، ولكننا لم نسمع به في بيئتنا، بل ان كل من يحاول عرض ذلك، ويضع التعالي أو المفارقة موضع التساؤل ويأخذ جانب الحلول يتهم بالإلحاد، ويوصف بالمروق على الدين. وحتى ولو كان هناك مثل هذا اللاهوت الافقي فإنه لا يمثل شيئاً بالنسبة لللاهوت التقليدي وهي مجرد اجتهادات من اللاهوت الذي يود ايضاً ان يلحق بالركب ولم يسمى لاهوتاً اذن ؟ لم لا نسميه صراحة فلسفة في التاريخ أو جدلاً في الطبيعة، أو نسميه ببساطة ايديولوجية اذ انه على هذا النحو لا يفترق عنها في كثير أو في قليل

واخيراً يرى الزائر الكريم ان البلاد الاسلامية تستطيع الوصول الى الاشتراكية بطريقها الخاص عن طريق عقلانية ابن رشد ومادية ابن خلدون وثورة القرامطة، وفي ذلك يقول عبارته المشهورة الوحيدة التي قالها عن المسلمين والتي جعلت منه عند البعض منظراً اشتراكياً للبلاد الاسلامية، يقول: (ان الجزائري ذا الثقافة الاسلامية يستطيع ان يصل الى الاشتراكية العلمية بدءاً من منطلقات اخرى غير سبيل هيجل أو ريكاردو أو سان سيمون، فلقد كانت له هو الآخر اشتراكيته الطوباوية ممثلة في حركة القرامطة، وكان له ميراثه العقلاني والجدلي ممثلاً في ابن رشد، وكان لديه مبشر بالمادية التاريخية في شخص ابن خلدون، وهو على هذا التراث يستطيع ان يقيم اشتراكيته العلمية، وهذا لا يمنعه أبداً أن يتمثل تراث ثقافتنا، تماماً كما ينبغي لنا نحن أن نتمثل تراث ثقافته

ولكن اين نحن من ابن رشد ؟ نحن نعلم جميعاً ان لابن رشد فلسفتين: الأولى دينية محضة خرجت من فصل المقال ومناهج الأدلة وفيها لا يتعدى ابن رشد كونه فيلسوفاً معبراً عن التصور الديني للعالم:

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 162، 163.

الخلق، والبعث، والرسول، والمعجزات، الحساب والعقاب ... الخ. وهو ابن رشد الذي اخذناه نحن والذي لا يفترق عن أي متكلم سني، وهناك ابن رشد العقلي المعتزلي الذي يؤمن بحتمية قوانين الطبيعة والذي يعطي الأولوية للعقل على النقل والذي جعل شعاره: العقل والتجربة، والذي في رده على الغزالي في كتابه تهافت التهافت، لا يرى حرجاً في الدفاع عن قدم العالم عند الفلاسفة، وعن انكار علم الله بالجزئيات، وعن انكار حشر الاجساد، وعن القول بخلود النفس الكلية، ابن رشد هذا ¹ لم تعرفه ورفضناه وجعلناه ملحداً لأنه يفسر الاغصان بقوانين الطبيعة لا بريح صرصر عاتية، وحرفنا كتبه علناً في ميدان قرطبة على ما هو معروف في محنة ابن رشد، وحتى الى عهد قريب في جامعاتنا الدينية نرفض ابن رشد هذا ونفضل عليه الاشعري والغزالي، وهو ابن رشد الذي عرفه الأوروبيون والذي سميت فلسفته بالرشدية اللاتينية والذي كان سبباً من أسباب التحرر الفكري في اوربا المسيحية، وسبباً من أسباب قيام عصر النهضة الأوربي فأين نحن من ابن رشد هذا ؟

اما ابن خلدون، فعلى الرغم من تفسيره الاجتماعي والتاريخي للظواهر الانسانية فإن تصوره للتاريخ لم يتعد التصور الدائري La conception Cyclique، وهو التصور القديم الذي كان سائداً في الشرق القديم وعند اليونان، فتطور التاريخ عند ابن خلدون يسير من البداوة الى الحضارة ثم الى البداوة من جديد، أو على الاقل هو نصف قوس يرتفع ثم ينخفض ويعود من حيث بدا. ويمثل انهيار الامم لا نهوضها. لم يستطع ابن خلدون ان يقدم لنا تصوراً ارتقائياً للتاريخ كما هو الحال عند فيكو وترجو وكوندرايه وغيرهم من فلاسفة التاريخ في القرن الثامن عشر، أي انه لم يستطيع ان يقدم لنا تصوراً يقوم. على فكرة التقدم وعلى صورة السهم المنطلق الى الامام كما فعل فلاسفة التاريخ في اوربا في القرن التاسع عشر .

اما ثورة القرامطة فهي ثورة شعبية بالفعل، ثورة الفقراء والمعدمين والمضطهدين، وتنادي باشتراك الفقراء في اموال الاغنياء وتنادي بالمجتمع بلا طبقات، ولكن اين هي ثوراتنا الشعبية المعاصرة ؟ واين هي حركة جماهيرنا التي تطالب بالمجتمع اللاطقي ؟ ان معظم ثورات العالم الثالث قامت على اكتاف الجيش بوصفه الطليعة الواعية من الشعب التي كان لها من القوة والتنظيم ما يؤهلها المقيام بالثورة، اما جماهير الشعب فهي ما زالت تقتصر على التأييد وكلنا ما زلنا نعاني من سلبيتها وعدم اشتراكها الفعلي في الثورة. بل ان الثورات الشعبية الحقيقية في حياتنا السياسية المعاصرة مثل ثورة الجزائر وثورة اليمن الشعبية وثورات الخليج فإنها في حقيقة الأمر وأولاً ثورة تحررية لتحرير الأرض من المستعمر الاجنبي ثم هي بالضرورة ثورة اجتماعية

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 163، 164.

اما محاضرة تعدد النماذج الاشتراكية فإنها لم تتعد ايضاً ما تردد بيننا من اننا اشتراكيون على طريقته الخاصة ودون الالتزام مسبقاً بأية نظرية في الاشتراكية ودون ان نتبنى صراحة الاشتراكية العلمية، فاجربتنا الخاصة وصلنا اليها بطبيعتنا دون حاجة الى فكر مستورد، اي اننا كما نتعامل مع الحضارة الغر القديمة بعقلية التصدير فإننا نتعامل مع الفكر المعاصر اليوم بعقلية الاستيراد. نقول ان اشتراكيتنا تنبئ ارضنا وتراثنا وعاداتنا وتقاليدها، ومن منا يقول غير ذلك ؟ ان النظرية العلمية نفسها تحتم عليه الواقع كله بما فيه من أرض وتراث وعادات وتقاليدها، فأرضنا المحتلة اليوم هي لمن يقومون بتحر¹ وهم اصحاب المصلحة الحقيقية، أي أن الأرض الجماهير الفلاحين والعمال الذين يكونون ثلاثة أرباع هذا الشعب، وأن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات الى الامام مثل نظرية الاستخلاف، وتحريمه للملكية والميراث، ونظريته في الشورى ورفضه الحكم الفرد المطلق، ونظريته في المجتمع بلا طبقات، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال، ولكن في بعض جوانب من تراثنا ما يمنعنا من التقدم خاصة الجانب اللاهوتي والغيبى فيه، التصور المركزي للعالم، بعض الاتجاهات التي تغفل من حرية الانسان وادارته، قياس السلوك بما هو خارج عنه، اعتبار الدنيا ورقة في مهب الريح وتعويض خسارتها في عوالم غيبية اخرى .

صحيح ان اشتراكيتنا تقوم على السلم، ولكن الاستعمار يترتب ببناء، ويحيك المؤامرات، ويدبر للعدوان، ان الاستعمار لم يعرف الغزو بالسلم ولكن بالحرب، فقد سلب فلسطين سنة 1948 بالحرب، وقام عدوان سنة 1956 بالحرب، ووقع علينا عدوان سنة 1967 بالحرب ايضاً، فالاستعمار يستعمل وسائل بعيدة كل البعد عن الوسائل السلمية للقضاء على كل فكرة اشتراكية في المنطقة، ويلجأ الاقطاع القديم الى المحافظة على بقاياها بالقهر والطغيان، وكان يدفن الناس احياء، أو يغتالهم ليلاً، وحادث كمشيش ليس ببعيد، والثورة لا بد أن تحمي نفسها وأن تقضي على جيوب الاقطاع وبقاياها، ويسقط منا الشهداء ونحافظ على اتجاهنا الاشتراكي وندفع الدم ثمنا له .

ان تقاليدها وعاداتنا بها ما يعطينا دفعة الى الامام مثل القدرة على التحمل والصبر والرضا والطاعة وبذل أقصى درجات الجهد، والقدرة على الوصول الى الاهداف بإمكانيات ضعيفة، ولكن تقاليدها وعاداتنا بها ايضاً ما يعوق التقدم مثل الاستكانة والايمان بالقضاء والقدر والخوف وما يترتب عليه من ازدواجية في الشخصية، نقول ما لا نفعل، ونفعل ما لا نقول، ونصرح بما لا نؤمن به، ونؤمن بما لا نصرح به، ونفكر فيما لا نبوح به، ونبوح بما لا نفكر فيه ان التنظير المباشر للواقع القائم على النظرية العلمية يجعلنا نخطو حتماً نحو الاشتراكية العلمية، ويمحى من الفكر الاستيراد والتصدير، الذي هو من بقايا التصور القومي

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 164، 165.

للحضارة والذي يخدم الاتجاهات اليمينية والرجعية أكثر مما يخدم التيارات التقدمية ويدافع عن تصور غير صحيح للاشتراكية باسم الدين، ما دام في الدين بديل عنها .

ان مثل هذا الحديث عن تعدد النماذج للاشتراكية والوصول اليها بطرق متعددة وعن تجديد التفكير الماركسي وعن انفتاحه على التيارات الأخرى حتى ولو كانت المضادة لها وعن المفارقة والتعالي والروح والايمان، والذات، والفرد، والحرية، وخلق الذات بالذات، والنزوع نحو الكمال ... الخ، ان مثل هذا الحديث قد يصح في بيئة تشبعت بالاشتراكية العلمية وآمنت بالمادية الجدلية منذ قرون وتود، بعد تطورات العصر، تجديد فكرها، وتأمل، بعد كفاية الحياة المادية لها، أن تتحدث عن الانسانية وتطالب¹ ببعض مظاهر التحرر العقائدي والسياسي. إن الذي يطالب بالتحرر العقائدي هو الذي شبع من الجمود العقائدي. ان مثل هذه الدعوات تصح في البيئة الغربية التي تشبعت بالمادية والتي كفلت لها نظمها الحد الأدنى للمعيشة. في هذه البيئة يمكن الحديث عن أن البناء الفوقي ليس مشروطاً بالبناء التحتي، وأن في بعض لحظات التاريخ يؤثر البناء الفوقي في البناء التحتي، لأن هذه البيئة قد وعت وفهمت من قبل واستقر في أذهانها الى الأبد أن البناء التحتي هو المصدر الذي يكون البناء الفوقي انعكاساً له .

اما في البلاد النامية، الحديثة العهد بالتحرر، والتي ما زالت تنن تحت وطأة عقليتها الاسطورية الغيبية، والتي ما زالت تفسر الظواهر الطبيعية بالرجوع الى القوى الخفية، والتي ترى في مظاهر النعم هبات من الأرواح الخيرة، ومظاهر البؤس انتقاماً من الأرواح الشريرة، في هذه البلاد تكون الدعوة الى ما يسمى بالتحرر من الجمود العقائدي ستاراً مشكوكاً فيه للرجوع الى العقلية الاسطورية، وتثبيتاً للقديم بكل ما فيه من خرافة ووهم، ويكون التأكيد على اهمية المادة وعلى الجدل في التاريخ اجدى لها وانفع من بيان تدخل العوامل اللامادية في سير الظواهر الطبيعية والانسانية. في هذه البيئة لا يصح أن يقال ان البناء الفوقي غير مشروط بالبناء التحتي لأنها تقاسي من تفسير كل شيء بالرجوع الى البناء الفوقي، فالسرقة لا تفسر بالفقر بل ينقص في الأمانة، والاباحة لا تفسر بالكبت والحرمان بل ينقص في الفضيلة. وأن أمثال هذه الدعوات عن تجديد الفكر الاشتراكي الغربي وامتداده الى البلاد النامية التي ما زالت تخطو نحو الاشتراكية والتي ما زالت تنحو نحو الفكر المادي والجدل التاريخي، أمثال هذه الدعوة ضررها أكثر من نفعها، ويسهل ان تتقلب الى الضد وتصبح وسيلة للقضاء على أي تقدم ملموس في العقلية الاسطورية الغيبية

بل ان امثال هذه الدعوات في البلاد الاشتراكية نفسها لا خطر عليها من الالتزام بالمبادئ الاولى للاشتراكية العلمية، تستغلها النظم الغربية للدعاية ضد النظم الاشتراكية وللدعاية للنظم الرأسمالية كما رأينا

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 165، 166.

أخيراً في بعض بلاد أوروبا الشرقية، فباسم حرية الفكر بدأت الافكار الرأسمالية تتسرب الى الصحافة واجهزة الاعلام، وباسم الانفتاح على الدول الأخرى بدأ البعض يحبذون استثمار رؤوس الأموال الاجنبية، وباسم الاستقلال الوطني بدأ البعض في الدعوة الى الاشتراكية القومية أو الاشتراكية الوطنية، وباسم اشتراكية الكمبيوتر بدأ آخرون بالدعوة الى مناصرة اسرائيل كجزء من العالم الاشتراكي وكنظام يقوم على العمال والفلاحين ! وباسم الدافع وزيادة الانتاج فكر البعض في ادخال الربح كدافع للتنشيط الاقتصادي، وباسم الرفاهية بدأت بعض التطلعات الطبقيّة في المجتمعات الاشتراكية وبدأ التوسع في الاستهلاك، حتى لقد وصل طابور انتظار العربات في بعض البلاد الاشتراكية سبعة عشر مليوناً !

ان الرجوع الى الاصول نفسها يعطي دفعة جديدة للثورة لا انتكاساً لها، وتجديداً مستمراً لها لا خروجاً عليها، وأن ثورة الصين الثقافية قد قامت باسم الاصول الاولى دون ان تقضي على الأسس العامة للاشتراكية ودون أن تضعها موضع الشك باسم تجديد التفكير الاشتراكي، بل زادت بها تمسكاً من¹ الناحية العقائدية وان تجديد الثورة لا يتم بالتخلي عن المبادئ الأولى، كما يود الزائر الكريم، بتجديد روح الثورة، وادخال عنصر الشباب فيها، ورفض كل مظاهر الترف والرفاهية التي يود البعض ان ينعم بها باسم اشتراكية الرفاهية. ان تجديد الثورة لا يتم عن طريق الرجوع الى مضادات الايديولوجية العلمية - العقلية الغيبية الاسطورية - بل الى النقاء الثوري، والطهارة الثورية، وتمسك جماهير الشعب بمصلحتها فهم اصحاب المصلحة الحقيقية.

ان مظاهر تجديد التفكير الاشتراكي في البلاد الغربية ناتجة اساساً عن احساس الغربي بحريته وانه ما زال يود ان يكون اشتراكياً فردياً، أو اشتراكياً حراً في التمويه، وحرراً حتى في الرجوع الى النظام الذي رفض قبل ذلك، يود ان يتمتع بالحرية من أجل الحرية، فتلك روح العصر، رفض الشكل والقيّد ولكن يخشى ان يرفض المضمون معه. ويجد الزائر الكريم في دعوى التجديد هذه نصوصاً من مؤسس الاشتراكية العلمية يشرحها لحسابه الخاص ويفصلها عن سياقها ويعطيها مضموناً هو أبعد ما يكون عنها.

ولقد كان احد السادة المحاورين على حق، وكانت تتمثل فيه أمانة الفكر. وشرف الكلمة عندما ركز على السمات العامة للاشتراكية والتمييز بينها وبين السمات الخاصة، وأن تعدد النماذج الاشتراكية انما هو في الحقيقة تعدد في الأساليب والطرق وليس اختلافاً على مبادئها الاساسية العامة في كل النظم الاشتراكية، فقد خطت كوبا نحو الاشتراكية بطرقها ووسائلها وانتهت الى الماركسية اللينينية بطريقها الخاص. في حين ان البعض الآخر صرح بأنه مستعد لقبول الاشتراكية العلمية بشرط التخلي عن شيئين: حتمية القوانين

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 166، 167.

الطبيعية أو ضرورة انتصار الطبقة العاملة وبقياء من الجمود الستاليني وآثار النظرة الآلية للعلم الطبيعي والانساني التي كانت سائدة في القرن الماضي ! اما الصراع الطبقي، فمن قال بضرورته ؟ تستطيع دول العالم الثالث - في رأي الزائر الكريم - الوصول الى الاشتراكية بالطرق السلمية أي عن طريق توزيع الدخل القومي حسب القوى الوطنية الموجودة، ما دامت الاشتراكية هي الكفاية والرفاهية ! ماذا يبقى اذن من الاسس العامة للاشتراكية ؟ ماذا يبقى من حتمية انتصار البروليتاريا ومن ضرورة ثورة المعدمين ؟

لقد كانت التجارب الاشتراكية في العالم الثالث أولى بالدراسة من تجارب الصين وكوبا ويوغوسلافيا لأن هذه التجارب الأخيرة قد استقرت ووضحت معالمها، ولها سماتها المشتركة وخصائصها المميزة، وهي كلها تنتسب الى الماركسية اللينينية. أما تجارب العالم الثالث فهي التي كانت تحتاج الى وقفة طويلة حتى يمكن افادتها، خاصة وانها التجارب التي نعيشها والتي يعيشها اصدقاؤنا معنا وتكلفنا وتكلفهم الكثير. هذه التجارب تطرح اسئلة عديدة كنا نود من الزائر الكريم ان يلقي عليها بعض الضوء .

وقد يكون من المفيد ان نطرح هنا مثل هذه التساؤلات التالية حتى وان لم يكن لها علاقة على الاطلاق بتجربتنا الرائدة بين تجارب بلدان العالم الثالث، وذلك بغية التتوير والتعميق وطلب المزيد من الحوار مع مفكر عالمي خصب الفكر على وعي بكل هذه المشاكل ويمكن عرض هذه التساؤلات فيما يلي:

1 - لقد قامت هذه التجارب أولاً نتيجة لانقلابات عسكرية دون ان تكون نتيجة لثورات شعبية¹ عامة، فقد كان الجيش في هذه البلاد هو القوة الوطنية الوحيدة المنظمة، التي لها من القوة ما يؤهلها للقيام بثورة ناجحة. والجيش الوطني، وقاعدته المكونة من الفلاحين والعمال، يمثل بالفعل تعبيراً عريضاً عن السخط الشعبي، وبالتالي فهو المؤهل للقيام بالثورة، خاصة وان الاحتلال في هذه البلاد كان ما زال قائماً، أو على الاقل كان من السهل على نظم الحكم الرجعية القائمة آنذاك والمالية للغرب ضرب أي تجمع شعبي حزبي أو لا حزبي، باستعمال القوة من البوليس أو الجيش خاصة وأن قواده كانوا من انصار الطبقة الحاكمة، أو من جنود الاحتلال. بعد ذلك يتحول الانقلاب العسكري الى ثورة اجتماعية تبدأ وهي في السلطة بدعوة الجماهير الى المشاركة في الثورة. هذه التجربة فريدة يقدمها العالم الثالث لم توجد في البلاد الاشتراكية التي عرفت ثورات الشعب وتوجيهات الحزب للنظم كما هو الحال في روسيا أو التي عرفت المسيرة الشعبية الطويلة كما هو الحال في الصين او التي عرفت الثورة الشعبية المسلحة كما هو الحال في كوبا

2 - لقد طرحت تجارب العالم الثالث أيضاً سؤالاً آخر وهو كيف يمكن للاتجاه الوطني الصرف المعبر عن العواطف الوطنية السائدة لدى شعب في بلد محتل والذي يتلخص أساساً في مقاومة جنود

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 167، 168.

الاحتلال المباشر، أو بنظرة استراتيجية أوسع، في معاداة الاستعمار، كيف يمكن لهذا الاتجاه الوطني، الذي كان تقليدياً سائداً في الأحزاب الوطنية التي تدعو الى ان حب الوطن فوق كل شيء، كيف يمكن لهذا الاتجاه ان يتحول الى ايدولوجية كاملة لا تقتصر على القضاء على الاحتلال بل تتبنى قضايا الجماهير، وتعمل على احداث تغيير اجتماعي جذري. صحيح ان ذلك يتم ولكن تتعثر الخطوات، فليس هناك ما يمنع من وجود وطني رأسمالي، حتى تضخمت بعض القطاعات مثل الاستثمار في العقارات، والمقاولات، وتجارة الجملة. ولقد طرحت تجارب العالم الثالث هذا السؤال وهو: هل يكفي الشعور الوطني ان يكون أساساً لا يديولوجية اجتماعية؟ وكيف يمكن الانتقال من مرحلة التحرر الوطني الى مرحلة التحرر الاجتماعي؟

3- وقد قدمت تجارب العالم الثالث لنا مشكلة ما زلنا نعاني منها وهي كيف يمكن اقامة تجربة اشتراكية دون ايدولوجية واضحة المعالم من أول الطريق والاكتفاء بتغيير اجتماعي ذي طابع تجريبي يقوم على مبدأ المحاولة والخطأ الذي قد يمتد الى ما لا نهاية؟ كيف يمكن لتجربة محضة دون اساس نظري كاف ان تستمر وان تضمن البقاء والوصول الى تحقيق الهدف منها وهو تحقيق الاشتراكية؟ ان الوضوح النظري في أول الطريق لهو أضمن لسلامة التحقيق واكثر اقتصاداً للجهد والوقت والنفس والمال، خاصة وأن التجارب أمامنا كثيرة. انما الايدولوجية الواضحة المعالم هي التي تعرف¹ الفلاح بأنه كل من يفلح الأرض، وبالتالي تحرم الملكية على قاطني المدينة الذين لا يعملون بأيديهم، وبالتالي تكون الأرض لمن يفلحها. مثل آخر تنظره الايدولوجية قبل أن يحدث كتجربة وهو انه لا يمكن تحقيق تخطيط يقوم على التوسع في الاستهلاك والاستثمار معاً، فأما أن يقام اقتصاد يبغي الرفاهية فيوسع من الاستهلاك وأما أن يقام اقتصاد الحد من الاستهلاك والتوسع في الاستثمار، وبذلك تكون الايدولوجية الواضحة المعالم بالنسبة لتجارب البلاد البلاد النامية مسألة حياة أو موت.

4- كيف يمكن ان تقام تجربة اشتراكية دون حزب شعبي ثوري يقوم بتحقيق الاشتراكية ويكون هو الحافظ لها؟ لم تحدث في التجارب الاشتراكية التي استقرت معالمها حتى الآن ان قام نظام اشتراكي دون حزب شعبي ثوري، ف وراء التجربة السوفييتية هناك حزب البلاشفة، وان عظمة لينين اساساً لا ترجع الى تأسيس أول دولة اشتراكية في العالم بقدر ما ترجع الى بناء أول حزب اشتراكي في العالم استطاع أن يقضي على النظام القيصري وأن يقيم دعائم النظام الاشتراكي، و وراء التجربة الصينية الحزب الشيوعي الصيني، و وراء التجربة الكوبية اتحاد الاحزاب الوطنية الكوبية وعلى رأسها الحزب الشيوعي الكوبي. أما تجارب العالم الثالث فتقدم تجربة فريدة وهي الرغبة في اقامة نوع من العدالة الاجتماعية لا تخرج عن توسيع رقعة التوزيع

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 168، 169.

بين الطبقة الوطنية التي ورثت الحكم عن الاجنبي أو الحكم العميل وبين الطبقة الوطنية الجديدة التي تخدم الطبقة الأولى والتي ورثت هي أيضاً الاحتكارات الاجنبية بعد تأميمها. هذه العدالة في التوزيع لا تخرج في حقيقتها عن اعادة التوزيع في حدود طبقة معينة دون ان تمتد الى الجماهير العريضة إلا بحساب والتي لا تتال من التوزيع الأول إلا ما تبقى. هذه التجارب بهذا المعنى لا تحتاج الى حزب بل ان قيام أي حزب شعبي ثوري عليها لأنه سيطالب بأن يكون الدخل القومي لأصحاب المصلحة الحقيقية كما سيطالب بالحد من الاستهلاك الذي لا تقدر عليه الطبقات المترفة وتخصيص جزء كبير من الدخل للاستثمار، وتغيير جهاز الدولة المتبقي من الاحكام الرجعية السابقة والاعتماد على كوادر الحزب من اجل استبداله بجهاز ثوري جديد يقضي على بيروقراطية القديم وتخاذله، ويحفظ الثورة الاولى ويضمن لها البقاء ضد الاغراءات الخارجية ومؤامرات الاستعمار .

5 - ومن سمات تجارب العالم الثالث انها تجارب اشتراكية قامت بعد مجموعة من الانقلابات ثم تحولت الى ثورات وطنية تبغي المحافظة على نفسها والاستمرار في البقاء، ومن ثم أعطت لنفسها الحق في اتخاذ كل الوسائل لحمايتها حتى يتسنى لها القضاء على كل محاولات الرجعية للإطاحة بها. وكان نتيجة لذلك ان ضاعت الاصوات الشريفة مع الاصوات العميلة، وامتنع الحوار الداخلي بين الجماهير، أو بين الجماهير من ناحية والقادة من ناحية اخرى، فأصبح صوت القادة هو الوحيد المسموع. ومن هنا نشأت ازمة الديمقراطية في تجارب العالم الثالث، وكيف ان القادة قاموا بنفس الدور الذي كان يقوم به الحكم الاجنبي من كبت للحريات وفرض للرقابة وأقامة للاحكام العرفية ومنع للنقاش، وأصبح السؤال المطروح اليوم هو كيف يمكن اقامة نظام اشتراكي دون ان يكون له اساس ديموقراطي ؟ وقد حدث هذا كله نتيجة لعدم تجنيد الجماهير في حزب شعبي ثوري يقوم بالتخطيط والتنفيذ كما هو الحال في جبهة التحرير الفيتنامية، وفي منظمات التحرير الفلسطينية وكما كان في جبهة التحرير الجزائرية.¹ ولا يقال انه يصعب اقامة حزب وقادة الثورة في السلطة، فهناك تجارب عديدة اثبتت امكان ذلك وأقرب مثل الى ذلك هو اقامة الحزب الثوري الكوبي بعد استيلاء كاسترو على الحكم وقد تم ذلك بتصور سليم للحزب وهو اشتراك اعضائه في الهدف والغاية، والقيام على اكتاف اصحاب المصلحة الحقيقية، أما صيغة التحالف ووضع المتناقضين معاً فإنه يقضي على وحدة الحزب نفسه ويفقد فاعليته. ان تكوين الحزب يأتي باشتراك مجموعة من الافراد في فكر واحد وهدف واحد، دون ان يكون ذلك وظيفة يؤجر عليها أو يتفرغ لها أو تعطى لها اجور اضافية، فالمواطن لا يؤجر للدفاع عن وطنه وللمحافظة على النظام الاشتراكي. ليست وظيفة الحزب كشف

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 169، 170.

الاتجاهات الوطنية والتعرف على معارضي السلطة بل هو الضامن الحريات الافراد والمدافع عنهم امام السلطة، فسلطة الحزب في البلاد الاشتراكية اعلى من سلطة الدولة، حتى اذا اضطرت الدولة لأخذ بعض المواقف السياسية المائعة استطاع الحزب ان يأخذ موقفاً يعبر عن ايديولوجيته وعن التزامه بمبادئه حتى ولو كان موقفاً مغايراً لموقف الدولة السياسي. يستطيع الحزب ان يكون هو الحل الوحيد لسلبية الجماهير ولرغبتها في التعبير، بل يكون فيه حل الحالة الضيق والتمزق وتربية للكوادر وخلق للقيادات الجديدة.

6- وقد طرحت تجارب العالم الثالث سؤالاً آخر وهو كيف يمكن إقامة نظام اشتراكي على أيدي البورجوازية الصغيرة المدانة بطبيعتها والمعروف تكوينها الذهني والنفسي، والمعروف ايضاً مصالحتها، فهي وطنية بحساب، بشرط ألا يتحول الحكم الوطني ضد مصالحتها، واشتراكية بحساب، بشرط ألا تمر الاشتراكية مكاسبها الخاصة، ومعادية للاستعمار بحساب، بشرط عدم التناطح معه والاستفادة من رؤوس امواله ومهادنته اذا لزم الأمر محافظة منها على موقعها وعلى عدم التردّي في نظام اشتراكي لا تريده. ان البورجوازية بطبيعتها تحمل عداً ساخراً أو مقنعاً لطبقات الشعب والجماهير الفلاحين والعمال، وهي أقرب الى الطبقة المسيطرة منها الى الطبقة الشعبية، تستفيد منها وتتعايش عليها، وتتحدث بالوطنية وتدعو الشعب الى النظام الاشتراكي، وهي بيدها السلطة.

7- وسؤال آخر طرحته تجارب العالم الثالث وهو كيف يمكن استمرار التجربة الاشتراكية وبعد القضاء على الاقطاع القديم المباشر، مع ميلاد طبقات جديدة تود الابقاء على الاوضاع الراهنة، وهي الطبقة المكونة من كبار رجالات الجيش في البلاد الافريقية ومن رؤساء واعضاء مجالس الادارات والمديرين العموميين وموظفي الدرجات الكبيرة ؟ كيف يمكن استمرار التجربة الاشتراكية مع التوليد المستمر لهذه الطبقات حتى اصبحت مسيطرة على اجهزة التخطيط والتنفيذ وحتى اصبح كل شيء يتم لمصلحتها، فهي التي بيدها سلطة اخذ القرارات ؟ ان هذه الطبقات الجديدة في العالم الثالث، وهي البورجوازية الصغيرة عندما تصل للحكم، فهي اخطر على التجربة الاشتراكية من¹ الاتجاهات الرجعية السافرة، لأنها اشتراكية القول، وطنية التعبير، وبيدها السلطة. لقد بدأت التجارب الاشتراكية في العالم الثالث ضعيفة الأثر وأنت الطبقات الجديدة فقضت عليه .

8- ثم طرحت تجارب العالم الثالث سؤالاً آخر وهو كيف يمكن إقامة تجربة اشتراكية والمحافظة على الشعور الوطني والقومي ؟ كيف يبني نظام اشتراكي على أساس غير دولي ؟ وهو السؤال الذي طرحته الاحزاب الاشتراكية الوطنية في اوربا قبل قيام الثورة الروسية، والتي انتهت بالفشل التام وانضمامها الى

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص 170، 171.

الاحزاب الرأسمالية. فالغالب على التجارب الاشتراكية في العالم الثالث انها لا تود التخلي عن الصياغة الوطنية أو القومية لقضايا التحرر الاجتماعي، وأن الشعور الوطني من اجل التحرر من الاحتلال الاجنبي لا بد وان يدخل في قضايا التحرر الاجتماعي، وأن الشعور القومي أيضاً أحد عوامل تحريك الجماهير. وأن تسرب النظم الاشتراكية من وطن الى وطن يتم داخل أوطان من نفس القومية. ففي كثير من اللحظات التاريخية لهذه البلاد يتضح فشل الصياغة الوطنية والقومية للقضية، وكثيراً ما يقول شعب غني بالبترول انه غني لا يحتاج الى نظام اشتراكي، فله الأجر المرتفع، والمسكن والمأكل والمشرب وبل مظاهر الترف والنعيم، ويرى ان القومية ضارة به لأنه يرى ان من يشاركونه في القومية أقل منه مالاً واعز نفراً، وكثيراً ما هزمت القوميات بقوميات أطغى منها وأشد. فما هو البديل للعالم الثالث الذي ما زال يمر بنفس المرحلة القومية التي مرت بها أو أوروبا في القرن التاسع عشر؟ .

هذه هي بعض الاسئلة التي تطرحها تجارب العالم الثالث كنا نود أن نسمع اجابات عنها من الزائر الكريم الذي دعاه فريق من اليسار المصري لعقد حوار معه، ولقد أثار فينا اللقاء التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض كل ما عداها، ومنتظر لقاءات اخرى تخدم الاشتراكية اكثر مما تضرر بها وتضعنا على الطريق أكثر مما تبعدنا عنه.¹

¹ حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، المرجع السابق، ص171.

المبحث الخامس: النتائج

تحتل الأخلاق موقعاً محورياً في المشروع الفلسفي لروجيه غارودي، فهي لا تُفهم عنده كمجال معرفي مستقل أو كمجموعة قواعد لتقنين السلوك، بل كبنية أساسية تنسجم حولها جميع تحولات فكره. فالأخلاق، في نظره، ليست مجرد أداة تنظيمية للفعل الإنساني، بل تشكل الإطار الذي يمنح للفعل المعنى والشرعية، وتحدد مصداقية أي مشروع حضاري. ولم يضع غارودي نظرية أخلاقية مجردة أو مستقلة، بل صاغ مجموعة من القيم داخل مشروع حضاري متكامل، حيث تتشابك الأخلاق مع الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والثقافة، لتشكل رؤية شاملة للوجود الإنساني.

يرى غارودي أن أزمة الإنسان المعاصر ليست أزمة علم أو تقنية، كما قد يُعتقد في مجتمعات التقدم التكنولوجي، بل أزمة أخلاقية جوهرية تتجذر في فقدان المعنى وانهيار القيم التي تمنح الفعل الإنساني وجهته ومشروعيته. ومن هنا، تصبح الأخلاق معياراً أساسياً لتقييم جدوى أي فلسفة أو مشروع حضاري، فهي الشرط الضروري لأي فعل إنساني يتحلى بالحرية والمسؤولية، وتوفر البوصلة التي تُمكن الإنسان من مقاومة الانحدار القيمي والتشتت الوجودي.

وبذلك، يربط غارودي بين الأخلاق والمشروع الحضاري بطريقة تجعل القيم الأخلاقية ليست مجرد إطار تنظيمي محدود، بل عاملاً مؤثراً في صياغة رؤية شاملة للحياة الإنسانية، تضمن انسجام الفرد مع مجتمعه ومع الأبعاد الروحية والثقافية لوجوده، ما يجعل مشروعه الفلسفي بمثابة دعوة لإعادة بناء الإنسان والمجتمع على أسس أخلاقية متينة، لا مجرد هيكل معرفي أو تنظيمي.

في هذا يقول يقول روجيه غارودي: المرحلة التي نعيشها منذ منتصف القرن العشرين: ونحن في هذه المرحلة التي لا تكاد تبدأ، مازلنا لا نعرف أن نحدد لأنفسنا غايات حقيقية، ولا أن نسيطر على وسائلنا.

ويرى أن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاث:

- تحليل الإنسان الى العمل والاستهلاك.
- تحليل الفكر الى الذكاء .
- تحليل اللانهائي الكم .

يرى أنها حضارة مؤهلة للانتحار: انتحار لفقدان ،الهدف يشهد على ذلك ضروب الفرار الى المخدرات، وانتحار المراهقين بأعداد أكبر في الاصقاع الأغنى.¹

¹ روجيه غارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 59.

انتحار لافراط الوسائل، يبرهن على ذلك مثلاً المنظور الجائر لنضوب المصادر الطبيعية والتلوث، وذلك نتيجة لأزمة لتصور لا يرى في الطبيعة شيئاً آخر سوى أنها مستودع ومعمل لمعالجة القمامة، والمنظور يتصرف بوسائل هدم الحضارة، بهذين الاعتبارين .

وإذا اردنا نجاة للحضارة فلا سبيل الى ذلك الا بتنمية الانسان، لا بتنمية المادة، وتنمية الانسان تستلزم احياء التراث الروحي لكل الحضارات الإنسانية السابقة على الحضارة الأوروبية، والممهدة لها، مما يعني حتمية حوار الحضارات، فحوار الحضارات هو الكفيل أن يعطي الانسان المعاصر بعده الروحي المفقود، وبهذا الحوار يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل .

ويوضح مقصوده من هذا الحوار قائلاً: « علينا أن نتعلم الشيء الكثير من الحكمة الشرقية، وبالمقابل، قد يتفق لسكان افريقيا وآسيا، وأمريكا اللاتينية، الإفادة من دمج بعض الجوانب الإيجابية، من علمنا وتقنيتنا، وليس بمحال اطلاقاً، حدوث مبادلة تتيح حواراً بين الحضارات، ولكن الحوار يفترض، أن يكون كل طرف مقتنعاً بأن ثمة شيئاً يتعلمه من الطرف الآخر، لقد استمر حديث الغرب مع ذاته زمناً كافياً، وقد حاول توجيه جميع الحضارات بحسب منظوره الخاص ».

«ان حوار الحضارات حقيقياً ليس بجائر الا اذا اعتبرت الانسان الاخر والثقافة الأخرى جزءاً من ذاتي يعمر كياني ويكشف لي عما يعوزني» .

ويؤكد أن حضارة الغرب قد استفادت استفادة لا حد لها من حضارات الانسان الكبرى غير الاغريقية والرومانية، وان الغرب المتقدم، ذاته سبب في تخلف الآخرين. بحيث يقول: « ان شرط نمو الغرب انما كان بالضرورة وليد نهب ثروات القارات الثلاث، ونقلها الى أوروبا، والى أمريكا الشمالية، وبالمقابل فإن الغرب هو الذي جعل ما نسميه العالم الثالث متخلفاً »¹

وبناء على ذلك يرى أن المشكلة الأساسية في الثقافة الحاضرة هي أن نقضي على التصور التسلطي في الثقافة الغربية، وان نستعيز عنه بتصوير " سمفوني " اذا نتطلع بأسئلتنا الى حكمة اللاغربي. وقد أصبحت المشكلات تطرح النذر الآن على المستوى العالمي، ولا يمكن أن تحل الا على هذا المستوى العالمي، وذلك بالنخراط في حوار حضارات حقيقي، مع الثقافات اللاغربية .

تظهر هذه الرؤية بوضوح في كتابه "نظرات حول الإنسان"، حيث يقدم جارودي قراءة نقدية متعمقة للأزمة الأخلاقية التي يعيشها الإنسان المعاصر، ويبين أن جذور هذه الأزمة ليست تقنية أو معرفية بحتة، بل تتعلق بفقدان الإنسان لذاته الحقيقية ومعناه العميق في العالم. ويشير إلى أن الحداثة الغربية، من خلال

¹ روجيه جارودي، لماذا أسلمت ؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة، المصدر السابق، ص 60.

تركيزها على العقلانية الأداتية والمنطق الوضعي، أسست لمفهوم اختزالي للإنسان، يقصر وجوده على أبعاد جزئية: مادية تتعلق بالاحتياجات والوظائف، أو اجتماعية تتعلق بالقدرة على التكيف مع نظم العمل والمؤسسات، أو اقتصادية تُقاس بالقيمة الإنتاجية والاستهلاكية للفرد.

هذا الاختزال يؤدي إلى فصل الإنسان عن نفسه، إذ يصبح عاجزاً عن إدراك أبعاده الداخلية، وعن تحمل المسؤولية الأخلاقية تجاه ذاته والآخرين. فالفرد الحديث، رغم امتلاكه أدوات غير مسبقة للتحكم في العالم الطبيعي والتقني، يجد نفسه غير قادر على التحكم في مشاعره الداخلية، وفي خياراته الحقيقية، وفي علاقاته الإنسانية. وبهذا يتحول الإنسان إلى كائن آلي إلى حد كبير، ينجرّف مع متطلبات الاقتصاد والتقنية دون وعي حقيقي بدوره كذات حرة ومسؤولة.

ويربط جارودي هذا الاختزال بغياب الأفق الأخلاقي الشامل، فحين يُنظر إلى الإنسان من زاوية محدودة، تختفي قيم مثل الكرامة والحرية والعدالة الداخلية، ويصبح الالتزام الأخلاقي مجرد شعار بلا مضمون. فالاختزال الجزئي للإنسان لا يؤدي فقط إلى فقدان معنى الحياة الفردية، بل يُفضي أيضاً إلى اختلال في العلاقات الاجتماعية، حيث تُسحق الروابط الإنسانية العميقة لصالح التنافسية، والإنتاجية، والمصلحة الاقتصادية.

ويؤكد جارودي أن هذه الظاهرة ليست مجرد نتيجة طبيعية للحدث، بل هي انعكاس لإطار فكري معياري، يحصر الإنسان في وظائفه ويُهْمش البعد الروحي والأخلاقي فيه. ويشرح كيف أن الأزمة الأخلاقية، الناتجة عن هذا الاختزال، تمتد لتشمل جوانب متعددة من الحياة: السياسة التي تُمارس على حساب الكرامة الإنسانية، الاقتصاد الذي يُقاس بالقيمة الإنتاجية فقط، والتقنية التي تُستخدم لتسهيل السيطرة على الطبيعة دون مراعاة الآثار الإنسانية والاجتماعية.

ومن هنا، يشدد جارودي على أن إعادة الإنسان إلى مكانته الكاملة تتطلب تجاوز هذا الاختزال الجزئي عبر إدراك الإنسان كذات متكاملة تجمع بين البعد المادي، والروحي، والاجتماعي، والأخلاقي. فالوعي بالذات والمسؤولية الأخلاقية لا يمكن استعادته إلا من خلال استرجاع هذا البعد الشامل، وإدراك أن الإنسان غاية في ذاته، وليس مجرد وسيلة لتحقيق أهداف اقتصادية أو تقنية. وبذلك، يصبح النقد الذي يقدمه جارودي في "نظرات حول الإنسان" ليس مجرد قراءة للأزمة، بل دعوة لإعادة بناء الفعل الإنساني على أسس أخلاقية كاملة، تستعيد معنى الحرية والكرامة والمسؤولية في العالم الحديث.

يرى روجيه جارودي أن الحضارة الغربية الحديثة قامت على أساس العقلانية الأداتية والنزعة الوضعية، ما أدى إلى فصل المعرفة عن القيم وفصل العقل عن الأخلاق. هذا الفصل لم يكن مجرد مسألة

فلسفية، بل أصبح إطاراً عملياً لتقييم الإنسان والمجتمع وفق معايير الأداء الاقتصادي، الإنتاجية، والنجاعة التقنية، بدل القيم الأخلاقية والكرامة الإنسانية. ومن هنا، ينشأ ما يسميه جارودي الأزمة الأخلاقية الغربية، التي تتجلى في اختزال الإنسان في أبعاد جزئية، وإفراغ القيم من محتواها الإنساني، وتحويل الفعل الإنساني إلى أداة لخدمة الأنظمة الاقتصادية والسياسية.

1- التقنية والتحكم في الطبيعة

يوضح جارودي أن التقدم التقني أصبح معياراً ضمنياً للخير، ما أفرغ القيم الأخلاقية من معناها. فالإنسان الحديث، رغم امتلاكه أدوات للتحكم في الطبيعة وتحقيق التقدم الصناعي، يفقد التحكم في ذاته وفي العلاقات الإنسانية، ويصبح غائباً عن البعد الروحي والأخلاقي لوجوده. التقنية هنا ليست مجرد وسيلة، بل أصبحت أداة لتكريس السلطة الاقتصادية والسياسية، وتحويل الخير إلى ما يخدم النظام القائم، لا ما يخدم الإنسان كغاية في ذاته.

2- الرأسمالية واختزال الإنسان

الرأسمالية الغربية، بحسب جارودي، لا تقتصر على كونها نظاماً اقتصادياً، بل هي مشروع حضاري يقوم على إنتاج الإنسان بوصفه عنصراً اقتصادياً: قيمته تُقاس بإنتاجه، استهلاكه، وقابليته للتكيف مع السوق. وقد تناول هذا التحليل في:

"الولايات المتحدة طليعة الانحطاط": يبين كيف أن الاقتصاد الرأسمالي يحل محل العدالة الأخلاقية ويقود إلى تفكك الروابط الإنسانية.

"كيف صنعنا القرن العشرين": يظهر أثر الرأسمالية في تحويل القيم إلى أدوات للهيمنة الاقتصادية والسياسية، وتوسيع الفجوة بين الأغنياء والفقراء.

الاستعمار وأزمة الاعتراف بالحضارات الأخرى تستند الأزمة الأخلاقية أيضاً إلى المركزية الغربية التي فرضت نفسها عالمياً، وجعلت المعايير الغربية للعلم والقيم معياراً مطلقاً للخير. هذا أفرز الاستعمار والسيطرة الثقافية والسياسية، حيث يُبرر فرض الهيمنة باسم التقدم والحضارة. تناول جارودي هذه الظاهرة في:

"من أجل حوار الحضارات": حيث يحلل كيف أن المركزية الغربية تحول الحوار إلى أداة للهيمنة، بدلاً من كونه فعلاً أخلاقياً يعترف بالآخر.

"كيف صنعنا القرن العشرين": يوضح دور القوى الغربية في بناء أنظمة عالمية تخدم مصالحها على حساب شعوب العالم الأخرى.

3- العولمة وأزمات القيم والثقافة

يرى جارودي أن العولمة الحديثة، التي هي امتداد للمركزية الغربية، لم تقتصر على الاقتصاد والسياسة، بل شملت الثقافة والمعرفة. العولمة الثقافية، وفقاً له، تهدد التنوع القيمي والحضاري، وتقرض معايير غربية للنجاح والتقدم، مما يؤدي إلى تفكيك الهويات المحلية وتقويض قدرة الشعوب على ممارسة الأخلاق وفق قيمها الخاصة. وقد ناقش هذا البعد في:

"من أجل حوار الحضارات": الدعوة إلى الاعتراف المتبادل بالحضارات الأخرى كأساس لأخلاقيات عالمية حقيقية.

"واقعية بلا ضفاف": تأثير العولمة والتقنية على الإنسان وقدرته على إدراك ذاته واستعادة بعده الأخلاقي.

4- الفردانية والاعترا ب الاجتماعي:

يؤكد جارودي أن التركيز على المادة والتقدم الاقتصادي يؤدي إلى اغتراب الإنسان عن المجتمع. فالروابط الاجتماعية تتفكك، والتضامن ينحسر، والعلاقات الإنسانية تصبح وسيلة لتحقيق المصالح الفردية أو الاقتصادية، بدل أن تكون قائمة على العدالة والكرامة. وقد تناول هذه الظاهرة في:

"نظرات حول الإنسان": توضيح كيفية اختزال الإنسان إلى أبعاد جزئية، مما يضعف وعيه بالذات والمسؤولية الأخلاقية تجاه الآخرين.

"الولايات المتحدة طليعة الانحطاط": وصف المجتمع الحديث كمجتمع مغترب أخلاقياً، تهيمن عليه القيم الاقتصادية والتقنية.

5- الأزمات البيئية والاجتماعية:

يرى جارودي أن الثورة التقنية والرأسمالية لم تؤد فقط إلى أزمة أخلاقية داخل الإنسان والمجتمع، بل سببت أزمات بيئية حادة، من خلال استغلال الطبيعة وإخضاعها لمعايير الإنتاج والربح، دون مراعاة العدالة البيئية أو الحقوق الإنسانية. وقد عالج هذه القضية ضمن إطار تحليله للحدثا ء الغربية في:

"كيف صنعنا القرن العشرين": توضيح انعكاس الهيمنة الغربية على الموارد الطبيعية واستنزاف البيئة باسم التقدم.

"واقعية بلا ضفاف": ربط التقنية والتقدم المادي بالاغتراب الإنساني وفقدان القدرة على التخيل الأخلاقي لمستقبل مستدام.

يظهر أثر الأزمة الأخلاقية للحضارة الغربية بوضوح في النقد الذي وجّهه روجيه جارودي للفلسفات المعاصرة، وأبرزها البنيوية والوجودية، التي يرى أنها أسهمت في اختزال الإنسان وفقدان بعده الأخلاقي. ففي كتابه "البنيوية: فلسفة موت الإنسان"، يوضح جارودي أن البنيوية بإقصائها للذات الفردية لصالح البنى والأنساق المجردة لم تُحدث تغييرات معرفية فقط، بل حملت تبعات أخلاقية خطيرة. فالإنسان يُنظر إليه كمجرد نتاج للبنى الاجتماعية أو اللغوية أو النفسية، ولا يُعترف له بالقدرة على الاختيار الحر أو تحمل المسؤولية، مما يؤدي إلى اختفاء فكرة الالتزام الأخلاقي، ويصبح الحديث عن الواجب والمسؤولية بلا معنى، كما يسهّل تبرير اللامسؤولية والعنف، إذ يتحول الإنسان إلى كائن مقيد بالأنساق، غير قادر على الإبداع أو النقد أو مساءلة الواقع، وهو ما وصفه جارودي بأنه يمثل "موت الإنسان" فلسفيًا وأخلاقيًا، لأنه يحجب البعد الإنساني الكامل ويهمش المسؤولية الفردية تجاه الذات والآخرين. وفي المقابل، كان لجارودي نقد مميز للوجودية، خصوصًا الصيغ التي تركز على الحرية الفردية بمعزل عن الالتزام الأخلاقي تجاه المجتمع والقيم الكونية. في أعماله مثل "نظرات حول الإنسان"، يشير إلى أن بعض التيارات الوجودية تميل إلى اختزال الإنسان إلى تجربة ذاتية فردية، بحيث تصبح الحرية هدفًا منفصلًا عن الالتزام الأخلاقي، ويضع التركيز على الفردانية المطلقة، مما قد يفتح الباب للانعزال الأخلاقي أو الانفصال عن المجتمع، كما تتجاهل هذه الصيغ الالتزام تجاه الآخر، فيصبح الإنسان مهتمًا بتجربته الذاتية فقط، دون ربطها بالبعد الأخلاقي والإنساني الشامل. ومن هذا المنطلق يرى جارودي أن أي فلسفة لا تعترف بالذات الواعية القادرة على الاختيار وتحمل تبعات أفعالها تفقد صلتها بالإنسانية وتضعف القيم الأخلاقية الأساسية، فالاعتراف بالذات ليس مجرد مسألة فلسفية، بل شرط ضروري لبناء مجتمع عادل وواعي أخلاقيًا، قادر على مواجهة التحديات الفردية والاجتماعية التي فرضتها الحداثة الغربية. ومن أبرز أعماله التي تناولت هذا النقد البنيوي والوجودي: "البنيوية: فلسفة موت الإنسان"، الذي ركز على اختزال الإنسان وفقدان المسؤولية الأخلاقية، و"نظرات حول الإنسان"، الذي عالج أثر الفردانية الوجودية على الالتزام الأخلاقي والبعد الإنساني للفرد.

يمتد النقد الأخلاقي عند روجيه جارودي إلى الماركسية، التي شكلت مرحلة محورية في تطوره الفكري، إذ تعامل مع الماركسية في أعماله المبكرة مثل "الماركسية في القرن العشرين" كمشروع تحرري يحمل أفقًا أخلاقيًا واضحًا، يسعى إلى تحرير الإنسان من الاستغلال والاعتراّب ومن قيود البنية الاقتصادية والاجتماعية الظالمة. غير أن جارودي لاحظ أن الماركسية، عند تحولها إلى نسق مادي صرف ومرجعية اقتصادية حتمية، اختزلت الإنسان في بعده الاقتصادي وحدّ من أفقه الروحي والأخلاقي، ما أدى إلى فقدان الحرية الداخلية وتهميش المسؤولية الفردية تجاه الذات والآخرين. ومن هذا المنطلق، يرى جارودي أن تجاوز

الماركسية لا يعني التخلي عن الأخلاق، بل تعميقها، إذ أن أي فلسفة تدعي الدفاع عن الإنسان لكنها تنكر حريته الداخلية وبعده الروحي تفقد قيمتها الأخلاقية، مهما رفعت شعارات العدالة والمساواة، إذ إن البعد الأخلاقي يتجاوز النظرية الاقتصادية والسياسية ليصبح مرتبطاً بالحرية الشخصية والالتزام تجاه الآخرين. ويتسع نقد جارودي ليشمل الحضارة الغربية الحديثة بأكملها، حيث يوضح في أعماله حول الحداثة الغربية أن النظام القيمي الذي يجعل من القوة والربح والتقنية معياراً أعلى للفعل أدى إلى تفكك الأسس الأخلاقية وتحويل القيم إلى أدوات لتبرير العنف والاستعمار واستغلال الموارد الطبيعية. فالإنسان في هذا الإطار لم يعد محور الفعل الحضاري، بل أصبح تابعاً للأنظمة الاقتصادية والسياسية والتقنية، مما أفرغ الأخلاق من محتواها وجعلها مجرد غطاء للهيمنة والمصلحة، وأدى إلى اتساع الفجوة بين الشعوب وغياب العدالة على المستوى العالمي. هذه الرؤية توضح أن الأزمة الأخلاقية الغربية ليست حادثة عرضية، بل هي نتيجة منطقية لانفصال القيم عن جوهر الإنسان، ولتفوق الاعتبارات المادية والتقنية على المبادئ الإنسانية.

وفي مواجهة هذا الواقع، يمنح جارودي للفن بعداً أخلاقياً مركزياً، إذ يرى فيه وسيلة لاستعادة الإنسان لقدرته على التخيل والنقد والتحرر من التشيي. ففي أعماله مثل **"واقعية بلا ضفاف"**، يؤكد أن الفن ليس نشاطاً جمالياً معزولاً، بل فعل أخلاقي يعيد إشعال الحس الإنساني، ويعزز وعي الفرد بمسؤوليته تجاه ذاته والمجتمع، ويخلق فضاءً لإعادة بناء العلاقات الإنسانية على أسس قيمية. الفن بهذا المعنى يصبح أداة مقاومة للأزمة القيمية التي تعصف بالمجتمع الحديث، ويعيد للفعل الإنساني أفقه الأخلاقي.

ويتكامل البعد الجمالي مع البعد الروحي والديني، الذي يُبرز أهميته جارودي في أعماله مثل **"الإسلام دين المستقبل"** و**"لماذا أسلمت؟"**، إذ يرى أن الدين، بعيداً عن كونه منظومة شعائرية أو عقائدية مغلقة، يوفر أفقاً أخلاقياً شاملاً يمنح القيم طابعها الكوني، ويحررها من النسبية المطلقة ومن ضغوط القوة والربح. إن غياب المرجعية الروحية في الفكر الغربي أدى، بحسبه، إلى أزمة أخلاقية عميقة، إذ فقدت القيم ما يمنحها الإلزام والمعنى، وأصبح الإنسان معرضاً لفقدان البوصلة الأخلاقية في مختلف أبعاد حياته.

إن مشروع روجيه جارودي لحل الأزمة الأخلاقية التي حددها في نقده للحضارة الغربية لم يكن مجرد تحليل أو نقد نظري، بل تحول إلى رؤية حضارية شاملة ومقترحات عملية تستجيب لعمق الأزمة التي يعيشها الإنسان المعاصر. هذا التحول يتجلى بشكل واضح بعد اعتناق جارودي للإسلام، إذ وجد في الإيمان الإسلامي مرجعاً أخلاقياً قائماً على قيمة الإنسان بوصفه كائنًا ذا كرامة ومسؤولية، لا مجرد أداة ضمن منظومة تقنية واقتصادية. لقد عبّر عن هذا التحول في عدد من مؤلفاته التي كتبت بعد إسلامه، مثل

"الإسلام دين المستقبل" و"لماذا أسلمت؟"، التي تناولت الإسلام ليس فقط كدين بل كأفق أخلاقي-حضاري يمكن أن يقدم حلولاً للأزمات المعاصرة التي لم تستطع الحداثة الغربية مواجهتها بشكل فعال.

في هذه الأعمال، يرى جارودي أن الإسلام يمتلك أطراً قيمية متجذرة تربط بين القول والفعل، بين الفرد والمجتمع، وبين الأخلاق والوجود، ما يعيد الاعتبار إلى الإنسان بوصفه غاية وكياناً كاملاً وليس مجرد وسيلة لإشباع مصالح مادية أو تقنية. ففي كتابه "الإسلام دين المستقبل"، يؤكد أن الإسلام يقدم رؤية شمولية للعلاقات الإنسانية، مبنية على مبادئ العدالة والرحمة والتضامن، وهي مبادئ تتجاوز النزعة المادية الغربية التي جعلت من التقدم التقني والربح معياراً للخير، وأهم من ذلك أنه يربط هذه القيم بالأصل الروحي للإنسان، مما يمنحها ثقلًا أخلاقيًا يجسر الفجوة بين المعرفة والقيمة. بهذا المعنى، يرى جارودي أن الإسلام لا يقف عند حدود التبرير الأخلاقي للواقع فحسب، بل يعيد ربط القيم بجذورها الكونية وصيغتها التطبيقية في الفعل الفردي والجماعي، ما يجعله مصدرًا لإعادة تأسيس الفعل الإنساني في سياق الأزمة الحضارية. هذه الرؤية تتحول لدى جارودي إلى مشروع عملي للحوار بين الحضارات، وهو مشروع له جذور تاريخية وفلسفية واضحة في كتابه "من أجل حوار الحضارات" الذي اعتُبر نصًا تأسيسيًا في هذا المجال، وأطلق عليه الباحثون اسم "مشروع الأمل" لأنه يقدم بديلاً لقائمة منطق صدام الحضارات الذي اشتد صيته في أواخر القرن العشرين وحتى اليوم، لاسيما بعد أطروحات مثل أطروحة صموئيل هنتغتون التي قدمت فكرة الصراع كقوة حاکمة في العلاقات بين الثقافات. ويرى جارودي أن هذا الصراع ليس جوهريًا، بل هو نتيجة لفهم أحادي الجانب للقوة والتقدم، يؤدي إلى احتكار القيم عالميًا باسم الحضارة الغربية ورفض الاعتراف بقيم الحضارات الأخرى، وخاصة الإسلامية منها، وهو ما يوجب ضرورة إطلاق مقاربة جديدة للحوار بين شعوب العالم.

في فكر جارودي، لا يقتصر الحوار بين الحضارات على لقاءات شكلية بين ممثلين ثقافيين أو دبلوماسيين، بل هو عملية تأسيس أخلاقية قائمة على الاعتراف المتبادل بالكرامة الإنسانية وحقوق الاختلاف، بحيث تُستبدل المقاربات القائمة على الهيمنة والانتصار بالمقاربات التي تؤسس للتفاهم والاحترام. إن هذه الرؤية تستند إلى فهم عميق بأن التنوع الحضاري ليس مصدر تهديد، بل مصدر إثراء يمكن من خلاله خلق نظام اجتماعي عالمي أكثر عدالة وشمولية، إذ لا يمكن لحوار حقيقي أن يتم في ظل مركزية قيم حضارة واحدة، وإخضاع القيم العالمية لمعايير أحادية الجانب، بل يجب أن تؤسس على أرضية مشتركة من المبادئ الأخلاقية التي تتقاسمها الحضارات المختلفة.

وعلى المستوى التطبيقي، يقترح جارودي أن الحوار الحضاري يجب أن يكون فضاءً يربط بين الطاقات البشرية المتنوعة، بما يمكن من تجاوز النزاعات التاريخية والثقافية والسياسية. فالحوار ليس إعادة إحياء للنزاعات بوسائل أكثر سلمية، بل هو عملية إعادة ترميم العلاقات الإنسانية على أساس العدالة والاحترام، وليس على أساس الهيمنة أو التفوق الثقافي. وهذا يتطلب مواجهات جذرية مع منطق الرأسمالية الغربية الذي يختزل الإنسان إلى كائن اقتصادي، ومع الاستعمار الفكري الذي ينظر إلى العالم غير الغربي بوصفه موضوعاً أو مادة قابلة للتغيير وفق مقاييس الغرب، وهو ما يزعزع أسس العدالة والاعتراف المتبادل بين الشعوب.

أحد العناصر الجوهرية التي يطرحها جارودي في مشروعه هو إلغاء فكرة الصدام الحضاري ورفض تصور النزاع الدائم بين الثقافات، حيث يرى أن ما يُعرّف في الفكر السياسي الغربي بمعضلة " صراع الحضارات" ليس إلا نتاجاً لسياسات القوة والتحكم في الموارد والمعايير المعرفية، وليس نتيجة حتمية لطبيعة الاختلاف بين الثقافات. ومن خلال هذا المنظور، يمكن فهم الحوار ليس كبديل معادٍ للصراع، بل كآلية لخلق علاقات إنسانية وشروط تكافؤ تضمن حق كل حضارة في التعبير عن نفسها وفي المساهمة في إنتاج المعنى العالمي، وهي رؤية تقدم اقتراحاً ملموساً واضحاً لسياسات ثقافية وتعليمية وثنائية ومتعددة الأطراف. كما يؤكد جارودي أن جوهر الحوار الحضاري هو الاعتراف بأن الآخر ليس عدواً أو موضوعاً للتغيير أو الهيمنة، بل شريكاً في بناء المستقبل الإنساني المشترك. يتطلب هذا الاعتراف من الحضارة الغربية التخلي عما يسميه "مركزيتها" في منظومة القيم، أي الإيمان بأنها المعيار الحصري للقيم الإنسانية، وهو موقف أنتج عبر قرون من الهيمنة الاستعمارية والسياسية والاقتصادية، ويظهر هذا بوضوح في النقد الذي يوجهه جارودي للغرب باعتباره لا يزال يصّر على تقديم نماذجته الثقافية والمعرفية كمرجع عالمي، مما يعزز الانقسامات ويضعف إمكانيات التعاون الدولي الحقيقي والتضامن بين الأمم.

وفي قلب مشروع الحوار هذا، تربط رؤية جارودي البعد الأخلاقي الديني مع البعد العملي السياسي والاجتماعي بشكل متكامل. فالإسلام . بحسبه . ليس مصدر طقوسي فحسب، بل مرجع أخلاقي كوني يقدم إجابات عن أسئلة الجوهر المتعلقة بالعدالة والكرامة والحرية، وهو بذلك يمكن أن يكون منطلقاً لإعادة تأسيس أخلاقيات عالمية مشتركة بين الحضارات المختلفة. في كتاباته التي كتبت بعد إسلامه مثل "لماذا أسلمت؟" "وعد القرآن"، يبين أن الإسلام يحفظ مظاهر المشاركة الإنسانية والفكرية والنقدية، ويشجع على التفاهم بين الشعوب، لأن قيمه الأساسية تستند إلى ما يمكن تسميته الإنسانية الأخلاقية الجامعة التي تتجاوز الاختلافات الثقافية الضيقة، ولا تقصر القيم على معايير حضارة واحدة. هذا التأسيس الأخلاقي

يستند إلى فهم مشترك بأن الإنسان ليس مجرد كائن اقتصادي أو تقني، كما تصوره الحداثة الغربية، بل ذات تهدف إلى الخير العام وتلتزم بالمبادئ الأخلاقية التي لا يمكن أن تُستمد فقط من حسابات المصالح المؤقتة أو النظريات الاقتصادية. من هذا المنطلق، يرى جارودي أن الأزمة المعاصرة لا يمكن حلها بإصلاحات تقنية أو بحلول جزئية، بل تتطلب إعادة تأسيس شامل للفعل الإنساني على أساس أخلاقي-روحي يجعل من الإنسان غاية لا وسيلة، ومن القيم معياراً للفعل، ومن الحوار أفقاً مستداماً للتعاون العالمي، وليس مجرد تبادل ثقافي بين النخب.

بهذا المعنى، يتحول مشروع حوار الحضارات عند جارودي إلى حل عملي واستراتيجي لمعالجة الأزمة الأخلاقية العالمية التي لم تنتج فقط عن تعطيل القيم الإنسانية، بل عن بروز أنساق معرفية وسياسية واقتصادية قامت على إلغاء الذات وتهميش الالتزام الأخلاقي الفردي والجماعي. فالحوار عنده ليس ترفاً فكرياً، بل مدخلاً أخلاقياً لإعادة صياغة النظام الدولي، بما يضمن الاعتراف المتبادل، العدالة، واحترام الاختلاف، وهو ما يجعله مشروعاً متسقاً مع رؤيته، ومن ثم دعوة لإعادة أنسنة العالم عبر تأسيس ثقافة حوارية تُعيد القيم إلى مكانها المشروع في قلب الحياة الإنسانية.

اذن الاسلام مؤهل دون سواه على بناء المجتمع النظيف والمعافى من صحة الابدان، والانس، بتوجيهاته السامية، وتعليماته السديدة ليكون الانسان طاهر القلب والنفس والبدن، ينعم بالطمأنينة وبرد الايمان ونعمة الاسلام، وهو مؤهل كذلك على إرساء قواعد العدل بين الناس جميعا، والانصاف وتحرير الخلق من الظلم والطغيان وأخذ بيد البشرية قاطبة الى شاطئ الأمن والامان ورحابة السلامة والسلام.¹ هكذا تؤكد لنا الرحلة الجارودية من الشك الى اليقين، أن المذاهب الفكرية ينبغي أن ترعى للدين حرمة، وأن تنهل من ينابيع الفكر الاسلامي، ذلك أن المذاهب تذهب والاسلام باق. الاسلام الذي قال الكلمة السواء في كل العصور.

وليس أتم من التوافق بين تمييز الانسان بالتكليف وبين خطاب العقل في القرآن الكريم، بكل وصف من أوصاف العقل نا وكل وظيفه من وظائفه في الحياة الانسانية. وخلق بالمسلم، وبكل دارس للاديان. - كما يقول العقاد - أن يتنبه الى هذه الفضيلة التي تحسب لأول وهلة كأنها شيء من الواقع البديهي لا يحتاج إلى التنبيه: ولكن حاجته الى التنبيه انما تظهر عند المقارنة بين القرآن الكريم وبين جملة من

¹ حوار مع الاستاذ رجاء غارودي، عدنان سعد الدين، مكتبة وهبة، القاهرة، 1984، ص97.

الكتب الدينية الكبرى، في فضيلة التبليغ المقصود، الذي يراد ويتناسب فيه البيان على حسب الأحكام والأرقام¹ .

وهذا ما قام به جارودي في رحلته الفكرية نحو الاسلام، حيث قام بدراسة الأديان، والكتب الدينية الكبرى: دراسة الناقد البصير، على نحو ما نجد في كتابه الشهير (حوار حضارات) وفي كتابه (نداء الى الأحياء). وفي الأخير يقول جارودي: « ان الانسان في الاسلام الله هو الانسان الكامل، الذي يوقظ فيه دينه الوعى الأسمى بصلاته مع ومع الانسان ومع الكون² » .

ويذهب جارودي الى ان الاسلام هو الحل الوحيد لتناقضات الحضارة المعاصرة، والتناقضات حضارة المستقبل، كما كان في الماضي صانع الحضارة الانسانية.³

فالاسلام ينشئ في العقل والقلب آثارا متفردة، لا ينشئها مذهب آخر من مذاهب الفكر، ولا تنشئها ديانة من الديانات، كما أن الاسلام ينشئ في الحياة الانسانية مثل هذه الآثار العظيمة، انه ينشئ في القلب والعقل حالة من (التوازن) لا تتأرجح معها الصور، ولا تهتز معها القيم. كما أن الاسلام يكفل تجمع الشخصية والطاقة في كيان المسلم الفرد والجماعة، وينفى التمزق والانقسام والتبدد، التي تسببها العقائد والتصورات الأخرى⁴ .

فالكينونة الانسانية - التي هي وحدة في أصل خلقها - تواجه عقيدة التوحيد التي تتعامل معها في كل نشاط لها، اعتقادا وشعورا، عبادة واتجاها، تشريعا، ونظاما .. وتتعامل معها في الدنيا والآخرة ثم ان الاسلام ينشئ في ضمير المسلم وفي حياته، وفي كيان المجتمع الاسلامي وفي نشاطه بخاصية التوحيد التي يتضمنها ويقوم عليها، أثرا متفردا

.. هو: تحرير الانسان. يقول الله تعالى: (ان الحكم الا الله. أمر ألا تعبدوا الا اياه. ذلك الدين

القيم).⁵

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت

ويسلموا تسليما).⁶

¹ عباس محمود العقاد: الانسان في القرآن الكريم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005، ص 22.

² روجيه جارودي: نداء الى الأحياء، تر: ذوقان قرقوط، دار دمشق، 1981، ص 212.

³ رجاء جارودي وحضارة الاسلام، أمينة الصاوي، عبد العزيز شرف، مكتبة مصر، 1984، ص 321.

⁴ سيد قطب: خصائص التصور الاسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، 1988، ص 195 .

⁵ سورة يوسف، الآية 40 .

⁶ سورة النساء، الآية 65 .

فالاسلام - وحده - يرد أمر التشريع والمحاكمية لله وحده - هو الذي يخرج الناس من عبادة العباد الى عبادة الله وحده. وهذا هو (تحرير الانسان) - على حد تعبير سيد قطب¹ - الذي يقول أن هذا التحرير الانسان، هو الهدية التي يملك أصحاب عقيدة التوحيد أن يهدوها - بدورهم - للانسانية كلها. وهو النعمة التي يملكون أن يفيضوا منها على الناس، بعد أن يفيضوها على أنفسهم، ويرضوا منها ما رضى الله لهم. وأن هذا هو الجديد الذي يملك أصحاب عقيدة التوحيد أن يتقدموا به للبشرية اليوم، كما تقدم به أسلافهم بالأمس فتلقت البشرية يومها كما تتلقى الجديد. ولم تستطع أن تقاوم جاذبيته لأنه يمنحها ما لا تملك بالفعل، فلا يعف لجاذبيته أباًؤها العنيد .. وهو اليوم يمنحها ما لا يملك، فهو شيء آخر غير كل ما لديها من تصورات وعقائد، وأفكار وفلسفات، وأنظمة وأوضاع²

لقد قال ربعي بن عامر رسول جيش المسلمين الى رستم قائد الفرس، وهو يسأله: ما الذي جاء بكم؟ (الله ابتعثنا، لنخرج من شاء، من عبادة العباد الى عبادة الله وحده. ومن ضيق الدنيا الى سعة الدنيا والآخرة. ومن جور الأديان الى عدل الاسلام) .

ان اسلام جارودي اليوم، وحمله راية التوحيد في العالم الغربي: واتجاهه الى الدعوة الاسلامية، يجعلنا نذهب الى أنه يريد أن يقول للعالم ما قاله « ربعي بن عامر » ، ليخرج من شاء الله من عبادة العباد الى عبادة الله وحده .. ومن ضيق الدنيا الى سعة الدنيا والآخرة. ومن جور الأديان والعقائد والفلسفات الملحدة الى عدل الاسلام وسماحته. وبذلك يقدم هذا المفكر المسلم العالم هدية الاسلام في (تحرير الانسان) وهي الهدية التي طالما بحث عنها في رحلته الخصبة العميقة، وافتقدها في جميع المناهج والمذاهب والأنظمة بلا استثناء. وهذه هي النعمة الكبرى التي يمن الله بها على عباده، وسبحانه وتعالى يقول: (اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الاسلام ديناً)³

المشكلة نفسها تُطرح بالنسبة للصناعات المرتبطة بالزراعة مثلاً يمكن تجفيف البن في مكان إنتاجه أو الحليب المطلوب تصديره بدلاً من إيكال هذا العمل للشركات متعددة الجنسية، كنسله مثلاً حتى وإن كان ثمن ذلك قتل الآف الأطفال الذين كان يمكن أن يعيشوا من حليب الأم.

¹ سيد قطب، المرجع نفسه، ص 198 .

² المرجع نفسه، ص 199 .

³ رجاء جاوردي وحضارة الاسلام، المرجع السابق، صص 324، 322.

نصطدم بنفس التفككات على مستوى التسويق كذلك. ففي العالم الثالث لم تتجح علمية تنظيم كارتيلات اتحادات المنتجين في البلدان المنتجة حتى الآن إلا في حالة منتجي البترول الـ OPEP لأن هذه العملية لا تكون ممكنة وفعاله إلا في الشروط المحددة التالية:

- إذا كان الطلب قوياً والنتاج لا يمكن استبداله (البترول)،
- إذا كانت البلدان المنتجة قليلة العدد ومتضامنة:
- إذا لم يكن النتاج قابلاً للتلف ويتحمل بالتالي انقطاعاً طويلاً الأمد عن الإنتاج.

ويكفي الا يتوفر أحد الشروط الشرط الثالث على سبيل المثال) حتى تقشل العملية كما كانت الحال مع الـ UPEB إتحاد البلدان المصدرة للموز) الذي يضم مع ذلك خمسة بلدان من أمريكا الوسطى تحقق 44% من الصادرات العالمية. وعلى هذا المنوال كان الأمر بالنسبة للمحاولات المتعلقة بالنحاس (CPEC) المجلس الأعلى الحكومات الدول المصدرة للنحاس) لأن النحاس يمكن استبداله جزئياً ولا سيما في صناعة الكهرباء، بمعادن أخرى وبخاصة بالألومنيوم.

ينجم من كل هذا أن البلاد العربية وحدها، بالدور الحاسم الذي تلعبه في الـ OPEP تستطيع أن تكون طليعة العالم الثالث كله. بادىء ذي بدء وقبل كل شيء لأنها هي وحدها تمكنت منذ عام 1973 من أن تقدم البرهان المادي على ما لم يكن في عام 1968 سوى توقع: إنه توجد حدود طبيعية للنمو. فلم يسبق أبداً أن طرحت مشكلة، هي في جوهرها مشكلة ثقافية، مشكلة اختيار نموذج للتنمية والتطور على الصعيد الاقتصادي بهذه الصورة من الوضوح. إن الإسلام يجد من جديد في ذلك فرصة تاريخية لإظهار أن عقيدته وقصدياته هي إجابة على قلق عالم قاده النموذج الغربي للنمو إلى التفكك الاقتصادي والسياسي والأخلاقي، كما في أيام نشوئه ثم زمن انتشاره أن الإسلام قدم جواباً على تفتت الامبراطوريات.

فاليوم، في وسع الـ OPEP وحدها ومجموعة البلدان العربية المكونة لها خاصة، أن تفرض باسم العالم الثالث بأكمله، «قاعدة في اللعبة»، قادرة على اكراه الغرب (من أجل صالحه وخيره الأكبر على تغيير نموده في النمو. يكفيها، بالتضامن مع كارتيلات المنتجين الآخرين في العالم الثالث، أن تفرض تسعيرة المواد الأولية الأخرى الصادرة من العالم الثالث بالمقايضة مع اثمان المنتجات الصناعية الصادرة من الغرب.¹

¹ روجيه غارودي، وعود الاسلام، تر: ذوقان قرقوط، دار الرقي، بيروت، 1985، ص 209، 208.

إنها هي وحدها القادرة اليوم على إنشاء بنك للمستقبل، بدلاً من توظيف رؤوس أموالها في البنوك الغربية، يقرض بلا شروط سياسية بخلاف البنك الدولي)، المال الذي يتيح للعالم الثالث تلبية حاجاته الأساسية، وبصفة خاصة بالتشجيع على إحياء زراعتها الغذائية المهمة الصالح الزراعات الاحادية التي لم تفعل إلا تعزيز نير الغرب وتبعيته .

وهي وحدها تستطيع اليوم، بدلاً من استثمار أموالها في الشركات متعددة الجنسيات التي أصبحت رأس الحربة في التفوق الغربي، أن تستثمرها في المشروعات الأهلية المحلية، ذات الطابع الحديث. القدرة على تأمين تطور ذاتي من الداخل .. سوف تستطيع هذه البلدان عندئذ انتزاع نفسها من السوق العالمي ومن الـ «تقسيم الدولي للعمل، الذي يكرسها لأن تكون:

الموردة للمواد الأولية واليد العاملة الرخيصة؛ زبائن المشروعات الغربية التي لا تقصد بهدفها تلبية حاجات السكان الحقيقية والعميقة بل أن تجعل من «النخبة» المزعومة المقلدة للغرب في المدن، ملحقاً لسوقها من أجل تصريف فائضها.

الاستثمار في النشاطات الجديدة الزراعة البيوماس والاسمدة العضوية، الري الصناعات التحويلية المحلية للثروات الطبيعية ضد الشركات متعددة الجنسية لصناعة الأغذية أو صناعة الكيماويات، في تحديث التقنيات التقليدية من النسيج إلى صناعة الأدوية .

وهي وحدها تستطيع اليوم، بدلاً من توجيه مبادلاتها وجهة الغرب وحده (بترول مقابل طائرات أسرع من الصوت، سيارات فاخرة، تهايات كمالية أخرى)، أن تخلق سوقاً مشتركة بين البلدان العربية - الإسلامية - وأبعد من ذلك بين بلدان العالم الثالث تتيح تغيير نموذج التطور نفسه والثقافة. .

لقد عرفت فكرة المؤسسات المشتركة العربية هذه بداية تحقيقها في عام 1953 حيث أوصى اتفاق بين الدول العربية حول التجارة بانقاص مطرد للتعريفات الجمركية، وفي عام 1957 تبنى المجلس الاقتصادي في الجامعة العربية إتفاقاً يرمي إلى تأسيس حرية اشغال الأشخاص ورؤوس الأموال والبضائع وما زال تطبيقه محدوداً. ثم استبدل في عام 1964 بقرار انشاء سوق مشتركة عربية ومنطقة تبادل حر وإتحاد جمركي، والواقع ان هذه المحاولات للإتحاد الإقتصادي لم تدخل أبداً حقيقة في حيز التنفيذ الواقعي. فقلما نظر إلى التكامل الأعلى المستوى البخاري بحيث إننا في الوقت الحالي، حتى على الصعيد البخاري البسيط نشاهد تكاملاً متزايد مع السوق العالمي أكثر مما نرى توسعاً في المبادلات التجارية بين الدول العربية .¹

¹ روجيه غارودي، وعود الإسلام، المصدر السابق، ص 210.

ولقد اتخذت الجزائر منذ تحررها، كما فعلت ليبيا ذلك، سلسلة من المبادرات لارخاء قبضة السوق العالمي عن أفريقيا. وكان أحمد بن بللا يرى من قبل في العالم العربي الإسلامي الطليعة الممكنة للعالم الثالث. واطلق هوارى بومدين عام 1974 فكرة وعبارة (نظام اقتصادي عالمي جديد) ضد تفوق الغرب. واليوم يشدد الرئيس شاذلي بن جديد على البعد الأفريقي لبلاده: فهو يقترح على دول الـ OPEP إنشاء بنك كبير للتنمية في العالم الثالث، وجعل الجزائر تسهم في إنجازات واقعية ملموسة في مالي والنيجر وموريتانيا. وبينين وموزامبيك. ونصب نفسه مدافعاً عن التعاون بين (الجنوب والجنوب) الذي سوف يتيح للدول الأفريقية ان تسوي جزءاً من مشاكلها الخاصة وأن تتخلص من تبعيتها للغرب¹.

في هذه الفترة من تصدع التاريخ، تظهر صلة مشاكل الاقتصاد والثقافة، السياسة والعقيدة، بكل الوضوح؛ وفي نفس الوقت عمى الغرب وعجزه عن طرح المشاكل الحقيقية.

في عام 1979 لم يعرف الغرب أن يميز في تحول إيران، الأمر الجوهري: استطاع شعب أعزل من السلاح إلا سلاح عقيدته وحدها أن يهدم نظاماً سياسياً يطمح إلى أن يفرض عليه طرائق الغرب في النمو والحياة على الرغم من وجود جيش مجهز اتم تجهيز الحماية هذا النظام ومن دعم أعظم قوة عسكرية في العالم. ثم يظهر فجأة مشهد رجال الدين المتعطشين إلى سلطة غير قادرين على ممارستها فيعرضون الثورة للسخرية ويفقدونها سمعتها كما شان ستالين ثورة أكتوبر أو الترميدوريون ثورة 1789 الفرنسية). ومن منظور الالتباس الذي يعتبر ان التحديث هو التقريب كتبت صحفية تعمل في مجلة اسبوعية تدعى « اليسارية »، تقول بصدد الإسلام: « هل يستطيع ستمائة مليون من المسلمين عبر العالم، أن يرفضوا فجأة الحداثة والتطور الاقتصادي والتطبع بطباع الغرب، وهو اللأزمة التي لا منحى عنها في هذا التطور الاقتصادي؟. قبل عشر سنوات، نشرت مجلة كاثوليكية، أسيرة لهذا القياس الأقرنالخاطيء نفسه ولنفس الأحكام المسبقة، مقالاً تنادي فيه بأن هناك (تعارض بين الإسلام الذي يعني التسليم والتطور الذي يتطلب روحاً إبداعية حادة) .

هذا البحث ليس له من موضوع آخر غير تبديد هذا النوع من الـ(أفكار المبتذلة) التي تسد كل منفذ إلى المستقبل.

¹ أحمد بن بلة في حديثه للمجلة الإيرانية: إطلاعات، نقلب جزئياً (مقتطفات منها) باللغة الفرنسية مجلة جون أفريك في عددها رقم 1014 تاريخ 11 جوان 1980.

Ben Bella, Ahmed. « Entretien avec la revue iranienne Itilaat, extrait partiel. » Jeune Afrique, no. 1014, 11 juin 1980.

إنتهينا، على صعيد الاقتصاد من عرض كيف أن المشاكل العلمية لا يمكنها ان تحل إلا إنطلاقاً من رؤية إجمالية ليس النمو والتنمية من داخلها سوى وجهين لنفس الحقيقة الواقعة: سوء التنمية في كوكب تسير به أدارته إلى الكارثة .

فالقضايا تطرح نفسها (وفي الوسع حلها) على صعيد العقيدة، بشرط أن نقاوم من جهة المانوية الخطرة في «نصرانية» لا ترى في الإسلام إلا الضد والعدو للمسيحية، القوة التي تقف عقبة في وجه تطوراتها إلى العالمية، إلى ال (كاثوليكية) ومن جهة ثانية أن نقاوم تامية إسلامية متعصبة، متجاهلة أحياناً التعاليم القرآنية التي تجعل من المسيحية مرحلة من العقيدة ومكونة لها .¹

لقد حان الوقت أن ندرك وأن نعيش رؤية توحيدية للتاريخ التي كان إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد فيها لحظات تنبيه واستيقاظ .

بين المسيحية الأصلية، المسيحية التي كانت سائدة قبل أضاء الهيلنستية عليها ورومنتها في مجمع نيقية (أي قولبتها في صيغ اغريقية ورومانية). وبين عصرنا لم يكن إلا الكفاح ضد الهرطقات ومنافسات الاكليروس والامبراطورية، وعلم الكلام La scolastique والحروب الصليبية ومحاكم التفتيش، وكان هناك أيضاً القرآن وابن عربي والصوفية والثقافة الإسلامية العظيمة التي أثارت الدنيا طيلة عصورنا المظلمة وما زالت تنيره حتى الآن بنور نبوي وصوفي أدركه ونقله إلينا أمثال يواكيم دي فلوري والقديس فرانسوا الاسوزي والمعلم ايكارت والقديس يوحنا الصليبي. حقيقة ان هذا النور بعد الجامي وبعد ابن خلدون قد حجب. فهل فعلت كنائسنا المسيحية أفضل في معاركها الأبدية التمهقية، منذ عصر النهضة أمام العلوم واليقظات الاجتماعية والثورات؟

ألسنا نجابه اليوم، داخل العقيدة نفس المواقف التامية الدينية (التمسك بالحرفية)، وفي الخارج نفس الوضعيات العلمية والتكنوقراطية ونفس الإغراءات والإفتتانات المنحرفة لنمو لا غاية إنسانية أو إلهية له؟ ألم يحن الوقت لـ «التقاء بالإسلام» كما فعل ذلك الأب لولونغ Le Long عندما تأكد، وهو يتصدى لبحث مشترك، من أن «أوجه الخلاف» ربما كانت تحدث أقل بين مسلمين ومسيحيين، مما تحدث بين «مؤمنين تقليديين» - من هذه الأمة أو تلك متشبثين بصيغة قديمة للحقيقة الموحى بها ومؤمنين «جادين في البحث»، حريصين على قراءة الكتاب المقدس من جديد مقابلته بالحياة²؟

¹ روجيه غارودي، وعود الإسلام، المصدر السابق، ص212.

² Michel Lelong, J'ai rencontré l'Islam (Paris: Éditions du Cerf, 1975), p. 39.

هكذا فحسب يمكن أن تعالج بصورة مشتركة، فيما وراء جميع القضايا التاريخية المتنازع عليها وجميع الاختلافات المذهبية، المشاكل الحقيقية من عقيدة وسياسة ومملكة الله وتغيير العالم.

إذ أن تلکم هي اليوم الـ « مشاكل الحقيقية » التي سوف نكتفي، في هذه الطلبات الختامية، بتعدادها، بما أننا في أثناء هذا التبصر في الإسلام الحي قد أظهرنا الإسهام الذي كان في الوسع أن يكون اسهامه في حلها .

هل يبنى مجتمع ما فحسب على علاقات القوة بين الأفراد أو الجماعات التي تؤلفه، مفضياً وآيلاً هكذا إلى مواقف عنف متوازنة، إلى توازنات الرعب، إلى « أعمال الردع » التي ليست إلا إسماً آخر للإبتراز أو خدعة في البوکر .

أم انه يصبح إنسانياً بعقد؟ أو أنه ليس مجتمعاً إنسانياً صحيحاً (أعني يسكنه الإلهي) إلا بإيمان مشترك يسمو على المصالح الخاصة أو حتى جماعي لتحقيق نظام لا يكون إنسانياً إلا لأنه يتجاوز الإنسان؟¹

لعلنا نستطيع على هذا النحو فحسب المضي، فيما وراء شرائع الغاب بين الأمم والأفراد، نحو بناء أمة، يجتمع حقيقي لا يمكنه أن يوجد من دون المفارقة ومن دون الإيمان بهذه المفارقة. فلا بد إذن من إعادة النظر في نظامنا التربوي من أساسه لكي ندع التفكير يبرز في الغاية وفي الظهور الممكن للتسامي والعقيدة بدلاً من محاربتها .

فلبست الأمة والمجتمع والجماعة هي ما يجب علينا أن نفكر فيها من جديد من منظور إسلامي فحسب بل وكذلك الثورة.

إن الثورة الإسلامية، في مرماها العميق (ولكن أية ثورة وأية محافظة - يمكن أن يبدى الرأي فيها بغير النظر في قصدهما؟) هي مختلفة تمام الاختلاف عن ثوراتنا العربية، سواء أكان المقصود هي الثورة البورجوازية لعام 1789 أو ثورة أكتوبر الاشتراكية لعام 1917. ففي الحالتين كان لا بد من تحرير القوى المنتجة لإتاحة نمو يفي بالحاجات المادية للإنسان. لكن الثورة الفرنسية، في عام 1789 ارتكزت على وضع البنى السياسية في إنسجام مع نظام اقتصادي كانت قد سيطرت عليه الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج. وعلى العكس، أبان الثورة الروسية عام 1917 لم تكن موجودة لا وسائل الإنتاج هذه ولا الطبقة القادرة على وصفها في خدمة الجميع. المقصود إذن أولاً استلام السلطة السياسية باسم طبقة لم تكن موجودة بعد أو أنها موجودة بحالة جنينية (لم يكن العمال في عام 1917 يمثلون إلا 3% من السكان العاملين). وبعدئذ

¹ روجيه غارودي، وعود الإسلام، المصدر السابق، ص 213.

يجب خلق الظروف الإقتصادية للإشتراكية وتقنياتها وعلاقاتها بالإنتاج وإتاحة تطور بروليتاريا قادرة على استعمالها وتسييرها. كان هذا هو الأقل مرمى وقصد لينين وتروتسكي.

أما الثورة في إيران فإنها أولاً اقتضت فترة من الرفض رفض النموذج الغربي للنمو ورفض الاستبداد في الداخل والامبريالية في الخارج، اللذين فرضا على إيران هذا النموذج لصالح أقلية ضئيلة: الثورة الإسلامية، كما كتب بني صدر «هي رفض للغرب لأنه يمثل إخفاقاً على جميع الأصعدة»¹.

وفي شكلها الوضعي الحاصل ليست فحسب تغييراً للعلاقات بين الطبقات، وإنما هي تغيير لهدف المجتمع نفسه، إنها محاولة، في مرحلة تاريخية جديدة لنفخ الحياة في مبدأ التسامي والأمة للمجتمع النبوي في المدينة. ليس المقصود إطلاقاً، في ذهن بني صدر، كما هو الأمر في ذهن معمر القذافي، الـ «عودة إلى الماضي»، بل على العكس، اقتحام المستقبل باسم رؤية عالم متخلص من حثالات العصور. أنه لأمر، على سبيل المثال، له مغزاه ألا يتردد العقيد القذافي في معاكسة بعض الفقهاء الليبيين التقليديين بالنظر إلى أن السنة (أي الاقتداء بأراء وسلوك النبي) لا يمكن أن يؤخذ بها كمصدر للقانون، وبما له دلالة أكثر أيضاً أن كتاباته السياسية جميعها تتسم بطابع العقيدة والإخلاص لمبدأ التسامي والأمة، ولا يستخدم سلطة التأثير والنفوذ: إذ أنه لا يستشهد بأية واحدة من القرآن (الكريم) في اجزاء كتابه الأخضر الثلاثة.² إن التبصر في الثورة الإسلامية يتيح لنا أن نهتدي إلى تصور كامل للثورة لا يكون هداماً للبنى فحسب وإنما، بنفس الحركة تحولاً للإنسان.

إن منشأ كل فكرة ثورية في أوروبا رؤية تنبؤية. فالفكرة الثورية عند واكيم دي فلوري Joachim de Flore هي: مجتمع لا ملكية فيه ولا طبقات ولا دولة ولا كنيسة، تحقيق على الأرض المملكة الله وهي بالنسبة له الانجاز التاريخي المقصود للثالوث حيث بعد مملكة الأب والقانون وبعد مملكة الابن ووصايا المحبة تأتي مملكة الروح القدس التي سوف تكون كل شيء في الجميع. وهذه الرؤية التنبؤية للثورة سوف تكون كذلك رؤية جان هو Jun Hus ثم توماس مونزر Thomas Munzer بعد في القرن السادس عشر، الذي وجد فيه انجلز (في كتابه حرب الفلاحين) وماركس نفسه الشكل الأكمل للشيوعية الذي عرفته أوروبا حتى القرن التاسع عشر (أي حتى صدور البيان الشيوعي عام 1948).

وعلى صعيد الثقافة، ماذا علينا أن نتعلم الآن من الإسلام، وما الذي يمكننا أن نشاركه فيه ؟

¹ Bani-Sadr, Muhammad Ali. « La révolution iranienne. » Peuples Méditerranéens, no. octobre-décembre 1978: 113.

² روجيه غارودي، وعود الإسلام، المصدر السابق، ص 214.

الإسلام نفسه، قبل كل شيء، كما هو الحال في ميدان آخر، عقيدته التي تلهم وتحرك وتوحد هذه الثقافة .

كذلك يجب علينا أن نعرفها، الأمر الذي يستلزم أن نضع حداً لإزاءه العصورنا الوسطى الفكرية والدينية التي تعرف الإسلام كعد للمسيح وكذلك ان تنتهي من تلك الأوهام العلمية والوصفية لعصر التنوير الذي بتر الحقيقة والفكر عن بعدها من التسامي، والذي كان الإسلام بالنسبة له، ككل عقيدة، وجها من الظلامية وعقبة من العقبات في وجه التقدم.

مقابل هذه الوقايات المسيحية أو المناقضة للمسيحية من الإسلام، والأحكام المسبقة ضده، فإننا لا نجد فيه أي نظير لذلك بإزاء المسيحية: فمنذ البدء كان يذكر يسوع ومريم باحترام جليل.

ولقد عبر ما تلا ذلك تراث عن هذا الإحترام وهذا الحب لدى أرقى عقول الإسلام (حتى الغزالي الذي كتب مع ذلك تفنيدياً لبقاً جداً للمسيحية، ثم خاصة لدى ابن عربي الذي يعتبر في خصوص الحكم ان يسوعاً هو « خاتم القداسة » وينبئ بعودة يسوع في رجعة ثانية للمسيح).¹

فالمسيحية، التي يجادل فيها النبي أحياناً كانت مسيحية نصاري عصره. فإن الأب ميشيل حايك يحددها في كتابه مسيح الإسلام أو المسيح في الإسلام: «إن الإطلاع التاريخي على أوضاع المسيحية العربية - السورية إنطلاقاً من مجمع افسوس خاصة (431) يلقي الضوء على موقف النبي ويبرئه من الشهادات الدامغة المفحمة التي يسيء بها إلى ذكره أجيال الخلف من مسيحيي عصره ».

هذا التذكير لا يحتمل أية نزعة تشويشية أو إنتقائية دينية ففي سبيل اخصاب متبادل، لا شيء أردأ من «حلم بعض الدبلوماسيين من الغرب ومن الشرق الضار في دمج جميع الأديان في عقيدة واحدة. »² ليس المقصود اخفاء أو حجب الخلافات أو محوها وهي بحق عميقة:

- الإسلام يرفض الصليب. والصليب بالنسبة للمسيحي بشكل ثورة الفكرة الله الذي يتوقف عن أن يكون على صورة ملك.

- الإسلام يرفض تجسد المسيح: ففي تأكيده المتشدد على التعالي والسمو لا يمكنه أن يقبل بالكلام عن «ابن الله » وأكثر من ذلك أيضاً عن « أم الله » (وإن كان القرآن الكريم ينادى ببثولة مريم العذراء).

- الإسلام يرفض الثالوث المقدس. وحتى إذا كان صحيحاً أن الصيغ لهذا المعتقد تشرح هذا الرفض يبقى الخلاف فيها وراء الصيغة والشكل، عميقاً من حيث الأساس: فالحب، في الإسلام، ليس له ما في

¹ روجيه غارودي، وعود الإسلام، المصدر السابق، ص216.

² 69. Hayek, Michel. Le Christ de l'Islam. Paris: Éditions du Seuil, 1959p.11 - 10 .

المسيحية من مكانه ومن معنى. في القرآن الكريم الحب ليس « إسماء، إلهياً (كما هي، على سبيل المثال كلمة الرحمة الرحمن التي هي أول الأسماء). لذلك فإن الله ليس في البدء «أمة» جماعة، يحمل فيه ذاته الـ «آخر» كآخر شبيه به هو نفسه.

تلك الاختلافات العميقة، الجوهرية، بكل ما تحتمله في الكيفية التي نحيا بها الله في حياتنا الخاصة، ليس في وسعها مع ذلك، أن تخفي عن بصرنا وبصيرتنا مركز الإسلام وروحه الحية التوحيد الذي تنفي باسمه كل وثنية، الخطيئة الأولى والأخيرة بالنسبة للمسلم. ف « لا إله إلا الله »، هذا الاثبات الأساسي للإيمان الإسلامي يقصي الصنمية، القائمة .. التي تفرخ وتتكاثر في مجتمعاتنا: صنم النمو، صنم الـ « تقدم »، صنم التقنية العلمي، صنم الفردانية وصنم الأمة، صنم قوة الأسلحة والجيش، بمحذوراتها جميعها ومحرماتها وبرموزها الـ « مقدسة » وبطقوسها. كلا ! يذكرنا الإسلام،¹ « لا إله إلا الله ». الله أكبر. وإننا لنعرف بالتأكيد ما لهذا اليقين في العقيدة من قوة هدم وتحرير دفعت الجيوش إلى التراجع في حين ان عقيدتنا، منذ زمن طويل، لم تعد تدفع على التراجع شيئاً ذا بال، وبصورة خاصة أصنام الأسلحة القاتلة والأمم التي نرى كنائسنا أقرب ميلاً إلى مباركتها. فالحوار هكذا مع الإسلام يمكنه أن يساعدنا على ابتعاث خميرة عقيدتنا الحية فينا، تلك التي تستطيع نقل الجبال من مواضعها. يساعدنا على الا نفقد مذاقه في المشهد والكلام الباطل الذي لا طائل تحته: الكلام الذي لا يعارض العنف الا بالاخلاقية الشاكية الثغائية بدلاً من رفع قوة اللا- عنف الفعال المناضل في وجهه، القدرة وحدها على شل ساعد العنف.

إنطلاقاً من هنا، كل اقتصادنا الانتحاري في النمو، جميع خشيشاتنا وتسالينا الوهمية للـ « ردع»، كل ما يسلم المستقبل للعنف وللجوع، ولتاريخ فاقد المعنى ... إنها جميعها يمكن ان تنقلب رأساً على عقب. وإنطلاقاً من تحول ثقافي حقيقي يجعل ممكناً بحوار بين الحضارات سوف نتعلم بالاعتبار النسبي لثقافتنا الغربية وبالعثور على ما يكون حياً في الثقافات غير الغربية، أن نتصور وأن نعيش علاقات جديدة مع الطبيعة ومع الناس الآخرين ومع المستقبل والعقيدة.

دعونا نفكر بحلم عظيم: الحلم بأن نرى الأمم الغربية الكبرى وفي بداءة الأمر الأمم التي لقحت عبقريتها ثقافة الإسلام وعقيدته وقد أنشأت في الأمكنة التي ازدهر فيها الإسلام نفسها، في قرطبة وباليرم وبباريس، مراكز لقاء وبحث وتكون ونشر مكثف لما في وسع الإسلام اليوم ان يجلب لنا وما في مكنته أن يقول لنا ونقوله له.

¹ روجيه غارودي، وعود الإسلام، المصدر السابق، ص 217.

في علاقات الإنسان بالطبيعة، لا بد من عكس الموقف الذي منذ عصر النهضة، جعلنا نتصدى بعقلية الحرب والفتح، مؤسسين بيننا وبينها علاقات مالك بملكه، وسيد بعبده؛ مالك شره لا تشبع إرادته من استغلال ملكه بلا حدود ؛ وسيد قاس فظ وعديم التبصر في آن واحد لا يتردد في أمانة عبده في التزامه ولا يتورع.

إن التعاليم القرآنية شيء آخر: فهي تساعدنا على أن نكتشف في الإنسان من جديده بعده الكوني، إذ أن الإنسان وفقاً للإسلام، يحمل في ذاته جميع درجات وجود الكون، وهذا العالم الصغير، الإنسان هو فحسب ذلك الذي قبل حمل اسمى مسؤولية هي مسؤولية الضمير والعقيدة: «إننا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الإنسان ..»¹. لهذا، ولوانه فيها بعد أظهر بأنه ظالم وجاهل، أنيط به دور «خليفة الله على الأرض»، يقوم مقامه في المسؤولية، مكلف بالمحافظة على توازن العالم وبإعادة وصل كل موجود بأصله وبغايته، وسط طبيعة كل حقيقة واقعة جزئية منها هي «آية»، دلالة على حضور الواحد الأحد، الله .

وبصورة ملموسة، هذا التفكير المشترك، سوف يتيح لنا، على سبيل المثال، أن نطرح مشكلات الطاقة بعبارات الاختيار الحضاري والمغزى: فبدلاً من أن نعترف من مخزوناتنا من الطاقة في جوفها بلا روية ومن دون أن نهتم لا بالأجيال اللاحقة ولا بالغايات النهائية، نتعلم الاندماج في المد اللا محدود من طاقة المياه والبحار والشمس والأرض والرياح.²

وبدلاً من أن نبقي عند تصور تكنوقراطي وآلي في الطب، نهتدي هنا كذلك إلى وحدة الإنسان والطبيعة، إلى التوازن بين مبادلاتها في التغذية، وفي التماس مع الأرض والماء والهواء، وكذلك بعقلية الرازي أو ابن سينا استرجاع وحدة الإنسان على غرار آله ميكانيكية و«روحاً» منفصلاً عنه، وإنما الإنسان كل خطى الطب الجسدي النفسي معاً Psychosomatique خطواته الأولى على طريق ارتادته منذ زمن طويل حكم أخرى ومتصوفون آخرون. ففي قرطبة وباليرومو ومونتيليليه المراكز المقترحة لدراسة الإسلام يمكن نشر وتعميم هذه الطريقة الجديدة لمعالجة العلوم، ليس على منوال تفرق الاختصاصات ونثرها وإنما بأسلوب التوحيد الذي يجعل الاختصاصات المتبادلة ممكنة .

وفيما وراء ذلك، يجب اكتشاف فلسفة هذا التوحيد، هذا التوحيد للحكمة مع العلوم، هذا التوحيد للتفكير والتبصر بالغايات وتنظيم الوسائل .

¹ سورة الأحزاب ، الآية 72.

² روجيه غارودي، وعود الإسلام، المصدر السابق، ص ص 218، 219 .

وان تتعلم من جديد، في مرحلة جديدة من الحياة ومن تاريخ الإنسان الذي يفكر بها ويعيها، استعمالاً تاماً مطلقاً للعقل: ليس ان ننتقل في تصرفنا من سبب إلى سبب فحسب أو من شرط إلى شرط ولكن من غايات إلى غايات، من غايات ثانوية إلى غايات أعلى وأرقى، إلى الحد من هذا الصعود الذي نعي فيه أنه لا محدود وأن ما من شيء يمكنه أن يعفي الإنسان من المسؤولية ومن حرية اختيار غايته الأخيرة، المنهكة والباعثة على الحماس المجيد في آن واحد.

إذ أن الله، في الإسلام، لا يتصل بالتجلي مباشرة للإنسان وإنما بكلمته فحسب، وللإنسان مطلق الحرية في أن يرفضها أو أن يجعل منها مبدأ خلاقاً في عمله. ¹وعلى صعيد آخر كذلك، في بواتيه نفسها، يجب إنشاء مقر للشعر جديد، ليس بسبب ذكريات تلك المعركة العارضية الهزيلة التي أريد أن يجعل منها رمز المجابهة بين الشرق والغرب، وإنما لأن دوق اكويتانيا، غليوم دي بواتيه، أول الشعراء التروبادور من الاوكسيتانيين، قد أعاد إلى بلاطه، من الحرب الصليبية الحنين لشعراء الإسلام؛ ولأن قصائد شعراء الاندلس المسلمة كانت تختلط بقصائد شعراء أوكسيتانيا في المناظرات الشعرية التي كانت ترعاها حفيدته اليانور الأكويتانية في « جلسات الحب ». (وفيما وراء القصائد الأندلسية كانت تلقي أشعار البلاد العربية وبلاد فارس وأشعار الـ « حب العذري » والـ « حب في بغداد » وأشعار « الغزل » التي أدخل ابن حزم من قرطبه، بعد ابن داود من بغداد، موضوعاتها عبر جبال البيرينية) إلى بواتيه، فلا بد إذن من إنشاء منبر جديد دائم، للقصيدة حيث يذهب شعر الشعراء الفلسطينيين التنبؤي ومجموع العالم الإسلامي والعالم الثالث، إلى لقاء الشعراء الذين في فرنسا وسائر الغرب كله، يعيشون على أمل انتظار من يجلب مرة أخرى أيضاً، شيئاً جديداً للشكل الإنساني. فمن أجل التغلب على جميع العوائق والعقبات التي يرفعها نموذجنا الغربي في النمو والثقافة الوضعية والتقنية المنطوي عليها هذا النموذج، في وجه الحب والخلق والعقيدة، يستطيع هذا اللقاء بروحه التنبؤية ابتعاث عقيدة جديدة في الخلق والحب، ذلك أن « هدف القرآن الرئي - كما كتب محمد اقبال أعظم شاعر اسلامي في عصرنا - هو أن يوقظ في الإنسان اسمى وعي بصلاته المتعددة بالله وبالكون ² .

¹ روجيه غارودي، وعود الإسلام، المصدر السابق، ص 221، 220.

² Iqbal, Muhammad. Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam. Paris: Adrien-Maisonneuve, 1955, p. 15.

الخاتمة

لقد أظهرت نتائج هذا البحث بجلاء أن الأخلاق تحتل موقعاً محورياً في المشروع الفلسفي لروجيه جارودي، بحيث تتجاوز في أهميتها البعد التقليدي المتمثل في كونها مجرد مجموعة قواعد لتنظيم الفعل الإنساني أو مجالاً معرفياً مستقلاً. إذ عند جارودي، تشكل الأخلاق بنية أساسية متشابكة مع مختلف مستويات الفكر والفعل، بحيث يصبح الإنسان وعلاقاته ومشاريعه الحضارية قابلة للفهم والتقييم فقط في ضوء الالتزام الأخلاقي. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إن المشروع الفلسفي لجارودي ليس مجرد محاولة لإعادة قراءة الإنسان، بل هو رؤية شاملة للوجود الإنساني، تدمج الأخلاق بالفلسفة والتاريخ والسياسة والثقافة، وتضع الفرد في مركز شبكة من القيم والمعاني التي تمنحه قدرة على الفهم الذاتي والمساءلة الأخلاقية.

في خاتمة هذا الطرح، يظهر أن الحوار مع الإسلام لا يقتصر على مجرد ممارسة فكرية أو دراسة تاريخية، بل هو وسيلة لإحياء خميرة عقيدتنا الحية، القوة الكامنة التي تستطيع أن تنقل الجبال من مواضعها الرمزية والفعلية. فالحوار بهذا المعنى يمنح الإنسان القدرة على التمييز بين الكلام الفارغ، الذي لا يتجاوز الأخلاقية الشاكية والخيالية، وبين قوة اللاعنف الفاعلة، القادرة على مواجهة العنف بشجاعة نضالية، وإحباط أدواته، وإيقاف استبداد القوة.

انطلاقاً من هذا البعد الأخلاقي، يصبح الاقتصاد الانتحاري للنمو، وكل أشكال الردع الزائفة، وكل السياسات التي تسلم المستقبل للعنف والجوع والتاريخ الخال من المعنى، قابلة لإعادة النظر والتحول، إذا ما تم استلهاهم قيم الالتزام الأخلاقي، والحوار الحضاري العميق، والتفكير المستند إلى مسؤولية الإنسان تجاه الآخر والطبيعة والمستقبل. فالحوار الحضاري بين الثقافات، حين يُمارس بالوعي النسبي للثقافة الغربية واكتشاف ما هو حي وفعال في الثقافات غير الغربية، يتيح للإنسان إعادة تصور علاقاته بالطبيعة، وبالأخرين، وبالعقيدة، وبالمستقبل، بحيث تتحول المعرفة والتجربة إلى أدوات أخلاقية للتغيير البناء.

إن تجربة الحضارات التاريخية، كما في قرطبة وباليروم وباريس، حيث ازدهرت الثقافة الإسلامية وتلاقحت مع الفكر الغربي، تبرز إمكان خلق مراكز مكتفة للبحث والتعليم والتبادل الثقافي، قادرة على إبراز ما يتيح الإسلام من رؤى معرفية وأخلاقية، وما يمكن للبشرية الغربية أن تقدمه بدورها، في سياق حوار متبادل، قائم على المسؤولية والاحترام والاعتراف بالاختلاف.

وفي علاقتنا بالطبيعة، يشير النص القرآني إلى ضرورة إعادة اكتشاف الإنسان في بعده الكوني، فالإنسان يحمل في ذاته درجات وجود الكون كافة، وهو المكلف بأعظم مسؤولية أخلاقية: مسؤولية الضمير والعقيدة، مسؤولية الحفاظ على توازن العالم وإعادة وصل كل موجود بأصله وغايته، وسط طبيعة كل حقيقة

جزئية تُعد «آية» على حضور الواحد الأحد. ومن هذا المنطلق، تصبح مسألة الطاقة، والزراعة، والطب، والفنون، ممارسات أخلاقية قبل أن تكون تقنية، إذ يجب على الإنسان أن يتعلم استثمار الموارد الطبيعية والطاقة المتجددة والتكنولوجيا بما يوازن بين الغايات العليا والحاجات العملية، مع مراعاة الأجيال القادمة والمسؤولية الكونية.

وفي مجال الطب والعلوم، تتيح الرؤية الإسلامية استعادة وحدة الإنسان والجسد والروح، كما جسدها الرازي وابن سينا، لا باعتبار الإنسان آلة ميكانيكية، بل ككائن كلي متكامل، يُمارس الحياة الصحية والنفسية والاجتماعية في انسجام مع الطبيعة، مع إبراز المبادئ الأخلاقية في كل ممارسة علمية أو علاجية. ومن هذا المنطلق، يمكن لمراكز الدراسات في قرطبة وباليرومو ومونتبلية أن تعيد إنتاج المعرفة بأسلوب توحيدي، يجعل التخصصات المختلفة متكاملة، ويعزز تبادل الخبرات، دون تفتيت أو انعزال، بل في إطار مسؤولية أخلاقية وفكرية شاملة.

ولا يقتصر هذا التوحيد على العلوم التجريبية، بل يشمل الحكمة والفنون، بحيث يصبح الفكر متسقاً مع الغايات، وتنظيم الوسائل مشروطاً بالغاية الأخلاقية العليا. إذ يُعلّمنا الإسلام أن العقل يجب أن يُمارس في ضوء القيم العليا، لا للانتقال من سبب إلى سبب فحسب، بل للصعود من غايات ثانوية إلى غايات أعلى، صاعداً نحو تعظيم الخير والعدل والجمال، مع إدراك أن الإنسان مسؤول عن اختياراته ونتائج أفعاله، وأن الحرية الحقيقية تتجسد في اتخاذ الغايات الأخلاقية العليا.

وفي البعد الثقافي والفني، يصبح من الضروري إنشاء منابر دائمة للتلاقي والتبادل بين الشعراء والفنانين من العالم الإسلامي والغربي، على غرار تجارب تلاقح الشعر الأندلسي مع شعراء أوكسيتانيا، حيث يتم الجمع بين الإبداع والوعي الأخلاقي، بين المعرفة والروح، بين الحب والخلق، في تجربة إنسانية جديدة تنشط الحوار بين الحضارات. فهذا اللقاء، بروحه التنبؤية، يبعث عقيدة جديدة في الخلق والحب، ويجعل من القرآن، كما أبرز محمد إقبال، مصدراً للوعي الإنساني العالي، المتصل بالعلاقة بالله وبالكون، في ممارسة أخلاقية وفكرية متجددة.

وهكذا دعوة أخلاقية: إلى إعادة اكتشاف الإنسان في بعده الكوني، وإحياء المسؤولية الأخلاقية والضمير الحي، وممارسة العقل في ضوء الغايات العليا، بحيث تصبح المعرفة، والعمل، والعلاقات الإنسانية نافذة على العدل والخير والجمال، في انسجام دائم بين الأخلاق والفكر، بين القول والفعل، بين الإنسان والكون.

لقد كشفت الدراسة أن أزمة الإنسان المعاصر، وفق جارودي، ليست أزمة تقنية أو معرفية كما قد يعتقد البعض في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية الهائلة، بل هي أزمة أخلاقية جوهرية تتجذر في فقدان المعنى وإنهيار القيم التي تمنح للفعل الإنساني وجهته ومشروعيتها. فالاختزال الجزئي للإنسان إلى أبعاد مادية أو اقتصادية أو اجتماعية ضيقة أدى إلى اغترابه عن ذاته، وجعل علاقاته الإنسانية عرضة للتفكك، وتحويل التفاعل الاجتماعي إلى مجرد عملية وظيفية أو مصلحة. هذا الواقع يوضح أن الحداثة الغربية، بالاعتماد على العقلانية الأداتية والنزعة الوضعية، أسست لإطار معرفي يهمل البعد الأخلاقي والروحي في الإنسان، ويحد من قدرته على ممارسة الحرية الداخلية وتحمل المسؤولية الفردية.

وقد أظهرت النتائج أيضًا أن هذا الاختزال الجزئي للإنسان يتسبب في أزمت متعددة تتجاوز الفرد لتطال المجتمع ككل. فالسياسات الاقتصادية المبنية على الإنتاجية والربح تقوض الروابط الإنسانية، وتضعف التضامن الاجتماعي، بينما تفرض التقنيات الحديثة مقاييس نجاح موضوعية غالبًا ما تتجاهل القيم الأخلاقية الأساسية. وبالمثل، فإن المركزية الغربية في المعرفة والثقافة جعلت من المعايير الغربية معيارًا عالميًا وحيدًا، ما أدى إلى إضعاف التنوع القيمي والحضاري وإعادة إنتاج الهيمنة الثقافية والسياسية والاقتصادية عبر الاستعمار والتوسع الرأسمالي، وخلق فجوة واسعة بين الشعوب والثقافات المختلفة.

لقد أتاح تحليل أعمال جارودي، خاصة في كتبه مثل "تظرات حول الإنسان"، "البنوية: فلسفة موت الإنسان"، و"من أجل حوار الحضارات"، فهمًا دقيقًا للعلاقة بين الأزمة الأخلاقية والاختزال المعرفي والسياسي للإنسان. فمن خلال النقد البنوي، يوضح جارودي كيف أن النظريات التي تركز على الأنظمة الاجتماعية أو البنى اللغوية، عند إقصائها للذات الفردية وقدرتها على الاختيار، تساهم في تهميش المسؤولية الأخلاقية، وتجعل الالتزام بالقيم مجرد فكرة نظرية بلا تأثير عملي، بينما يسلط نقده للوجودية الضوء على مخاطر الفردانية المطلقة التي تفصل الحرية عن الالتزام الأخلاقي تجاه الآخرين، مما قد يؤدي إلى الانعزال الأخلاقي والانفصال عن المجتمع.

وتبرز أهمية هذه الدراسة أيضًا في إبراز العلاقة الجوهرية التي يقيمها جارودي بين الأخلاق والمشروع الحضاري. فالقيم الأخلاقية ليست مجرد إطار تنظيمي محدود للفعل، بل هي العامل الذي يعطي الفعل البوصلة ويحدد مشروعيته، وتتيح للفرد الانسجام مع ذاته، ومع محيطه الاجتماعي والثقافي. ومن هذا المنظور، تصبح الأخلاق معيارًا لتقييم أي فلسفة أو مشروع حضاري، فهي الشرط الأساسي لأي فعل إنساني يتحلى بالحرية والمسؤولية، وتوفر البوصلة التي تمكن الإنسان من مقاومة الانحدار القيمي والتشتت الوجودي الذي يميز عصر الحداثة.

لقد أظهرت الدراسة كذلك أن الفن لدى جارودي ليس مجرد نشاط جمالي، بل فعل أخلاقي يعيد إشعال الحس الإنساني ويعزز وعي الفرد بمسؤوليته تجاه ذاته والمجتمع، كما يخلق فضاءً لإعادة بناء العلاقات الإنسانية على أسس قيمية. هذا التوجه يعكس فهمًا عميقًا للدور الذي يمكن أن تلعبه الثقافة والإبداع في معالجة الأزمة الأخلاقية للحضارة الغربية، ويبرز قدرة الفن على تقديم أفق للتخيل النقدي والتحرر من التشييء الذي يفرضه النظام الاقتصادي والسياسي الحديث.

وعلى المستوى الروحي، يتضح أن اعتناق جارودي للإسلام قدّم له إطارًا أخلاقيًا متكاملًا يربط بين القول والفعل، بين الفرد والمجتمع، وبين الأخلاق والوجود. فالإسلام، وفق فهمه، يقدم إطارًا قيمية متجذرة تتيح للفرد ممارسة المسؤولية الأخلاقية وتحقيق العدالة والرحمة والتضامن، بما يربط بين البعد الروحي للأخلاق والأبعاد العملية والاجتماعية للفعل الإنساني. ومن هذا المنطلق، لم يكن التحول الفكري والجهادي الذي قام به جارودي مجرد تغيير ديني، بل إعادة تأسيس للفعل الإنساني على أساس قيم كونية تتجاوز النزعة المادية الغربية، وتعيد الاعتبار للإنسان بوصفه غاية وكيانًا متكاملًا، لا مجرد وسيلة لتحقيق أهداف اقتصادية أو تقنية.

كما سلطت الدراسة الضوء على مشروع الحوار الحضاري الذي طرحه جارودي، والذي يشكل امتدادًا طبيعيًا لرؤيته الأخلاقية. فالحوار، في فكر جارودي، ليس مجرد تبادل ثقافي أو لقاء شكلي بين ممثلين حضاريين، بل عملية أخلاقية قائمة على الاعتراف المتبادل بالكرامة الإنسانية وحقوق الاختلاف. ومن خلال هذا الفهم، يمكن تجاوز النزاعات التاريخية والثقافية والسياسية القائمة على الهيمنة والتفوق، وإرساء علاقات إنسانية عادلة ومتكافئة، تتيح لكل حضارة التعبير عن قيمها الخاصة والمساهمة في بناء معنى عالمي مشترك. هذه الرؤية تقدم نموذجًا عمليًا لمعالجة الأزمة الأخلاقية العالمية، وتضع أسسًا لاستعادة العدالة والانسجام بين الإنسان والمجتمع، ولتعزيز ثقافة الحوار والتفاهم بين الشعوب.

وتشير نتائج الدراسة أيضًا إلى أن نقد جارودي للحداثة الغربية، والرأسمالية، والتقنية، والاختزال المعرفي للإنسان، ليس مجرد نقد سلبي، بل يقدم أدوات لرسم بدائل عملية للأزمات المعاصرة. فمشروعه لا يقتفي بالكشف عن الاختلالات القيمية والاجتماعية والسياسية، بل يقدم تصورًا متكاملًا لإعادة بناء الفعل الإنساني على أسس أخلاقية، تربط بين الحرية الداخلية والالتزام الاجتماعي، بين الفرد والمجتمع، وبين المعرفة والقيم. ومن هذا المنطلق، يصبح مشروع جارودي فلسفة تطبيقية وأداة نقدية، تسهم في صياغة سياسات ثقافية وتعليمية وحضارية قادرة على مواجهة تحديات العصر.

كما تؤكد الدراسة أن مساهمة هذا البحث تتجاوز الفهم النظري للمشروع الفلسفي لجارودي لتشمل أبعادًا معرفية وتطبيقية، إذ تقدم إطارًا لفهم العلاقة بين الأخلاق والحضارة، بين القيم والحدثة، وبين الحرية الفردية والمسؤولية الاجتماعية، بما يمكن الباحثين والممارسين من استخدام هذا الإطار في تطوير سياسات تعليمية وثقافية وأخلاقية تعزز التنمية المستدامة والعدالة الإنسانية.

وبناءً على ما سبق، يمكن القول إن مشروع جارودي يمثل نموذجًا متقدمًا للفكر الأخلاقي-الحضاري، يجمع بين العمق الفلسفي والبعد التطبيقي، ويعيد الاعتبار للإنسان بوصفه محورًا للفعل الحضاري. فالأخلاق، في فهمه، ليست رفاهية فكرية أو إطارًا تنظيميًا شكليًا، بل شرط لازم لبناء مجتمع مستدام ومتوازن، قادر على مواجهة تحديات الحدثة الغربية، واستعادة معنى الحرية والكرامة والعدالة في زمن تعصف فيه القيم الإنسانية.

اذن يقدم هذا البحث رؤية متكاملة عن مركزية الأخلاق في الفكر الفلسفي لجارودي، وعلاقة الأخلاق بالمشروع الحضاري والحوار بين الحضارات، مع إبراز الأبعاد العملية لهذا الفكر في معالجة الأزمات المعاصرة.

تفتح هذه الدراسة أمام البحث العلمي آفاقًا متعددة لإعادة التفكير في العلاقة بين الأخلاق، الإنسان، والمشروع الحضاري في العصر المعاصر. إذ تقدم النتائج المتوصل إليها إطارًا متينًا يمكن الاعتماد عليه في استكشاف أبعاد جديدة للفكر الأخلاقي، وذلك من خلال دراسة كيفية تفاعل القيم الأساسية—مثل الحرية، المسؤولية، والكرامة الإنسانية—مع مظاهر الحياة الفردية والاجتماعية في سياقات حضارية متنوعة. يمكن لهذا المنظور أن يشجع على تطوير أطر نظرية مقارنة بين الحضارات المختلفة، تسعى إلى فهم كيفية صياغة أنظمة أخلاقية شاملة تدمج بين الفلسفة، التاريخ، والسياسة، والثقافة، بما يعزز من قدرة الإنسان على إدراك ذاته وممارسة مسؤولياته الأخلاقية بشكل متكامل.

علاوة على ذلك، تتيح نتائج الدراسة إمكانية تحليل العلاقة بين التطور التكنولوجي والأخلاق، خاصة في ضوء ملاحظات جارودي حول اختزال الإنسان في البعد التقني وفقدانه للبوصلة الأخلاقية.

يمكن للأبحاث المستقبلية أن تفحص كيف تؤثر الأدوات الرقمية، الذكاء الاصطناعي، والابتكارات التقنية على ممارسات الالتزام الأخلاقي، وفي المقابل كيف يمكن لهذه التقنيات أن تُصاغ لتصبح دعامة للقيم الإنسانية، لا وسيلة لإضعافها. كما يمكن دراسة التأثيرات المتبادلة بين الهياكل التقنية والسلوكيات الاجتماعية والسياسية، بهدف تطوير استراتيجيات أخلاقية تُنظم العلاقة بين الإنسان والتكنولوجيا بطريقة تراعي البعد الإنساني الكامل.

كما يمكن تطبيق إطار هذه الدراسة على تحليل الأزمات المعاصرة التي تواجه المجتمع الدولي، بدءاً من العولمة الاقتصادية والثقافية، وصولاً إلى التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، والتحديات البيئية، والصراعات الثقافية والسياسية. فالدراسة تؤكد أن إعادة بناء الفعل الإنساني على أسس أخلاقية يمكن أن توفر أدوات عملية لإدارة هذه الأزمات، من خلال وضع القيم الإنسانية—مثل العدالة، التضامن، واحترام الاختلاف—في صميم السياسات العامة والممارسات الاجتماعية، بدلاً من الاقتصار على الحسابات الاقتصادية أو المادية البحتة. ومن هذا المنطلق، يمكن للأبحاث المستقبلية أن تدرس كيف يمكن تبني مقاربات حضارية وأخلاقية مستدامة، تتجاوز التنافسية الضيقة والهيمنة الثقافية، وتعزز الاعتراف المتبادل والتفاهم بين الشعوب والحضارات.

إضافة إلى ذلك، يشير هذا البحث إلى إمكانية دمج البعد الروحي والأخلاقي في الدراسات المستقبلية المتعلقة بالفنون، التعليم، والسياسة العامة، باعتبارها أدوات عملية لإحياء الحس الإنساني وتعزيز الالتزام بالقيم الأخلاقية. فالفنون، كما أشار جارودي، ليست مجرد نشاط جمالي، بل وسيلة لإعادة تشكيل الوعي الأخلاقي للفرد والمجتمع. ومن ثم، يمكن للأبحاث القادمة أن تتناول دور الثقافة والفنون في صيانة القيم الإنسانية، وكيفية استخدامها لمواجهة التحديات الأخلاقية والاجتماعية التي فرضتها الحداثة الغربية والتكنولوجيا الحديثة.

بناءً على ما سبق، يمكن القول إن هذه الدراسة لا تقتصر على تحليل الأزمة الأخلاقية للحداثة الغربية، بل تضع أساساً معرفياً ومنهجياً لمشاريع بحثية مستقبلية تهدف إلى إعادة بناء الإنسان والمجتمع على أسس أخلاقية متينة، تشمل الاعتراف بالذات، تعزيز الحرية، استعادة المسؤولية، وإيجاد أطر للتعايش الحضاري القائم على الحوار والاحترام المتبادل. هذه الأفق البحثي يفتح المجال أمام الدراسات متعددة التخصصات، التي تجمع بين الفلسفة، العلوم الاجتماعية، الدراسات الثقافية، والأبحاث التقنية، لتقديم حلول عملية وعلمية للأزمات الإنسانية المعاصرة، بما يجعل القيم الأخلاقية معياراً أساسياً للفعل الحضاري المستدام.

ونقلاً عن غارودي: لعل وصيتي تكمن في إيجاد تحالف بين العالم الإسلامي والغرب الأوروبي، من أجل إحلال السلام العالمي.¹

¹ روجيه غارودي، هذه وصيتي للقرن 21، حوارات مع وقائع جلسات محاكمة غارودي، شاكرونوري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007، ص 21.

ان مشروع الامل، أي بدء عمل، وهو لا يزعم انه يحمل وصفة معجزة لصنع مجتمع المستقبل، انه يدعو الى تأمل أساسي في مبادئ مجتمعنا نفسه، وفي الاسباب التي من أجلها قادتنا هذه المبادئ الى طريق مسدود، وهذا المشروع المضاد لمشروع الأمل - قابل للتحقيق وهو يطمح في دعوة كل فريق وكل فرد الى اضافة اسهامه النقدي والمبدع في وضع مشروع جديد للحضارة وفي تحقيقه¹

¹ روجيه غارودي، مشروع الامل، المصدر السابق، ص ص 142، 143 .

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر بالأجنبية:

1. Garaudy, Roger. *Humanisme marxiste: cinq essais polémiques*. Paris: Éditions Sociales, 1957.
2. Garaudy, Roger. *Perspectives de l'homme: Existentialisme, pensée catholique, marxisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1961.
3. Garaudy, Roger. *Qu'est-ce que la morale marxiste?* Paris: Éditions Sociales, 1963.
4. Garaudy, Roger. *Marxisme du XXe siècle*. Paris: La Palatine, 1966.
5. Garaudy, Roger. *Marxism in the Twentieth Century*. Translated by René Hague. New York: Scribner, 1970.
6. Garaudy, Roger. *Le projet espérance*. Paris: Éditions Robert Laffont, 1976.
7. Garaudy, Roger. *Pour un dialogue des civilisations*. Paris: Éditions du Seuil, 1977.
8. Garaudy, Roger. *Comment l'homme devint humain*. Paris: Éditions J.A., 1978.
9. Garaudy, Roger. *Appel aux vivants*. Paris: Éditions du Seuil, 1979.
10. Garaudy, Roger. *L'Islam habite notre avenir*. Paris: Desclée de Brouwer, 1981.
11. Garaudy, Roger. *L'Avenir mode d'emploi*. Paris: Vent du large, 1988.

ثانياً: المصادر بالعربية:

1. جارودي، روجيه. كارل ماركس. ترجمة جورج طرابيشي. ط1. بيروت: دار الآداب، 1970.
2. جارودي، روجيه. مشروع الأمل. بيروت: دار الآداب، 1977.
3. جارودي، روجيه. البنيوية فلسفة موت الإنسان. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979.
4. جارودي، روجيه. الإسلام دين المستقبل. ترجمة عبد المجيد بارودي. بيروت: دار الإيمان للطباعة والنشر، 1983.
5. جارودي، روجيه. ماركسية القرن العشرين. ترجمة نزيه الحكيم. بيروت: دار الآداب، 1983.
6. جارودي، روجيه. نظرات حول الإنسان. ترجمة يحيى هويدي. القاهرة: دار الكتب، 1983.
7. جارودي، روجيه. المأزق الإسرائيلي. ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت: دار المسيرة، 1984.
8. جارودي، روجيه. وعود الإسلام. ترجمة ذوقان قرقوط. ط2. بيروت: دار الرقي، 1985.

9. جارودي، روجيه. فلسطين أرض الرسالات الإلهية. ترجمة عبد الصبور شاهين. القاهرة: دار التراث، 1986.
10. جارودي، روجيه. لماذا أسلمت؟ نصف قرن من البحث عن الحقيقة. ترجمة محمد عثمان الخشت. القاهرة: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، 1986.
11. جارودي، روجيه. البديل. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الآداب، 1988.
12. جارودي، روجيه. إسرائيل بين اليهودية والصهيونية ط1. بيروت: دار التضامن، 1990.
13. جارودي، روجيه. فلسطين أرض الرسالات. ترجمة قصي الأتاسي وميشيل واكيم. دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1991.
14. جارودي، روجيه. الإسلام في الغرب: قرطبة عاصمة العالم والفكر. ترجمة نوقان قرقوط. دمشق: دار دمشق، 1995.
15. جارودي، روجيه. الأصوليات والتعصبات السلفية. مصر: مكتبة الشروق، 1996.
16. جارودي، روجيه. الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية. ترجمة حمدان جعفر. القاهرة: دار الغد العربي، 1996.
17. جارودي، روجيه. نحو حرب دينية؟ جدل العصر. ترجمة صياح الجهيم. ط1. بيروت: دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، 1996.
18. جارودي، روجيه. محاكمة جارودي. ترجمة عزة صبحي. القاهرة: دار الشروق، 1998.
19. جارودي، روجيه. الولايات المتحدة طليعة الانحطاط. ترجمة مروان حموي. دمشق: دار الكتب، 1998.
20. جارودي، روجيه. في سبيل حوار الحضارات. ترجمة عادل العوا. بيروت: عوידات للنشر والطباعة، 1999.
21. جارودي، روجيه. كيف نصنع المستقبل. ترجمة منى طلبة وأنور مغيث. القاهرة: دار الشروق، 1999.
22. جارودي، روجيه. محاكمة الصهيونية الإسرائيلية. القاهرة: دار الشروق، 1999.
23. جارودي، روجيه. الإسلام. ترجمة وجيه أسعد. ط2. بيروت: دار الفارابي، 2001.
24. جارودي، روجيه. كيف صنعنا القرن العشرين. ترجمة ليلى حافظ. القاهرة: دار الشروق، 2001.
25. جارودي، روجيه. حفارو القبور: الحضارة التي تحفر الإنسانية قبرها. ترجمة عزة صبحي. القاهرة: دار الشروق، 2002.
26. جارودي، روجيه، هذه وصيتي للقرن الحادي والعشرين: حوارات مع وقائع جلسات محاكمة جارودي، نوري، شاك. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2007.

27. روجيه غارودي ، نداء الى الاحياء ، تر: ذوقان قرقوط، دار دمشق ، 1981.
28. جارودي، روجيه .الإرهاب الغربي .ترجمة سلمان حرفوش. ط1. بيروت: دار كنعان، 2007.
29. جارودي، روجيه .في سبيل نموذج وطني للاشتراكية .ترجمة فؤاد أيوب. دمشق: دار دمشق، د.ت.
30. جارودي، روجيه .النظرية المادية في المعرفة .ترجمة إبراهيم قريط. دمشق: دار دمشق، د.ت.

ثالثاً: المعاجم والموسوعات:

1. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، ج1، بيروت، 1982.
2. ابن منظور، لسان العرب، دار صادرة، ط 1، بيروت، 1955.
3. أنور الجندي، موسوعة العلوم الإسلامية: تأصيل اليقظة وترشيد الصحة، دار العلوم للطباعة، القاهرة، 1987.
4. ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، 1983.
5. الجرجاني علي بن محمد الشريف، تعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، 1975.
6. اندري لالاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت ط 2، 2001.
7. Blay، Michel، Grand dictionnaire de la philosophie، Paris: Larousse ; CNRS Éditions، 2003.
8. Wiener، Philip، ed. Dictionary of the History of Ideas. New York: Charles Scribner's Sons، 1973.
9. Noëlla Baraquin et al.، Dictionnaire de philosophie (Paris: Armand Colin، 2000)، .
10. Encyclopaedia Universalis، vol. 15، Paris: Presses Universitaires de France (PUF)، 1994.

رابعاً: المراجع بالعربية:

1. Clyde، Kluckhohn الإنسان في مرآة الحضارة: علاقة الأنثروبولوجيا بالحياة المعاصرة .ترجمة شاكر مصطفى. بغداد: المكتبة الأهلية، 1964.
2. Ralph، Linton الأصول الحضارية للشخصية .ترجمة عبد الحميد اللبان. بيروت: دار اليقظة العربية، 1964.
3. Ralph، Linton الأنثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث .ترجمة عبد الملك الناشف. بيروت: المكتبة العصرية، 1967.
4. ابن خلدون .المقدمة .بيروت: دار الجيل، د.ت.
5. ابن موسى، أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي .الموافقات في أصول الأحكام .تحقيق محمد حسنين مخلوف. بيروت: دار الفكر.

6. ابي عي احمد بن محمد بن يعقوب مسكويه، تهذيب الاخلاق، منشورات الجمل، بيروت، 2011.
7. أحمد بن عبد الرحمان القاضي، روجيه غارودي وموقفه من الإسلام، مركز الفكر الغربي، الرياض، ط1، 2016.
8. ارسطو، الأخلاق الى نيقوماخوس، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1924.
9. ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، تر: جورج كوسى، مطبعة منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1989.
10. ألبير سوبول، تاريخ الثورة الفرنسية، ترجمة جورج كوسى، مطبعة منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1989.
11. أمزيان، محمد محمد. منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية سلسلة الرسائل الجامعية، رقم 4. ط1. هيرندن، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991.
12. إيجلتون، تيري فكرة الثقافة. ترجمة ثائر ديب. اللاذقية: دار الحوار، 2000.
13. براين بوند، من الحرب والمجتمع في أوروبا 1870-1970، تر: سمير عبد الرحيم الجلي، دار المأمون للترجمة، بغداد، 1988.
14. البوطي، محمد سعيد رمضان. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. دمشق: دار الفكر، 1987.
15. بيوتر فيدوسييف، جارودي والتحريفية المعاصرة، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1974.
16. جاك دريدا، صيدلية أفلاطون، تر: كاظم جهاد، دار الجنوب، تونس، 1998.
17. جاكين روس، الفكر الاخلاقي المعاصر، تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001.
18. جلال يحيى، التأريخ الأوروبي الحديث والمعاصر، نشر المكتب الجامعي، الإسكندرية، 1983.
19. الجندي، أنور. أخطاء المنهج الغربي الوافد بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
20. حسن حنفي، قضايا معاصرة في فكرنا المعاصر، دار التنوير، 1981.
21. حسنه، عمر عبيد (تقديم). في: نعمان عبد الرازق السامرائي. نحن والحضارة. ج1. سلسلة كتاب الأمة، ع80. قطر، 1421هـ.
22. حسين، مؤنس. الحضارة. سلسلة عالم المعرفة، رقم 1. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978.
23. الخطيب، سليمان. أسس مفهوم الحضارة في الإسلام. ط1. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1986.

24. الخطيب، سليمان. فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي. سلسلة الرسائل الجامعية، رقم 4. ط1. بيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993.
25. خليل مراد وجاسم حسن، ودراسات التاريخ الحديث المعاصر، نشر جامعة الموصل.
26. ديورانت، وول. قصة الحضارة. ج1. ترجمة زكي نجيب محمود. ط2. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1956.
27. رامي الكلاوي، روجيه جارودي من الإلحاد إلى الإيمان، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، 1994.
28. رجاء جاوردي وحضارة الاسلام، أمينة الصاوي، عبد العزيز شرف، مكتبة مصر، 1984، ص321.
29. زريق، قسطنطين في معركة الحضارة. بيروت: دار العلم للملايين.
30. زيادة، معن. معالم على طريق تحديث الفكر العربي. سلسلة عالم المعرفة، رقم 110. الكويت: المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، 1987.
31. سيد قطب: خصائص التصور الاسلامي ومقوماته، دار الشروق، القاهرة، 1988.
32. سيرج بيروتينو، غارودي: سلسلة أعلام الفكر العالمي، تر: منى النجار، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981.
33. سعد الدين، عدنان. حوار مع الأستاذ رجاء جارودي. القاهرة: مكتبة وهبة، 1984.
34. صابر عبده أبا زيد، علم الكلام الإسلامي، دار الوفاء، الإسكندرية، 2010.
35. صامويل هنتجتون، صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، تر: طلعت الشايب، ط 2، سطور، 1999.
36. صبحي، أحمد محمود. فلسفة الحضارة. القاهرة: سلسلة كتابك، 1977.
37. ضناوي، محمد علي. مقدمات في فهم الحضارة الإسلامية. الاتحاد العالمي للمنظمات الطلابية.
38. طه عبد الرحمان، حوارات من أجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2011.
39. عارف، نصر محمد. الحضارة - الثقافة - المدنية: دراسة في سيرة المصطلح ودلالة المفهوم. سلسلة المفاهيم والمصطلحات، رقم 1. هيرندن، أمريكا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994.
40. عاطف عيد، تاريخ الحضارات العربية بين الأمس واليوم، Editio Creps International، بيروت، 1999.
41. عباس محمود العقاد: الانسان في القرآن الكريم، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.
42. عبد الحميد البطريق، التيارات السياسية المعاصرة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1974.

43. عبد العزيز نوار وعبد المجيد نعنعي، التاريخ المعاصر: أوروبا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، 1973 م.
44. عبد الملك، أنور. تاريخ الشرق ط1. القاهرة: دار المستقبل العربي، 1983.
45. عبد الوهاب محمد المسيري، الأيديولوجية الصهيونية، القسم الثاني، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1983.
46. عبد الوهاب محمد المسيري، الصهيونية والعنف، دار الشروق، القاهرة، 2002 م.
47. عبد الوهاب محمد المسيري، اليهود في عقل هؤلاء، دار الحسام، القاهرة، 1996.
48. عبد الوهاب محمد المسيري، مقدمة لدراسة الصراع العربي الإسرائيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2003.
49. العث، يوسف. روح الحضارة الإسلامية. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.
50. علي حرب، الاستلاب والارتداد الاسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد ابو زيد، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1997 .
51. علي عبود المحمداوي، فلسفة التاريخ جدل البداية والنهاية، ابن النديم، ط1، لبنان، 2012.
52. فائزة انور شكري، القيم الاخلاقية بين الفلسفة والعلم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005.
53. فتحي عثمان، القيم الحضارية في رسالة الإسلام، الدار السعودية ، الرياض، 1982.
54. فهمي جدعان. أسس التقدم عند مفكري الإسلام. ط3: دار الشروق، القاهرة، 1988.
55. قطب، سيد. معالم في الطريق. بيروت: دار الشروق، 1983.
56. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الاجتماعي، مكتبة بيروت، بيروت ناشرون.
57. مالك بن نبي، شروط النهضة. دمشق: دار الفكر، 1969.
58. مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع. دمشق: دار الفكر، 1977.
59. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1992.
60. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي. ترجمة عبد الصبور شاهين. دمشق: دار الفكر، 1981.
61. مالك بن نبي، آفاق جزائرية ط2. القاهرة: مكتبة عمار، 1971.
62. محسن الملي، روجيه غارودي والمشكلة الدينية، دار قتيبة، ط 1، دمشق، 1993.
63. محمد عابد الجابري، العقل الاخلاقي العربي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2001.

64. محمد عبد الله السحيم، مسلمو أهل الكتاب وأثرهم في الدفاع عن القضايا القرآنية، دار الفرقان، الرياض، 1998 م.

65. مختار، منى. جارودي. مصر: الهيئة العامة للاستعلامات، 1983.

66.

67. المودودي، أبو الأعلى. الحضارة الإسلامية أسسها ومبادئها. ترجمة محمد عاصم الحداد. بيروت: الدار العربية.

68. ميلاد، زكي. المسألة الثقافية: من أجل بناء نظرية في الثقافة. ط1. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2005.

69. هارلد تيمرلي وأ. ج. جرانت، أوروبا في القرنين التاسع عشر والعشرين، تر: بهاء فهمي، نشر مؤسسة سجل العرب، د.ت.

خامسا: المراجع بالأجنبية:

1. Pierre Teilhard de Chardin، « Vie et planètes. Que se passe-t-il en ce moment sur la Terre ? »، Études، vol. 79، no. 249، mai 1946، Aimée Forest، De la soumission à l'existence، Paris، Desclée de Brouwer، 1953.
2. Albert Camus، Le mythe de Sisyphe، Paris، Gallimard، 1942.
3. Albert Julian، Le Livre blanc de l'ethnocide en Amérique، Paris، Fayard، 1972
4. Alexander Oparin، L'Origine de la Vie، trad française، Moscou، Éditions en Langues étrangères، 1955.
5. Alexandre Kojève، Introduction à la lecture de Hegel، Paris، Gallimard، 1947.
6. Barthélemy-Madaule Madeleine، « Le jugement de Teilhard sur le marxisme »، Témoignage chrétien، n° 5، décembre 1958.
7. Beyane Bréité، « Hegel est-il un philosophe existentialiste ? »، Revue de la critique moderne، n° 56-57، Paris، 1953.
8. Chestov، Léon، Les Révélationes de la mort، trad. Boris de Schloezer، Paris، Plon، 1958.
9. Christian Dar Maniak، « La philosophie de la nature et la méthode chez le Père Teilhard de Chardin »، Archives de Philosophie، Paris، Éditions Vrin، n° janvier-mars 1957.

10. Cottrell, Stella. Critical Thinking Skills: Effective Analysis, Argument and Reflection. London: Bloomsbury Academic, 2019.
11. Cuénot, Claude. Pierre Teilhard de Chardin. Paris: Plon, 1958.
12. Darcia Christian, « De Blondel à Teilhard », Archives de philosophie, Paris: Éditions Beauchesne, n° d'avril-juillet 1958.
13. De Waelhens Alphonse. Francis Jeanson, La phénoménologie. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 50, n°25, 1952. www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1952_num_50_25_7894_t1_0160_0000_2
14. Denis Diderot, Refutation du livre de Helvétius intitulé De l'homme, dans Œuvres complètes de Diderot, Paris, Éditions Garnier, t. 2.
15. Edmund Husserl, Logique formelle et logique transcendantale: essai d'une critique de la raison logique, trad. Suzanne Bachelard, Paris, Presses Universitaires de France, 1957 .
16. Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976
17. Edmund Husserl, Méditations cartésiennes: Introduction à la phénoménologie, trad: Gabrielle Peiffer et Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1931.
18. Edmund Husserl, Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre premier: Introduction générale à la phénoménologie pure, trad Paul Ricœur, Paris, Gallimard, coll , 1950.
19. Émile Bréhier, Les transformations de la philosophie française, Paris, Flammarion, 1950.
20. Emmanuel Lévinas, La découverte de l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, 1949.
21. Emmanuel Mounier, Introduction aux philosophies de l'existence, Paris, Éditions du Seuil, 1946.
22. Emmanuel Mounier, La philosophie de la personnalité humaine, Paris, Plon, 1949.
23. Emmanuel Mounier, Qu'est-ce que la philosophie de la personnalité humaine?, Paris, Plon, 1946.
24. Étienne Gilson, L'Être et l'essence, Paris, Gallimard, 1948.
25. Fiodor Dostoïevski, Les Carnets de la maison morte, trad: Markowicz, Arles, Actes Sud, 1992.
26. Foucault Michel, Les mots et les choses, Paris: Gallimard, 1966.

27. Francis Jeanson, Philosophie de la phénoménologie, Paris, Téqui, 1952.
28. Francis Jeanson, Sartre par lui-même, Paris, Gallimard, 1955.
29. Freud, Sigmund. Cinq leçons sur la psychanalyse. Trad. Yves Le Lay (et Samuel Jankélévitch). Paris: Payot, 2001.
30. Friedrich Engels, « Lettre à Joseph Bloch, 21 septembre 1890 », dans Études philosophiques, Paris, Éditions sociales.
31. Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach, dans Études philosophiques, Paris, Imprimeries sociales.
32. Friedrich Nietzsche, La Volonté de puissance, trad. Henri Albert, Paris, Gallimard, 1962.
33. Gabriel Marcel, De la révolte à la demande de secours, Paris, Aubier, 1950.
34. Gabriel Marcel, Journal métaphysique, Paris, Aubier, 1952.
35. Gabriel Marcel, L'homme problématique, Paris, Aubier, 1951.
36. Gabriel Marcel, Le mystère de l'être, t. 1, préface, Paris, Aubier, 1949.
37. Gabriel Marcel, Les hommes contre l'énonciation de l'humanité, Paris, Aubier, 1953.
38. Graafland, Johan. Ethics and Economics: An Introduction to Free Markets, Equality and Happiness. London & New York: Routledge, 2021.
39. Harris, Paul G. (éd.). Routledge Handbook of Global Environmental Politics, 2e éd., Routledge, 2022.
40. Hélène Bourguoin Modrona, « L'homme comme créateur de l'homme chez l'œuvre de Teilhard et Idan », dans L'Homme et ses œuvres, Actes du IXe Congrès des Sociétés Philosophiques de Langue Française, Paris, Éditions Universitaires Françaises, 1957.
41. Heller Mark: continuity and change in Israeli security policy, the international institutor for studies, London, 2000.
42. Henri Delbach, La Tragédie de l'humanité athée, Paris, Plon, 1949.
43. Henri Delubac, Les nouvelles paradoxes, Paris, D.C, 1955.
44. Henri Dimery, « La philosophie française en France », in Les mouvements philosophiques contemporains, publiée par Marvin Farber, t. 1, Paris, 1950.

45. Jean Desanti, « Notes sur la phénoménologie », Les Temps modernes, n° 84-85, octobre-novembre 1952, Paris, Gallimard.
46. Jean Hyppolite, Études sur Marx et Hegel, Paris, Marcel Rivière, 1955.
47. Jean Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier, 1946.
48. Jean Wahl, Histoire simplifiée de l'existentialisme, Paris, Club Mantineau, 1947.
49. Jean Wahl, La pensée de l'existence, Paris, Flammarion, 1951.
50. Jean-François Lyotard, La phénoménologie, Paris, Presses universitaires de France, 1954.
51. Jean-Paul Sartre, L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943.
52. Jeanson, Francis. Le problème moral et la pensée de Sartre. Paris: Éditions du Myrte, 1947.
53. John Rose: the myths of Zionism, Pluto press, London, 2002.
54. Karl Marx & Friedrich Engels, Dialectique de la nature, Paris, Éditions Sociales.
55. Karl Marx & Friedrich Engels, La Sainte Famille, dans Œuvres philosophiques complètes, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 2.
56. Karl Marx, L'idéologie allemande, dans Œuvres philosophiques complètes, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 4.
57. Karl Marx, La question juive, dans Œuvres complètes de Marx, publiée par Costa, t. 1.
58. Karl Marx, Le Capital, t. 1, Paris, Imprimeries Sociales, p. 302. Voir aussi: Lettre de Marx à Engels, 22 juin 1867, dans Lettres, Leipzig, Imprimeries Komet, t. 9
59. Karl Marx, Manuscrits de 1844, publiée par Costa, t. 6, p. 78, cité dans Emmanuel Mounier, La philosophie de la personnalité humaine, Paris, Plon, 1949.
60. Kierkegaard, Søren. Journal. Tome 2. Trad: Knud Ferlov et Jean Jacques Gateau. Paris: Gallimard, 1954.
61. Lacroix, Jean. Marxisme, existentialisme, personnalisme: présence de l'éternité dans le temps. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
62. Léon Chestov, La philosophie et la tragédie: Dostoïevski et Nietzsche, Paris, Librairie Stock, 1926.

63. Lévi-Strauss Claude, *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958.
64. Lévi-Strauss Claude, *La pensée sauvage*, Paris: Plon, 1962.
65. Lévi-Strauss Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Plon, 1949.
66. Lukács, Georges. *Existentialisme ou marxisme ?* Trad: E. Kelemen. Paris: Nagel , 1948.
67. Lyautey, Hubert, *Paroles d'action. Madagascar, Sud-Oranais, Oran, Maroc (1900-1926)*, Paris, Armand Colin, 1948.
68. Martin Heidegger, *Être et temps*, trad. François Vezin, Paris, Gallimard, 1986.
69. Martin Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, Paris, Gallimard, 1953.
70. Karl Marx , « Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel », dans *Œuvres philosophiques*, tome I, Paris, Éditions sociales,
71. Marx, Karl. *Le Capital..* Trad: Joseph Roy Paris: Éditions Coste, 1972. Vol. XIV.
72. Mauss Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
73. Moellendorf et Widdows (éds.), *The Routledge Handbook of Global Ethics*, Routledge, 2015.
74. Mohamad Zaidin Mohamad, Sofyuddin Yusof, Ahmad Zahid Salleh, وAbdillah Hisham, “Dialogue among Civilizations: A Historical Perspective,” *International Journal of Publication and Social Studies* 2, no. 1 (2017): 34–39, <https://doi.org/10.18488/journal.135.2017.21.34.39>
75. Mounier, Emmanuel. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Éditions Denoël , 1947.
76. Nicolas Berdyaev, *Cinq méditations sur l'existence*, Paris, Montaigne, 1936
77. Nietzsche , *Ecce Homo*, Trad: A. Vialatte, NRF , Gallimard 1942 -, Trad: A. Vialatte.
78. Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Trad: Henri Albert. Paris: Mercure de France, 1898.
79. Paul Ricœur, Gabriel Marcel et Karl Jaspers: *philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, Éditions du Temps présent, 1948.
80. Père Duparl, « Sur le Phénomène humain », *La Vie Intellectuelle*, Paris, Éditions Beauchesne, n° 3, mars 1956.
81. Pierre Lherrou, *Pierre Teilhard de Chardin tel que je l'ai connu*, Paris, Plon, 1958.

82. Pierre Teilhard de Chardin , Le Phénomène Humain, Paris: Les Éditions du Seuil, 1956.
83. Pierre Teilhard de Chardin, “Vie et planètes. Que se passe-t-il en ce moment sur la Terre ?,” Études, no. 249 (mai 1946).
84. Pierre Teilhard de Chardin, Plan d’un univers personaliste, Paris, Éditions du Seuil, 1955.
85. Teilhard de Chardin, Pierre. La Vision du passé. Paris: Éditions du Seuil, 1957.
86. Quentin Lauer, Phénoménologie de Husserl: Essai sur la genèse de l’intentionnalité, Paris, Presses Universitaires de France (PUF), 1954.
87. René Louche, Le Devoir, Paris, Imprimerie Universitaire de France, 1950.
88. Roth, Klas, et Ilan Gur-Ze’ev (éds.), Education in the Era of Globalization, Dordrecht: Springer, 2007.
89. Sartre , Jean-Paul, Situations, t. 1, Paris, Gallimard, 1947.
90. Sartre , Jean-Paul, L’existentialisme est un humanisme, Paris, Nagel, 1946.
91. Sartre, Jean Paul. L’Être et le Néant: Essai d’ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.
92. Sartre, Jean Paul. La Nausée. Paris: Gallimard, 1938.
93. Sartre, Jean Paul. Les Mouches. Paris: Gallimard, 1943.
94. Sibage Paul, Marxisme et structuralisme, Paris: Éditions du Seuil, 1965.
95. Søren Kierkegaard, Ou bien... ou bien..., trad. Paul-Henri Tisseau, Paris, Gallimard, 1943.
96. Søren Kierkegaard, Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques, trad. P.-H. Tisseau, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1962.
97. Vladimir Ilitch Lénine, Œuvres complètes, 4^e éd. russe, Moscou, Éditions du Progrès, t. 13, 1908,
98. Spengler, Oswald. The Decline of the West. Vol. 1. Translated by Charles F. Atkinson. New York, 1946.
99. Tylor, E. B. Primitive Culture. New York: Brentano’s, 1924.
100. Kroeber, A. L., and Clyde Kluckhohn. Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions. Cambridge: Harvard University Press, 1952.
101. Linton, Ralph. The Study of Man: An Introduction. New York: D. Appleton-Century Company, 1963.
102. Brown, Leonard, et al. Sociology. New York: Harper & Row, 1968.

103. Ben Bella، Ahmed. « Entretien avec la revue iranienne Ittilaat، extrait partiel. » Jeune Afrique، no. 1014، 11 juin 1980.
104. Michel Lelong، J'ai rencontré l'Islam (Paris: Éditions du Cerf، 1975)
105. Hayek، Michel. Le Christ de l'Islam. Paris: Éditions du Seuil، 1959.
106. Iqbal، Muhammad. Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam. Paris: Adrien-Maisonneuve، 1955.

سادسا: المجلات

1. Tony Cross، From French resistance to Holocaust denial – Roger Garaudy dies at 98، RFI، 15 June 2012. Available at: <https://www.rfi.fr/en/africa/20120615-french-resistance-holocaust-denial-roger-garaudy-dies-98> Accessed January 2024.
2. جوادة خديجة، «روجيه جارودي ومشروع حوار الحضارات: مقارنة بين المنطلقات والإمكانيات»، مجلة الإحياء 22، no. 2 (15 جوان 2022)، <https://asjp.cerist.dz/en/article/193773>
3. رسلي، سهام، وعبد الباسط عسران، «حوار الحضارات في فلسفة روجيه جارودي: منظور تأملي ونقدي وعملي»، مجلة كلية الآداب بقنا، 33، العدد 63 (أفريل 2024) https://qarts.journals.ekb.eg/article_355962.html
4. رشاد عبد الله الشامي، الشخصية اليهودية والروح العدوانية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 102، الكويت، 1986.
5. عبد الإله كيفال، «في سبيل حوار الحضارات (تحليل نقدي)»، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ 10، العدد 1 (31 ديسمبر 2015): 215، <https://asjp.cerist.dz/en/article/5626>
6. عبيد حسن وأبو زيد أحمد، «دور الدين في التأسيس لحوار الحضارات عند غارودي»، مجلة حقائق للدراسات النفسية والاجتماعية 8، no. 1 (30 يونيو 2023) <https://asjp.cerist.dz/en/article/228212>
7. علي شريعتي، «المدنية والحضارة»، مجلة المسلم المعاصر، العدد 33، 1983-1982، <https://almuslimalmuaser.org>
8. فتاح، عرفان عبد الحميد. «إسلامية المعرفة ومنهجية التثاقف الحضاري مع الغرب» مجلة إسلامية المعرفة، العدد 5، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996. <https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/tajdid/article/view/413/343>
9. كيبش عبد الرحمن، «الحوار الحضاري: معوقاته ومركزاته ودعائمه عند روجيه غارودي»، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية 12، العدد 2 يونيو 2024. <https://asjp.cerist.dz/en/article/245254>
10. مجلة الأمة، العدد 29، فيفري 1983 م.

11. مجلة الفيصل، العدد 10.

الفهرس

.....	شكر وتقدير
.....	الإهداء
.....	الملخص
أ.....	مقدمة

الباب الأول: التكوين الفكري والفلسفي والأخلاقي في مشروع روجيه جارودي

الفصل الأول: المسار الحياتي والفكري لروجيه جارودي بين التحولات الأيديولوجية والرؤية الفلسفية

12	تمهيد:
13	المبحث الأول: المولد والبيئة التي نشأ فيها روجيه جارودي
13	1 - اسمه:
13	2 - حياة جارودي بالتواريخ:
15	3 - البيئة التي نشأ فيها:
15	4 - أما من الناحية الخلقية:
19	5 - مصنفاته:
21	المبحث الثاني: المرحلة المسيحية وتشكل البدايات الروحية
21	1 - البداية:
21	2- مرحلة المسيحية البروتستانتية:
21	3 - مرحلة الاشتراكية: مرحلة الماركسية:
32	4 - مرحلة مراجعة الماركسية:
37	5 - مرحلة اشتراكية التسيير الذاتي:
44	6 - مرحلة الانفتاح والحوار الحضاريين:
50	7 - مرحلة الإسلام:

الفصل الثاني: الفلسفات الفرنسية المعاصرة وأبعادها الأخلاقية: قراءة ماركسية لروجيه جارودي

74	تمهيد:
75	المبحث الأول: مدخل مفاهيمي
75	1 - الأخلاق:
75	2 - التمييز بين علم الاخلاق وفلسفة الاخلاق:

100.....	المبحث الثاني: الفينومينولوجيا ومسؤولية الإنسان
100.....	1 - أزمات التاريخ والثورات الفكرية: البحث عن معنى وأسس للأخلاق
103.....	2 - العودة إلى المصدر الرئيسي في الفكر المعاصر: هوسرل ومسؤولية الإنسان
115.....	المبحث الثالث: الوجودية الفرنسية: الجذور الفكرية والإشكالات الفلسفية
115.....	1 - أصول الفلسفة الوجودية في الفكر الفرنسي
117.....	2 - الإطار المرجعي الفلسفي
127.....	3 - الوجودية الفرنسية: المحاور الفلسفية للوجودية الفرنسية
163.....	المبحث الرابع: الفلسفة الكاثوليكية والشخصانية الإنسانية في الفكر الفرنسي المعاصر
163.....	1 - الفلسفة الكاثوليكية
164.....	2 - البيرانية الجديدة ذات الصبغة الكاثوليكية: الوجود المتعالي والذاتية
165.....	3 - الأسس الثلاث للفلسفة الكاثوليكية: الوجود الخاص - في المجتمع - في العلم
166.....	4 - السقراطية الجديدة (النيوسقراطية) المسيحية عند جبريل مارسال
169.....	5 - الشخصانية الإنسانية عند جان لاكروا، وإيمانويل مونييه
182.....	المبحث الخامس: تأملات بيار تياردي شاردان في ظاهريات الطبيعة
182.....	1 - منهجه
189.....	2 - جدلية الطبيعة والظاهرة الإنسانية
199.....	3 - التقاؤل والوسط الإلهي عند شاردان
212.....	المبحث السادس: البنيوية: من المنهج البنيوي إلى فلسفة موت الإنسان
212.....	1 - نيتشه
214.....	2 - فرويد
215.....	3 - ميشال فوكو
237.....	4 - الماركسية والأخلاق عند روجيه جارودي

الباب الثاني: النقد الحضاري وتطبيقات الأخلاق والحوار بين الحضارات في فكر غارودي

الفصل الثالث: التحليل النقدي لروجه غارودي لأزمات المركزية الغربية ومآلاتها الأخلاقية في الفكر

المعاصر

262.....	المبحث الأول: الأساطير المؤسسة للقيم الغربية

المطلب الاول: الأسطورة وتشكيل الهوية الأخلاقية في الوعي الغربي: ماراثون وبلد الغسق نموذجًا	262.....
المبحث الثاني: عصر النهضة: هيمنة العقل الأداتي وتحديات القيم الأخلاقية في الغرب	274.....
البُعد الاقتصادي: السوق ومركزيته في تحويل الإنسان إلى مستهلك	289.....
البُعد الإنساني: الإنسانوية الغربية وفجوة العدالة الأخلاقية	290.....
البُعد السياسي: الديمقراطية الخطابية وتبرير الهيمنة الأخلاقية	290.....
المبحث الثالث: الإنسان والأخلاق في عصر العلم والتكنولوجيا	304.....
البيئة والأخلاق في فكر روجيه جارودي	306.....
العولمة والأخلاق عند روجيه جارودي	307.....
المبحث الرابع: الاستعمار وتقويض الإمكان الحضاري: قراءة في الفرص الأخلاقية المهدورة	312....
إخفاق الغرب:.....	333.....
الفصل الرابع: الفن والأخلاق في الحوار بين الحضارات: من أوروبا إلى الثقافات اللاغربية	
المبحث الأول: الحكمة الشرقية ومبدأ الانسجام الكوني: الفن في الصين واليابان	344.....
المبحث الثاني: الفن الأفريقي: الرمزية واللامرئي في نقل القيم والأخلاق الجماعية:	351.....
المبحث الثالث: الفنون الإسلامية: وسيلة لتجسيد الأخلاق:	358.....
1- من الفن إلى الصلاة	363.....
2- في الاسلام كافة الفنون تقود الى المسجد والمسجد الى الصلاة	363.....
3- الصلاة المحفورة في الحجر وضيء المساجد	364.....
4- المدينة حول المسجد: مجتمع ينبت في بيئة التسامي	365.....
5- الأرض كلها مسجد	366.....
6- العالم في النور الالهي:	367.....
المبحث الرابع: جدلية الجمال والأخلاق في الشعر عند غارودي	369.....
1- الشعر المتولد من القرآن:	369.....
2- منطق الطير	371.....
3- اجتازت وادي الحب	372.....

الفصل الخامس: تجليات الفكر الأخلاقي في تجارب التحرر المعاصرة

- المبحث الأول: الجماعة كأساس للأخلاق في النموذج الأفريقي.....380
- المبحث الثاني: ميثاق الجزائر: الأخلاق الإسلامية كأساس لبناء اشتراكية ذات بعد إنساني.....388
- المبحث الثالث: مبدأ اللاعنف الأخلاقي كمنهج سياسي: دراسة في تجربة غاندي.....390
- المبحث الرابع: التربية الأخلاقية كمنهج للتحرر: دراسة في تجربة باولو فريري.....401
- المبحث الخامس: الأخلاق والعمل في التجربة الصينية:.....406
- المبحث السادس: موقف غارودي من القضية الفلسطينية:.....415
- 1- في معنى فلسطين حسب غارودي :.....415
- 2- إسرائيل والمستقبل.....424
- 3- الإيمان الإبراهيمي:.....425
- 4- أسطورة تاريخ اليهود.....432
- 5- أسطورة " شعب الله المختار " 434
- 6- أسطورة الأرض.....436
- 7- التحول من الأسطورة إلى السياسة:.....439

الفصل السادس: النقد والتأثيرات الفكرية لمشروع غارودي

- المبحث الأول: الرسائل الموجهة الى روجيه غارودي.....446
- 1- رسالة موجهة من جان بول سارتر الى روجيه غارودي: " الماركسية وفلسفة الوجود " 446
- 2- رسالة موجهة من جان لاکروا الى روجيه غارودي حول فلسفة الشخصية الانسانية والحوار:.....449
- 3- رسالة موجهة من كلود كوينو الى غارودي "أعمال الأب المحترم تيبيردي شاردان والماركسية":.....454
- 4- ملحوظتان بعث بهما كلود تريمونتا الى غارودي:.....462
- المبحث الثاني: صدام الحضارات لهنتغتون.....475
- المبحث الثالث: نقد المركزية الغربية - جاك دريدا:.....491
- المبحث الرابع: تلقي روجيه غارودي في العالم العربي:.....495
- 1 - علي حرب:.....495

505.....	<u>2 - حسن حنفي:</u>
524.....	<u>المبحث الخامس: النتائج</u>
527.....	<u>1- التقنية والتحكم في الطبيعة</u>
527.....	<u>2- الرأسمالية واختزال الإنسان</u>
528.....	<u>3- العولمة وأزمات القيم والثقافة</u>
528.....	<u>4- الفردانية والاعتراا الاجتماعي:</u>
528.....	<u>5- الأزمات البيئية والاجتماعية:</u>
546	<u>الختامة</u>
554	<u>قائمة المصادر والمراجع</u>
569	<u>الفهرس</u>
579	<u>الملاحق</u>

الملاحق

FONDATION CULTURELLE ISLAMIQUE
GENÈVE

المؤسسة الثقافية الإسلامية
جنيف

جهاد اعيان اسلام

— ان الدين عند الله الاسلام —

تم جعل الله وتبرك اسمه ايام اسلام صاحب هذه الشهادة - في المؤسسة الثقافية الاسلامية -
في مدينة جلف يوم الجمعة و تاريخ ١١ رمضان ١٤٠٢ الموافق ٢ يوليو ١٩٨٢ م

اسم العائلة: **الزويدي** الزويدي

الاسم الاول: **ف. روحه جان شال**

الاسم الاصلي: **فريدريش**

من مواليد : ١٩١٧/٧/١٧ تاريخ : ١٩١٧/٧/١٧

في سنة ١٩٨٠ : كاسم

الهيئة : كاتب

السؤال الخامس: ...

المراجع : **رقم الهاتف** :

المجلة : **فولجسته**

٧٨٤٢/١ : فين لويسيا بتاريخ

تاريخ النشر الاصل : ١٩٨٢/٧/٢ : التاريخ

الشيخ: الشيخ نور الدين الحاجي - صاحب القلم -
السيدة / سمي نور الدين الحاجي - رضى جاريدي

الدكتور محمد جيتو الأمل
الطبيب الأول

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 84

مجلسه ۱۰۰

امام المسند في الحديث

(1919 - 1920)

مستقبل الاسلام فى الغرب

النص الكامل «لمحاضرة الفيلسوف جارودى»
 بجامعة الازهر بمناسبة الاحتفال بالعيد الالفى
 ترجمة الدكتور رجاء ياقوت رئيس القسم الفرنسى بكلية
 الدراسات الانسانية بجامعة الازهر

ان الاسلام اليوم هو الدين الوحيد بين كل الاديان والنبوءات الذى مازال
 فى حاله تقدم مستمر .

فهو وان أصابه الضعف ربما فى القرن الثامن فى الاندلس الا أنه مازال
 ينتشر منذ هذا الوقت فى آسيا وفى الهند وفى أندونيسيا بل فى أماكن أبعد من
 هذا فى ماليزيا وبورما وتايلاند والصين وكوريا واليابان . وفى الفترة التى
 وقف فيها الزعيم جمال عبد الناصر فى مواجهة الغرب حدث فى أفريقيا
 السوداء تدهور فى المسيحية صاحبه اندحار فى الاستعمار وبتحرر كثير من
 الدول أصبحت القارة الافريقية بأكملها فى سبيلها لان تكون قارة اسلامية .

كما وصلت الموجة أيضا إلى أمريكا عند زواج القارة الجديدة وفى آسيا
 الوسطى . وهكذا فان هناك صورة جديدة للإسلام قد بدأت فى الظهور تكمل
 نهضته وتفتحته حتى داخل البلاد التى تسودها الضغوط السوفيتية .

وعندما تتفجر هذه الآفاق سيظهر للعالم أجمع ان الإسلام حى يستطيع
 مواجهة تحديات القرن كما استجاب فى الماضى لمتطلبات قارات ثلاث .

النمط الغربى :

وقبل أن أحاول تبين العلامات المشيرة لهذا التجديد الكبير للإسلام فى
 اطار قوانينه ونواميسه وروحه السمحة التى وضحت بالرغم من الطغيان

السياسى والضغط الدينى التى تصاحبها ، يجب أن نشير الى الشروط الاساسية لهذا الانتشار الجديد .

فمنذ قرون خمسة يسيطر الغرب على كل العالم بدون أى شريك . وقد فرض الغرب نمودجه للتنمية ومنهجه الثقافى أيضا .

ويتطلب نمودجه للتنمية أن تُنهب كل الثروات المادية والانسانية التى تمتلكها كل الشعوب لفائدة الغرب وحده أى ما يعادل خمس سكان الكرة الأرضية فقط . ولذلك فالغرب ينتج أى شئ وبكميات كبيرة وفى وقت سريع سواء أكانت مادة مفيدة أو مؤذية أو حتى مميتة بالأسلحة المدمرة التى تعد بحق سوقا لا ينبض معينه أبدا . ذلك يمثل فى أجلي صورة هذا النمودج المخيف فى التنمية ويبين صفته الانتحارية . إذ أنه فى عام ١٩٨٢ قد صرفت ٦٥٠ مليارا من الدولارات لاغراض حربية أى أنه لكل فرد فى هذه المعمورة مايوازي أربعة أطنان من المتفجرات التقليدية . وأصبح هكذا من الممكن فنيا ولأول مرة فى تاريخ الانسانية منذ ثلاثة ملايين من السنوات ، أن يهدم كل أثر للحياة فى هذه الأرض .

وفى نفس هذا العام سنة ١٩٨٢ ، حسب التعداد الذى قُدمته هيئة الامم المتحدة فهناك خمسون مليون نسمة فى العالم الثالث قد ماتوا جوعا أو بسبب سوء التغذية . ولا يمكننا أن نتخيل صورة أبشع من هذه الصورة التى وصلت اليها الكرة الأرضية بعد خمسة قرون من «التقدم» كما يجرؤون على تسمية هذه الفترة فى الغرب .

هذا الفشل التاريخى للمنهاج الخاص بالتنمية يتضح فى فشل المنهاج الغربى الحضارى .

فالحضارة الغربية تعتبر نفسها وقد بنيت من تراثين اثنين : التراث اليهودى — المسيحى من ناحية والتراث اليونانى — الرومانى من ناحية أخرى . هذان التراثان قد أكسباه هذه السمة التى يطلقون عليها لقب Hunquisue وهى اتجاه علمى يجعل من الإنسان كفرد مركز ومقياسا لكل شئ على ظهر البسيطة ، وهذه الفكرة ترجع الى الفلسفة الافلاطونية التى تفرق بين المادة وبين الروح وتجعل من الجسد سجنا للروح .

كما أورثتهم فلسفة أريسطو نظرة غريبة للعالم وكأنه عالم قوى تسود فيه العقلانية وكذلك أحلام البشر بالتفوق والتحكم فى الطبيعة وفى البشرية جمعاء .. وهكذا يستمر اللبس بين الفردية البورجوازية والشخصية المسيحية ، بين عقلانية اليونانيين من جهة والوضعية من جهة أخرى ، بين العلم والتقنية ، بين السياسة والماكيافيلية ، أى بين سيادة الاساليب واغفال البحث عن الاغراض والغايات .

التراث العربى الاسلامى

ولكننا لو أدخلنا فى الحساب التراث الثالث للغربيين بعد التراث اليهودى — المسيحى .. من ناحية والتراث اليونانى الرومانى من ناحية أخرى ، ألا وهو التراث العربى الاسلامى لاصبحت مسيرة الحضارة الغربية منذ عصر النهضة وحتى الآن أكثر وضوحا .

ونحن نتناسى كثيرا أن ما نطلق عليه اسم Reuaissauce فى الغرب (أى المولد الجديد أو عصر النهضة) لم يبدأ بالفعل فى ايطاليا بعد صحوة العصور القديمة اليونانية الرومانية التى تختلف عن النموذج اليهودى المسيحى ولكنه قام بالفعل قبل ذلك بثلاثة قرون عندما فتح العرب الجامعة الإسلامية فى قرطبة بأسبانيا ، ونشروا الترجمات العديدة للكتاب العرب كما شجعهم على ذلك القسيس ريموند من توليدو .

وهكذا فبدلا من أن يترجم هذا كصراع بين النزعة اليونانية — الرومانية وبين النزعة اليهودية المسيحية ، صراع بين العلم والايمان ، بين الدولة المسيحية ، بين الفرد والمجتمع فان هذا التراث العربى الاسلامى ككل ، كان على العكس من ذلك يسمح بتعايش جميل بين السماوية والروحانية الخاصة بعقيدة ابراهيم التى يؤمن بها اليهود والمسيحيون والمسلمون على حد سواء كما كان يسمح بالعلم التجريبي ، وخصوصا باقامة أمه لانتشغلها فقط الصراعات بين الافراد أو الصراعات بين الدول .

ولكن للأسف الشديد فان هذا التراث الثالث لم ينقل للغرب الا بطريقة مشوهة فقد ألتهمت أوروبا أحد أشكال الحضارة الاسلامية الا وهو العلم

التجريبي الذي يختلف عن العقلانية اليونانية والمدرسة السكولاستيكية (حيث تسود فلسفة أرسطو) التي تسمى بالمدرسة المسيحية حيث اهتمت بعلوم اللاهوت في أواخر القرون الوسطى . وهكذا يكفي أن يترجم أو يقتبس Roger Bacon روجيه بيكون — بعض فصول من كتاب «الابصار» لابن الهيثم حتى يطلق عليه لقب مؤسس الأسلوب التجريبي في العلوم !!! .

فلسفة الغاية ام التمسك بالاساليب ؟

ولكن الغرب اكتفى بهذه الظاهرة فقط — وفقد هكذا نصف هذه الفلسفة العقلانية الإسلامية وفرق هكذا بين العلم والحكمة ، بين التحكم في الأساليب والتفكير في الأغراض والغايات .

مع أن الذي يميز العلم الإسلامي ككل هو أنه لايفرق أبدا بين الاستخدامين اللذين يقوم عليهما العقل الانساني ألا وهما : البحث عن الاسباب والأغراض من ناحية ، والتأمل والاستنباط اللذان يسمحان للمرء أن يرتفع من الأحداث الى القوانين والنواميس ومن ناحية أخرى أن يرتفع من غايات بسيطة الى غايات أسمى حتى يلمس مايشعرُ المرء بضالته أمام اللانهاية لهذه الاجراءات .

هذا القصور الذي أصاب العقل الغربي جعل الإنسان الغربي يتساءل دائما عن «الكيف» أى عن الأسلوب ويغفل السؤال عن الاسباب ، هكذا يتساءل :

« كيف نصنع الأسلحة الذرية » ؟ « كيف نذهب الى القمر » ؟ ولايتساءل : « لماذا نصنع قنبلة ذرية » ؟ « لماذا نذهب الى القمر ؟ هل هذه فعلا أشياء أساسية بالنسبة للإنسان يجعلها تأتى في المقام الاول ؟ ألا يمكننا بنفس هذه الامكانيات المالية والعلمية والإنسانية أن تصل الى أهداف أخرى ؟؟ وكأننا هكذا وبهذا العقل الذى تنقصه أنبل وظيفة — تلك التى قد تجعلنا نتساءل عن معنى لحياتنا وتاريخنا ولكل أعمالنا ، وكأن فكرة « التقدم » معناها أن كل ما هو ممكن علميا وفنيا يجب أن يكون .

وفى هذه الاساليب قد نعتبرها مقدسة فان أعظم نتاج للعلم والفن فى الغرب ليس فى خدمة الانسان وفى سبيل تفتحه وتحرره أو لاية أغراض انسانية ، ولكنه فقط فى خدمة التنمية كتنمية وخدمه السيطرة كسيطرة والعنف كعنف . فهو اذا فى خدمة هدم الطبيعة والانسان وليس لخلق مستقبل أفضل له .

وهكذا فان حضارتنا الغربية حاليا فى سبيل الموت لا لانها تفتقد الاساليب ولكن لانها تفتقد الغايات .

هذا هو اذا الوجه الخطير لازمة الحضارة الغربية ، أزمة المعنى .

ان علماءنا الوضعيين وفنانينا الذين فقوا الوجهة الصحيحة وكتابنا المتشائمين ، يجمدون هذه الازمة بدلا من أن يساعدونا فى التغلب عليها ، وكأن الحضارة ليست تفكيرا فى الأغراض وفى معنى الحياة والموت . وهكذا نرى وحتى وسط الكبار منهم من يدفن الأمل ويحاول أن يقنع الشباب بأنه ليس هناك لحياتهم أو لموتهم أى معنى اطلاقا .

بل أكثر من هذا فان هناك عالما فرنسيا وصلت به فلسفته الوضعية الى حد أن استنتج لكل مقاييس الحياة بعض النماذج والصور التى تشير الى بعض التطور البيولوجى للحياة ، وحاول أن يقنعا أن وجودنا كله لايقوم الا على ما هو ضرورى وماهو أيضا عفوى دون أن يكون لهذا الوجود أى معنى انسانى . وأكبر فلاسفتنا ذهب الى حد تعريف الحياة وكأنها عاطفة أو انفعال لاجدى لهما يمثل فيها الناس الآخرون « جهنم » .

كما يتغنى أديب آخر عن اللامعقول l'absurde ويقدم لنا صورة مظلمة يكون فيها الاله Sisyphe (الذى حكمت عليه الآلهة بالعذاب الابدى) وقد أصبح سعيدا .

وعلى مستوى أدنى من هذا فان نفس الموضوعات قد طرقت حيث يقول أحدهم ان « الانسان ألعبوبة للهياكل والتركيبات » ويتكلم الآخر عن « موت الانسان » أمام ما يدعيه البعض من « موت الله » وهكذا فهم أنبياء مزيفون لا ينبئون الا بموت ودمار كل شيء .

فشل النمط السوفيتي .

هل سيقولون « ان هذه مجرد أزمة للرأسمالية » ؟

للأسف ، فالعالم الاشتراكي الرسمي الذي يمثل الاتحاد السوفيتي ، بالرغم من كل هذه الآمال التي قد ولدت عند ضحايا الرأسمالية ، لم يوفر لهم منذ ثورة أكتوبر ١٩١٧ نظاما مقنعا يرد على النظام الرأسمالي .

هذا لانه يتحدث عن نفس الغايات ، الا وهي التنمية مع مراعاة الرغبة التي يعلنونها عن التغلب على البلاد الرأسمالية وكأن الاشتراكية فقط مجرد طريقة للوصول الى هدف التنمية الرأسمالية وبدرجة أفضل من الرأسماليين أنفسهم .

اما في مجال الثقافة ، فإن الاشتراكية الرسمية قد تناسست القيم الروحية في هذه الحياة ، هذا على عكس ما قاله كارل ماركس نفسه في كتابه «الرأسمال» حيث يرى أن مولد الانسان ، وخروجه من المرحلة الحيوانية مرتبط باحساسه بالهدف وبالغرض ويبدأ بالفعل تاريخه العظيم مع أن كارل ماركس كان ينقد الفكرة الثنائية للروحانية كما يراها علماء اللاهوت في وقتها ومع انه ايضا كان يعتقد أن الدين بمثابة أفيون للشعوب .

الايمكننا أن نخرج من هذا الطريق المسدود الذي وصلنا اليه بعد هزيمة الغرب المضاعفة وندخل من جديد المعنى وهو بحق البعد الاسمي وهذا عن طريق نفس هذه التقاليد الدينية التي استقبلها الغرب سواء أكانت اليهودية أو المسيحية ؟ .

أما النبي محمد صلى الله عليه وسلم فلم يقل أبدا انه يؤسس دينا جديدا .

فالقرآن لا يفتأ يؤكد انه تكمله للدين الاساسي ، دين ابراهيم عليه السلام الذي باسلامه المطلق للإرادة الالهية قد وافق على التوضيحية بابنه وهذا يعد بحق المنهج المثالي الاكمل .

الاسباب الثلاثة وراء فشل الرسالة التوارنية .

وقد بدأت رسالة التوارية في الاضمحلال عندما خالطها تفسير قبلي كنسي يزعم انه شرعى لوحدة الانسان مع الله سبحانه وتعالى كما عاشها ابراهيم وكما يقول هذا القانون الذي أرسل لموسى .

فالوحدة بين الرب والقانون كانت موجهة بالفعل الى كل الناس كما تؤكد الكتب السماوية في كل قبائل الارض .

ولكننا نرى في الوصية القديمة وبعد أن انقسمت اسرائيل ومملكة يهوذا حوالي سنة ٩٣٠ قبل الميلاد ، نرى بوضوح تلك الفكرتين ، أولاهما «روحية» عن ما يسمى «الشعب المختار» يكون فيها هذا الشعب من لبوا نداء الله أو مثل ابراهيم ، من يكونون أمة الايمان باسلامهم لله والفكرة الثانية التي ترجع الى العنصر يكون فيها «الشعب المختار» هو من بقى فيه الدم والجنس الخاص بأولاد ابراهيم عليه السلام .

اما المفهوم الاول فهو عمومى شامل للناس جميعهم ايا كان عنصرهم أو جنسهم «الذين يلبون نداء الله» وهو المفهوم الذى يأتينا من كبار الأنبياء مثل اسحق ويعقوب والذى سيؤول بعد ذلك لسيدنا عيسى عليه السلام .

اما المفهوم الثانى القبلى العنصرى فهو قائم على التفرقة بين الاجناس ويظهر فى صورته الصارمة فى مملكة يهوذا عندما يطالب رجلاان ، يعتبران ثقة بجانب ملك الفرس ، الا وهما الكاتب ازدراس Esdaes والكاهن نهيمى Neleuie بعد عودتهما من المنفى ، عندما يطالبان بقوانين التفرقة العنصرية التى تمنع الزواج من خارج القبيلة .

اما العنصر الثانى الذى أدى الى فساد دين ابراهيم بعد هذا التفسير القبلى والعنصرى للوحدة بين الخالق والمخلوق فهو نشأة الكنيسة واللاهوت . هنا ايضا يحق لنا أن نفرق بين الاتجاه «اللاوى» والاتجاه النبوى ، فالكاهن héuite متخصص فى شئون المناسك فقط وهو يعتبر همزة الوصل بين الرب والعباد ويقوم على تطبيق دقيق للمراسم ولاحكام الكنيسة الكهنوتية التى تغطى على أية واجبات دينية أخرى حتى أن هؤلاء الكهنة يفرضون عقوبة الموت على من لا يحترم عطلة يوم السبت . لذلك سوف بثور سيدنا عيسى عليه السلام ضد هذه الشكليات وذلك باسم الايمان الداخلى العميق .

والسبب الثالث وراء افساد الثقافة الدينية هو التفسير المادى لما يسمى «بالوعد» فالكنيسة القائمة على أهواء هؤلاء الكهنة وليس على النبوءة ، تربط بين «الوعد» وبين الارض كما تربط بين الاختيار ، فى اطار

مايسمونه بالشعب المختار بين الدم والعنصر ، ذلك بالرغم من هذه التقاليد الروحية العامة التي تسود الديانة اليهودية . لذلك فنحن نرى للأسف وحتى يومنا هذا في فبراير ١٩٨٣ مثلا — حيث تقوم جريدة اسرائيلية بتوجيه المديح للجنرال اربل شارون وأعماله البشعة في لبنان في مقال بعنوان : « بوشع ، جد شارون » .

تعاليم عيسى عليه السلام

فسينا عيسى عليه السلام ، بحياته وتعاليمه ، برفعه ثم بعثه . يجدد هذه التقاليد النبوية العظيمة التي تواجه هذه الفلسفة الكهنوتية البيروقراطية وحتى يتسنى له أن يقوم برسالته على الوجه الاكمل ، فقد ركز على الروحانية وعلى التسامى وعلى البعد عن السياسة لذلك عندما حاول سيدنا عيسى عليه السلام أن يواجه هذه المادية التي تحيطه وأن يعيد التوازن وينكر الانسان حاجته لما هو أسمى وأغلى من الخبز فانما هو قد رفض نسيان القيم الروحية دون أن يهاجم في نفس الوقت الحياة المادية نفسها . ولكن هؤلاء الذين كانوا يطلقون كذبا على أنفسهم لقب « خلفاء » سيدنا عيسى والذين كانوا يكسبون من ورائه الثراء والسلطة فقد قاموا بوعظ الناس وملئهم بالخوف والكراهية ضد المادة ، ضد العالم وضد التاريخ .

ولقد حاول سيدنا عيسى في ظل سيطرة قيصرية روما أن يبقى على الحياة الداخلية للانسان على سموه واتجاهه الى الله . ولقد نطق هذه الجملة التي قد تعد هاتمه في هذا الوقت : « اعط ما لقيصر لقيصروما لله لله » وكان الامبراطور بمثابة الا له الذي كان يعاقب بالموت فعلا كل من يحاول أن يأخذ منه النفوس التي يزعم انه يسيطر عليها كما هو مسيطر على الجساد .

وهكذا تحولت هذه الكلمة الى هي شعار كاذب يفرق بين الايمان والسياسة ويجعل من الدين مسألة خاصة كي يتمكن الحكام من أن يسودوا غافلين عن أعين الله .

تعاليم محمد صلوات الله عليه :

أما النبي محمد صلى الله عليه وسلم فلم يكن مجرد نبي وانما كان أيضا رجل دولة ومشرعا وزوجا وأبا وتاجرا وقاضيا وقائد حرب . وأخذت الرساله

النبوية أبعادا جديدة لم يكن من الممكن أن تأخذها وقت سيدنا عيسى عليه السلام . فقد عمت على كل العلاقات الاجتماعية دون أن تفقد أبعادها الروحية أبدا . وقد قيل في القرآن الكريم «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» الرعد آية !!

هكذا كانت الخاصية القرآنية هي منهاج أخلاقي للعمل فالدين الاسلامي يرفض بتاتا حياة الاديرة التي يكون فيها التأمل هو السبيل الوحيد والهدف الاسمي .

فالانسان في القرآن هو الخليفة في الارض والقائم عليها وهو مسئول تماما عن تاريخه . لذلك فهذه الرسالة لا يمكن أبدا أن تنفذ الا في داخل الجماعة أو الامة فالمسلم هو أولا من يقتنع بأن الله قد خلقه ليكون مسئولا عن مصير كل الناس .

هذه الامة الاسلامية هي من نوع جديد فهي لا تركز لا على جماعة من نفس الدم أو من نفس العنصر ولا تركز على أرض أو على سوق معينة ولاحتى على حضارة بعينها . فهي لاتقوم على أى شىء يورث سواء في الطبيعة أو في التاريخ ، أو على شىء يقوم على عطاء معين أو على ماض معين . وانما تقوم الامة على الاختيار وعلى الايمان ، إختيار هو بمثابة الاستجابة للنداء والاستسلام لارادة الله الذي يحتم على الفرد معاونة الآخرين سواء في حاجاتهم المادية أو في حاجاتهم الروحية .

كذلك فأنت لاتجد في الاسلام شيئا يجعلك تعتبر الدين مسألة خاصة أو شخصية ففكرة إعطاء ما لقيصر لقيصر وما لله لله غير مقبولة بتاتا من المسلم فأى عمل انساني له أبعاده الروحية السماوية وأول واجب بالتالى على الحاكم هو أن يوائم بين أعماله والارادة الالهية غير ناظر لفائدة شخصية أو لمصلحة تتعلق بمجموعة معينة أو بدولة معينة وانما تتعلق بالعالم أجمع وبالانسانية جمعاء .

وهكذا فان الايمان والسياسة هما بعدان للانسان قد ظلا مختلطين بالكنسية والدولة أى بمؤسستين رسميتين وهكذا اختلط الامر على الناس .

فى مواجهه العقلية الغربية .

أما المفهوم الاسلامى الذى لايعرف فكرة الكنسية ، فقد جاء من الوحدة العميقة التى تربط بين هذين الاستخدامين للعقل : الحركة التى تربط بين الاسلوب والاحداث والتى تعطينا الاساليب ، والحركة الثانية التى تجعلنا نصعد من هدف الى هدف ، من هدف معين الى هدف أسمى وأن نرتب هكذا الاساليب كلها بانسجام لتوائم الاهداف الروحية المسلمة .

أما الغرب ومنذ عصر النهضة فقد هدم الطريقة الوحيدة للعقل التى قد تؤدى الى فائدة ماوحجبها عن استخدامها الروحى الوحيد ، الا وهو البحث عن المعنى ، وقد أوصل هذا البتر للعقل أن أصبح العلم مجرد مذهب يقرر الاكتفاء به من حيث قدرته على الذهاب الى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة البشرية أى ما يسمى Scieutsue وأوصل الفن الى التكنوقراطية والسياسة الى تكنيك السلطة فقط .

وعلى العكس من ذلك فالرسالة القرآنية تسمح لنا بأن نعيد التفكير فى كل أشكال العمل من التقنية الى السياسة وتطالبنا سواء أ كنا علماء أم فنيين أم رجال سياسة أم مجرد رجال عاديين ألا نتساءل عن «الكيف» أى عن الاسلوب ولكننا نتساءل أولا لماذا أى عن أسباب الاهداف وعن المعنى وعن هدف وغاية كل عمل من أعمالنا .

أما الشئ الثانى الذى أعطاه لنا القرآن وهو شئ هام جدا بالنسبة لحياتنا ولقائنا فهو المضاد لهاتين النزعتين الفردية والقومية وهما الوباءان اللذان سيؤديان الى موت وانتحار الكوكب الأرضى بأكمله .

فعندما أسس سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم أول دولة اسلامية فى سنة ٦٢٢هـ فقد رفض أى تعاون يقوم على الصلة القبلية أو على صلة الدم أو على أية طبيعة أخرى ، قد اعتبر أن المجتمع سيكون مجتمعا انسانيا حقا وغير حيوانى أى أنه لن يقوم على المصالح وعلى الرغبات ، وقد أقام الإسلام نوعا من السلام مع الامة اليهودية ، وبعد ذلك بستة أعوام مع مسيحي نجران بالجزيرة العربية وانتشر هذا الصلح وضم الهنود والبوذيين فى عصر الخلفاء

الاول .. وهكذا خلق سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم نموذجا للامة الاسلامية التى لا يمكن ابدا ان تكون أمة قومية وانما دولية .. وهكذا لاتقوم الدولة بالابتغيز احكام الله .

أما الفرديّة فهي تختلف اختلافا كليا في النظرة الشاملة المسلمة للعالم ... فالعالم لا يحكمه الا التوحيد أى لا ينظر للشيء الا كجزء من كل ، ليس من وجهة نظر مصلحة دولة معينة أو فئة معينة ولكن للمصلحة العامة للكوكب الأرضي كله .

إن أحكام الاسلام لا تنطلق من وجهة نظر فرد يعتبر نفسه المركز الرئيسي لكل شيء ولكن من مشيئة الله سبحانه وتعالى ومن منطلق هذه الروحية التى تجعل من الينا الفرديّة بعدا روحيا وأساسيا هو المشاركة في كل شيء ، في الشعلة التى هي بمثابة شرارة منها كما كتب أحد الصوفيين المسلمين .

الوحي والقرآن :

ان القرآن هو وحي من عند الله سبحانه وتعالى .. فهو مثل التواره ، تدخل سماوى في تاريخ وحياة الناس ، لذلك اذا كان المفكر كارل بارت . قد كتب : «كل ما أقوله عن الله فان الانسان هو الذى قاله» فذلك يدعونا الى ان نفكر في قراءة القرآن على مستوى آخر قائم على الفلسفة الدينية أى انه كلام منزل من عند الله سبحانه وتعالى .

فعظمة الله سبحانه وتعالى سموه تعنى أنه لا يمكننا ابدا أن نعرف عنه الا ما ليس هو عليه لانه لا يوجد هناك أى وجه تشابه واحد بين الانسان وخالقة ، فقد قيل في القرآن العين لا يمكن ان تراه فهو يفوق أى حس انساني ، ويفوق كذلك أى تعريف أو أية فكرة ، فالكلمة اذا لا يمكن أبدا وبأية حال من الاحوال الا أن تصوره بمجاز بعيد لا يوفيه قدره بأى حال من الاحوال .

ومن المفسرين للقرآن ، العالم الزمخشري الذى يقول في تفسيره للآية ٣٥ من السورة الثالثة عشرة التى توصف فيها الجنة على شكل حديقة تجرى من تحتها الانهار «مثل الجنة التى وعد المتقون تجرى من تحتها الانهار أكلها

دائم وظلها تلك عقبى الذين اثقوا وعقبى الكافرين النار» الرعد ٣٥ ... يقول
الزمخشري إن هذه بمثابة مجاز وتصوير لان ما نعرفه بالتجربة يدل على ما
سوف لا ندركه بالحس .. وهكذا يعبر هذا العالم عن مبدأ هام في كل الآيات
وفى كل تفسير الا وهو اننا لا يمكننا ان نحس او نرى كل ما هو الهى ولكننا
نستطيع فقط ان نتصوره .

وبما أننا لا يمكننا أن نعرف الله وأن نقارنه بأى شيء ، فهذا يفوق
قدرتنا الكلامية فى لغاتنا الانسانية .

ولذلك فأيه أفكار دينية يكون الاسلوب التعبيري عنها فى نطاق الشعر
وحده فلكي نتذكر الله ووجوده فى كل ما يحيط بنا فلا يمكننا الا ان نستحضره
وننكره .

واذا كانت الرسالة هى بالفعل تدخل إلهى فى تاريخ وحياة الناس
فالصلاة مثلا هى تقرب الانسان لله وهى تقوم على نفس القواعد التى تقوم
عليها صلة الخالق بنا .. فكما اننا لا يمكننا ان نتحدث عن الله الا فى صور
ورموز ، كذلك فالخالق لا يتحدث الى الانسان الا فى صور وآيات تحتم على
الانسان ان يرتبها ويفهمها ، تكون هذه الآيات على شكل حدث او ظاهرة
طبيعية أو على شكل انسان او سور من كتاب .. هذا هو الاسلوب الذى يحدثنا
به الخالق العظيم .

«انظر كيف فصلنا الآيات لقوم يتفكرون» .

لذلك فنحن ندرك أن أى شيء قد يعتبر آية من آيات الله نفاك رموزها
ونربط بينها وبين الغاية الاسمي أى نربط بينها وبين الخالق الجبار ... ان هذا
ليس مجرد ربط حدث بحدث آخر أى بقانون معين ، ولكننا نتعدى هذه الفلسفة
الوضعية عندما نوصل بين الحدث وبين المعنى وراء هذا الحدث .

لكي نتعلم قراءة القرآن :

وقد عرفنا الوسيلة المثلى لقراءة القرآن — كما عرفنا من قبل فى
قراءة التوراة — من هذه الآية الكريمة التى تقول ان الكتاب يحوى «آيات

محكمات وآيات متشابهات» . «هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات» آل عمران ٧

فكلما قرأنا آية في القرآن بمفردها وفي معناها اللفظي وحده متناسين عظمة الله ومتناسين أننا بصدد صور أو رموز ، فأننا لانكون هكذا اوفياء للكلمة القرآنية ولكننا نسبغ عليها ضعفنا الفكري الانساني .

وهكذا إذا قرأنا ان يد الله تأخذ بيد الانسان مثلا ، فهل نتوقف عند هذه الفكرة ان الله يملك يدا أم نصعد بها الى رحمة الله الواسعة ونحس بحرارة هذه اليد التي تحنو وتسامح ، او بقوتها التي ترجعنا الى سواء المسبيل ؟ .

وعندما نقرأ ان الله اقرب للانسان من نفسه ، هل سنحاول ان نبحث عنه في مسافة معينة أم سنشعر بوجوده معنا في كل شيء ، وحتى بداخلنا وكأننا شعلة من وهجه ، فقد خلق الله كل شيء ووضع فيه قانونه ومعناه .

أو عندما نقرأ أن الله قد خلق العالم في ستة أيام ، «الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش» السجدة ٤ ، فهل نقرأ القرآن وكأنه كتاب في الجيولوجيا أو مثلما فعل قضاة غاليليه Gqlelie للعالم الفلكي ، الذين كانوا يقرأون التوراة في محاكمته ؟ أو أننا سنستخرج هذه الصورة الجميلة وهي أن الله سبحانه وتعالى هو الخالق وأن الخلق لا يتساوى مع الخالق وأن المخلوق ليس الا مجرد عمل من أعمال الله سبحانه وتعالى ، عمل قد وصل لدرجة مرئية محسوسة كي نتعلم كيف نوائم أصلنا السماوي في أعمالنا الدنيوية ، أم سنحاول مثل بعض العلماء المسيحيين الذين يفسرون أن اليوم عند الخالق أطول من خمسين ألف عام متناسين أن اليوم الابدی يختلف تماما عن أى مقياس دنيوى .

وإذا قرأنا أنه يجب أن تقطع يد السارق أو السارقة «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله» المائدة ٣٨ هل يكون هذا لنا بمثابة حكم قضائي أم أننا سنتذكر أن هذه الآية مجرد انذار يؤكد الحكم على التقاليد القديمة التي كانت تعتبر أن الجريمة يجب أن تغسل في دم قبيلة بأكملها . وهذا يعود بنا الى مبدأ هام ألا هو أنه ليست هناك أية مسئولية عامة لاسرة أو لاحفاد أو لقبيلة بأكملها كما أنه ليست هناك أية خطيئة تدفع ثمنها

الاجيال المتعاقبة مثل خطيئة آدم وخروجه من الجنة .. وأن المسؤولية تقع أولا وأخيرا على المجرم نفسه الذى يجب أن يدفع ثمنها بنفسه ، تختلف هذه الصورة الجليلة عما قيل عنها وعن الهمجية التى يصفون بها هذا العقاب . أما هؤلاء الذين يثورون على قسوة قطع اليد فقد قبلوا أن تقطع الرقاب حتى فى فرنسا الحديثة التى لم توقف هذا العقاب الا منذ حوالى عام تقريبا .

وإذا كان من واجب المسلم أن يطبق أحكام الرسالة فى مشاكله اليومية ، فإن واجب الاجتهاد وواجب التفسير هو واجبه الاول وهو لا يستطيع أن يقوم بهذا الا فى اطار الآيات ككل وليس فى اطار آية واحدة منطلقا من ما يسمى « سواء السبيل » الذى عرفه القرآن فى مجموعه .

القرآن هو كلمة الحق سبحانه وتعالى .

هكذا فنحن مسوقون الى هذا المبدأ الثانى الاساسى فى القرآن ألا هو مبدأ الاجتهاد . فالقرآن كأي كتاب إلهي ليس فقط سبيلا أو اتجاها يسوقنا الى الله عز وجل وإنما يعبر عن تدخل وفتى وتاريخي لله وتدخل للابدية فى الزمن وللمطلق فى النبی فقد أرسل الله لكل جماعة رسالة باللغة التى تفهمها تلك الجماعة .

وقد كان الحال كذلك بالنسبة لنبي الاسلام . فقد أوصل لنا رسالة تتحدث الى البشرية جمعاء فى كل زمان ولكن كل آية وكل سورة نزلت فى مكة أو فى المدينة هى الاجابة الالهية لمسؤال معين ، ولسنا هنا نقل من قيمة هذه الرسالة عندما نقول إنها خاصة بزمان معين وبحضارة معينة وبشعب معين .

وكذلك فإن لغة القرآن ليست فقط لغة رمزية ولكنها أيضا لغة تاريخية لايمكننا أن نستخلص من أى جزء منفرد من القرآن دستورا سياسيا أو اقتصاديا مثلما فعل برسوية Borsuer فى كتابه « السياسة كما تراها الكتابات السماوية » أو كما كتب المواردى فى « الاركان السلطانية » فهذا لا يؤدي الا الى تبرير أبديولوجي للهيكل الموجود مثل الملكية المطلقة Monarali aboolie وبالحق الالهى de droit diviu كما كان الحال بالنسبة للملك لويس الرابع عشر فى وقت بوسويه Bosuet أو بالنسبة للحكم العباسي فى عهد المواردى .

ولكن الأسلوب الامثل الذى يفى بحق قدسية القرآن هو أن نتناول الآيات بطريقة كبار قضاة الإسلام فى عهد انتشار الإسلام عندما حاولوا الاجتهاد فى تفسير الكلمات السماوية كى يواجهوا المواقف الجديدة التى طرأت على الاسلام بعد أن أصبح له هذا الشأن العظيم .

الإسلام هو الامل

فللإسلام اليوم امكانيات واحتمالات للانتشار فى العالم أكثر حتى من الوقت الذى وصل فيه الى ذروته .

فالمنهج الأمريكى والمنهج السوفيتى قد أثبتا فشلهما . أما الإسلام فهو يمنح للإنسان الامل فى عالم يسوده الآن الخوف حتى على استمراره وعلى بقائه وهذا من اليسير عليه لو تخلص عن فكرة خلق باب الاجتهاد واستطاع أن يجد المبادئ التى تعيد اليه الحياة والعظمة كما يستطيع أن يستخلص المبادئ الخالدة التى تمكنه من أن يواجه مشاكل العصر .

فالقرآن الكريم ، عندما يأتينا بحلول تاريخية معينة ، فانه يأتينا فى نفس الوقت بقيم خالدة عظيمة ، وهذا الطابع التاريخى للرسالة السماوية واضح فى القرآن نفسه حيث نقرأ أن الله منحكم المساكن المصنوعة من جلد الحيوان حتى تكون خفيفة يوم تنتقلون من مكان الى آخر ويوم تحطون خيامكم « والله جعل لكم من بيوتكم سكنا وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها اثاثا ومتاعا الى حين » النحل ٨٠ . فمن الواضح هنا أن الحديث موجه لمجموعة من البدو الرحل فى وقت معين من التاريخ كى يعلموا بحقيقة ثابتة وأبدية وهى سماحة ووجود الله عز وجل .

وهذا يخالف تلك النظرة المتعجرفة الفرعونية للإنسان حيث أنه من القوة بحيث يمكنه أن يعتمد على نفسه فقط .

وهذا يذكرنا بعظمة الله سبحانه وتعالى بدلا من أن نفكر فى الاكتفاء بأنفسنا ويذكر أيضا هؤلاء الذين بنوا الاهرامات على سبيل المثال بكل هذه القيم الخالدة .

أما إذا طالبنا القرآن بأن نتوضأ قبل القيام بالصلاة فهو يخبرنا أيضا بأننا نستطيع أن نستخدم التراب للتيمم نمسح به الوجه واليدين « يأيتها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه » المائدة ٦ ... فمن الواضح أن الكلام موجه هنا إلى سكان الصحارى وليس إلى سكان الاسكيمو مثلا .. ولقد أعطينا لكل منهم سبيلا وحكمة .

هكذا فقد أعطانا الله رسالة خالدة عندما تحدث عن تجربة معينة . فالاعتسال هنا رمزى يؤكد ضرورة الطهارة التى تصاحب الصلاة ، أى الوقفة فى الحياة اليومية التى تعيد لحياتنا مركزها الحقيقى وتجردنا من كل ما يحيط بنا من هموم وقتية حتى تأخذ كل أعمالنا معناها الحقيقى وترتبط بالتالى بعظمة الله سبحانه وتعالى .

فبإيقاع الصلوات التى ترتبط بظهور وخسوف نجم من النجوم يرتبط الإنسان بالكون كما يعيد سجود المصلى فى الصلاة الحركات الاساسيه للكون نفسه ، فالإنسان يصلى واقفا كالجبل والاشجار ويسجد ثم يقوم كالنجوم التى تنام وتظهر ثانية وهو يسجد كعود النخيل أو كالمخلوقات التى تنحنى صوب الارض منبع الحياة .

فالصلاة لاتربط الانسان فقط بالطبيعة والكون ولكنها تربطه بالبشرية جمعاء فالقبلة فى المساجد تصور حلقات من دوائر متقابلة ترمز الى الوحدة التامة . كذلك ساعات الصلاة تتغير مع خطوط الطول فى حركة ضخمة للتعبد لاتفتنا تتردد على الارض بأكملها وهكذا يكون تعبير الوحدة فى الإسلام برموز طبيعية تتفق مع كل النبوءات منذ ابراهيم عليه السلام حتى سيدنا موسى ومن سيدنا عيسى الى محمد صلى الله عليه وسلم .

أليس القرآن بحق مرتبطا بتاريخ معين عندما يشير الى أعداء الرسول صلى الله عليه وسلم بالاسم ، الا وهما عمه ابو لهب وزوجته ؟ ألا يمكننا ان نستخلص من هذه السورة القصة التى تدور فى القبيلة وكذلك المعنى الخاص

بتكديس الاموال دون أى هدف انسانى والتنمية العمياء التى هى الآن سمة كل الدول .

تلك هى الآفاق التى تفتح لنا نحن مسلمو الغرب كى نكسب المستقبل .
فالاسلام الخالد يمكنه اليوم أن يغزو العالم كله برسائلته لانه يعطينا الاجابه على تلك الاسئلة التى تجول بخاطرنا فى هذا العصر .

- السؤال الذى يراودنا بعد هذه التنمية العمياء للعلوم والفنون .
- والسؤال الذى يراودنا بعد هذه الزيادة العمياء للشعوب والدول .

الاسلام هو ان تتذكر الخالق العظيم

١- فبدلاً من أن نحول عالم الأشياء والمخلوقات الى أحداث وقوانين ، فالإسلام ينكرنا بضرورة البحث عن هدف ومعنى أولاً . فهذا الإنسان الغربى الذى يكرر السؤال عن كيف ويتناسى السؤال عن السبب سنحاول أن نذكره أن التكنيك للتكنيك — أى الـ Technocracy والعالم أى مبدأ الـ Saicatinue لا يؤدى الا الى العدم وان الحياه من أجل لاشئ فهى الانتحار البطيء للكوكب كله وأن هذا كله يأتى من نسيان تبعية الاساليب للاغراض ونسيان الابعاد الروحية للحياة .

هكذا يمكننا بالاسلام أن نبين ضرورة المعنى والسمو وتذكر الخالق العظيم .

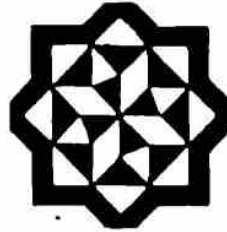
٢ اما بالنسبة للفردية وللقومىة التى تجعل من الفرد أو من الدولة مركزاً ومعبراً لكل شئ فهى سوف تؤدى الى كارثة كبرى تواجه فيها المصالح والمآرب حب السلطة وأحلام النمو المفرط وهذا لن يؤدى بالتالى الا الى العنف والفناء .

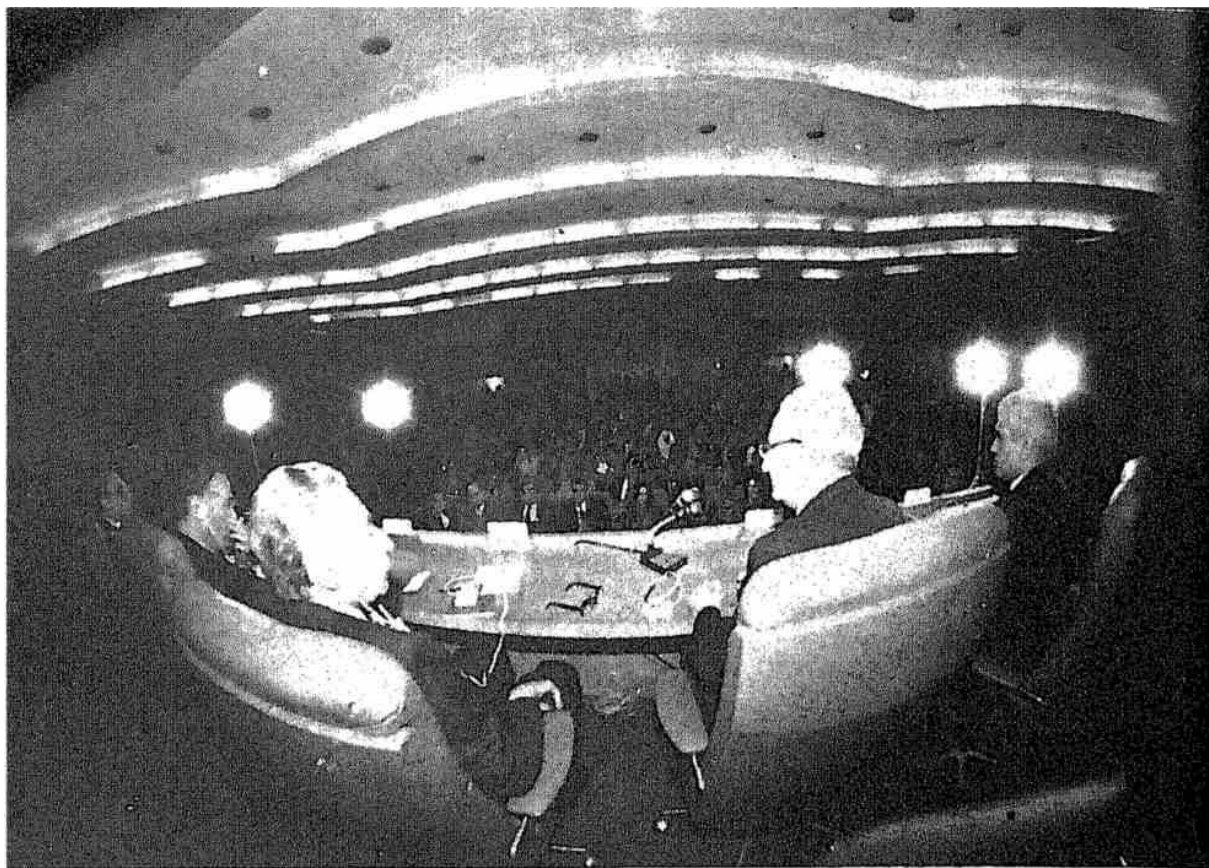
ولهذا يمكن للاسلام أن يمنح الحل بهذه الصورة الجديدة ، الا وهى صورة الجماعة التى لا تقوم الا على الاحترام العام للقيم الروحية .

فالإسلام هو تنوير لتراث إبراهيم عليه السلام الذى نادى الإنسان سواء عن طريق اليهودية أو المسيحية بالبحث عن هدفه الاسمى وهو يستطيع الآن أن يعطينا من جديد الامل فى هذه المجتمعات الغربية التى تفككها النظام التكنولوجى للحضارة الذى أدى لا الى سعادة الإنسان وانما إلى هدمه وفنائه .

وهكذا يمكن للإسلام أن يحمى الانسان من هذا النظام الخاطيء فى التنمية العمياء التى تؤدى الى نهايته الحتمية .

ولن يمكننا نحن مسلمى الغرب ، أن نؤدى هذا الدور الا اذا لم نغفل أبدا أننا كى نحترم أجدادنا يجب ان نوصل الشعلة لا أن نبقي على الرماد .





فى المحاضرة التى ألقاها المفكر جارودى فى الاسكندرية



■ الفصل الخامس ■

البيان النهائي لروجيه جارودي

سيدى الرئيس ، سيداتى سادتى

كتابى هذا(*) هو الخامس فى سلسلة أعمال كتبته حول التعصب ، كل صور التعصب ، سواء أكان شيوعيا ، أم مسيحيا ، أم إسلاميا أم صهيونيا .

تعد نزعات التعصب باعتبارها منبعا للعنف والحرب ، أحد الأمراض الفتاكة فى عصرنا الراهن .

هذه المعركة هى التكملة الضرورية لمعركة حياتى من أجل الحوار بين الثقافات ، كما فعلت من قبل فى دكاكرا عندما قمت بمساعدة الرئيس سنجور ، بإنشاء «جامعة دوموتان» من أجل علاقات جديدة بين إفريقيا والغرب ، وكما فعلت فى إسبانيا ، عندما أنشأت فى قرطبة المتحف الوحيد والمركز الثقافى الوحيد المخصص للثقافة الإسلامية فى الأندلس . افتتحنا هذا المشروع منذ عشر سنوات من خلال «ندوة إبراهيمية» ، رئاستها مشتركة من الأسقف دوم هيلدر كامارا ، والسيد مختار أمبو وهو مسلم وكان يشغل منصب مدير اليونسكو ، مع رسالة رائعة من يهودى منوهن .

(*) الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية .

توجد في هذا المركز الثقافي مؤلفات لابن ميمون اليهودي ، والمسلم ابر
رشد ، والملك المسيحي ألفونسو العاشر . يزور هذا المتحف مائة ألف زائر
سنويا ، يأتون لمشاهدة ثمار تعايش الأديان الثلاثة ، والثقافات الثلاث . كما
أقام يهودي منوهن حفلا فنيا لمساعدتنا على تنمية المتحف والمركز .

تتضح رغبتى فى الحوار بين الثقافات للعبور من «الرأى الواحد إلى
الحوار» فى الكتاب الذى ألفته عندما كنت قائداً شيوعياً فى عام ١٩٤٥
والذى كتب مقدمة طبعته الألمانية الأب اليسوعى كارل رانر ، أحد أهم
المنظرين والخبراء فى الفاتيكان .

استبعدت من الحزب الشيوعى الفرنسى عام ١٩٧٠ ، (و كنت من قادة
ومُنظريه) بسبب ما أعلنته : «الاتحاد السوفيتى ليس اشتراكياً» .

قمت فى كتيب الثلاثة الأخيرة بتحليل التزمت الكاثوليكي الرومانى فى
كتاب : «هل نحن بحاجة إلى إله؟» ، وكتبت فيه رغم غضب البعض
المسيح لا يوافق على النظريات المسيطرة على العالم اليوم .

وفى كتاب «عظمة وانحطاط الإسلام» أدنت : الحركة الإسلامية المريضة
بالأسلمة . وأخيراً وفى كتاب «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية
حللت «البدعة الصهيونية» التى استبدلت بإله إسرائيل دولة إسرائيل ، والتو
أنكرت بقوميتها القبلية الإيمان العالمى بكبار الأنبياء اليهود .

أثارت انتقاداتى المتشددة للزمت الإسلامى والمسيحى كثيراً من الجدل ،
وكان ذلك طبعياً وأيضاً مثمراً . لكننى اقتربت فى كتابى الأخير من «تابو» ،
ولأنهم لا يملكون الحجج لمواجهةى استدعوا الشرطة .

كانت معركة مستمرة . حول مشكلات لست متخصصاً فيها ، كنت أطلب فقط - كما قلت دائماً - الحوار ومناقشة علنية ومفتوحة . كتب الأب بيير الذى شاركنى وما زال يشاركنى قلقي : «أتمنى إقامة حوار بين المتخصصين دون إقامة قضايا للنوايا ضد البعض» .

وقال الحاخام الأكبر سيتراك فى صباح يوم الأحد ٢٩ إبريل ١٩٩٦ فى الراديو اليهودى : «إنه من المفيد جمع عدد من المؤرخين لمناقشة فيلم «شواه» . لكنه عاد فى اليوم التالى وأعلن فى راديو أوروبا ١ : «لا يمكن أن يكون هناك نقاش لقد أعطى المؤرخون البراهين القاطعة» .

وأشار الصحفى ماكس كلو فى صحيفة فيجارو إلى أن : «مفهوم البراهين القاطعة حول أى موضوع يُصيب الفكر بالصدمة» .

نحن نفضل أن نحذو حذو كبار أساتذة «التعديلية» ، وليست بالمعنى الذى يسميه الصهاينة «تعديلى» مثل اتجاه جابوتنسكى ، ولكن بالمعنى الذى قصده جاليليو وأينشتين ، اللذان تجرأ على تحدى بديهيات مثل تلك المتعلقة بدوران الشمس حول الأرض ، أو المتعلقة بالصحة المطلقة للفرض الرياضى الأولى لـ «أوكليد» (*) .

على العكس من هذا ، لا تستطيع «الليكرا» أن تعلن رأيها فى الحقائق الأكثر تأكيداً . ماذا قالت «الليكرا» عن القصف الوحشى ومذبحة مائة مدنى فى قانا فى إبريل ١٩٩٦ ؟ وماذا قالت فى استخدامها نفس الحجّة فى أسلوب

(*) عالم رياضيات يونانى عاش فى الإسكندرية فى العهد البطلمى ، وهو صاحب أسس علم الهندسة وما يعرف بفرضية أوكليد .

هتلر فى الانتقام، فى حالة قيام أحد جنود المقاومة بقتل جندى واحد من جيش الاحتلال؟ وهو ما حدث فى المنطقة المحتلة فى الجنوب اللبنانى .

ظلت «الليكرا» صامته أمام هذه الجريمة ضد الإنسانية .

ماذا فعلت «الليكرا» أمام قيام الحكومة الإسرائيلية بافتتاح «الطريق ٦٠» المخصص للإسرائيليين فقط كما علمنا من لوموند ١٧ / ٩ / ١٩٩٦؟ اعترف السيد فانكيلرو فى ذلك الوقت بأنها «كارثة روحية» و«بروز لغة التمييز العنصرى من خفائها» وإن «التضامن مع إسرائيل ستتأثر طبيعته فى حالة ما إذا استمرت الكلمة الأخيرة للكاوبوى حاملى المدافع الرشاشة والطاقيّة على الرأس» . [لوموند-١٨ / ١٢ / ١٩٩٦].

وافقت «الليكرا» دون أى مقاومة على عودة التمييز العنصرى، والتزمت صمت التام .

ماذا قالت «الليكرا» عندما قامت المحكمة العليا فى إسرائيل بتشريع التعذيب فى ١٥ نوفمبر ١٩٩٦ ، رغم أن الدولة الإسرائيلية كانت قد وقعت عام ١٩٩١ على الاتفاقية الدولية لحقوق الإنسان؟

ماذا قالت «الليكرا» عندما بدأت إسرائيل سياسة الاستيطان فى الجولان فى نوفمبر ١٩٩٦ ، ثم فى الضفة الغربية فى يناير ١٩٩٧ ، للاستيلاء على مزيد من الأراضى؟ وهو ما جعل يوسى ساريد الوزير السابق يقول : «هذا المشروع الاستيطانى لابد وأن يؤدى إلى مصادمات جديدة» [لوموند ٢٢ يناير ١٩٩٧].

التزمت «الليكرا» الصمت أمام هذا التحدى الاستيطانى .

عندما نشرت لوموند في ٢٠ مارس ١٩٩٧ تحت عنوان: «إسرائيل تشرع في بناء مستوطنة في القدس متحدية الرأي العام العالمي»، جاء في الخبر: انتقدت الولايات المتحدة، وفرنسا، وبريطانيا وروسيا، القرار الإسرائيلي الصادر في هذا اليوم، بالبدا في بناء مستوطنة يهودية في القدس. حول الخبر نفسه كتب ناحوم برني في ידיعوت أحرونوت: «بلدوزرات اليوم يمكن أن تؤدي إلى الإرهاب غداً».

التزمت «الليكرا» الصمت.

ماذا قالت «الليكرا» عندما أعلنت كل من السيدة ليا راين والسيدة بيليد أن زوج الأولى وابنة الثانية اغتيل بسبب سياسة تنياها وأصدقائه؟

التزمت «الليكرا» الصمت.

وأضيف أنا، أن أكثر ما يزيد من نطاق معاداة السامية اليوم، هو السياسة الإسرائيلية واستخدام إرهاب الدولة في فلسطين، واللجوء إلى العدوان، الانتهاكات، الاحتلال لحدود جيرانها بدعوى الأمن، عدم أخذ القانون الدولي في الحسبان واعتبار نفسها في مرتبة أعلى بناء على تفسير ديني خاطئ. يزيد من معاداة السامية أيضاً، استخدام التاريخ، والأهم من كل ذلك التأييد غير المشروط من الولايات المتحدة.

وكما قال الأب لولون أثناء قضيتنا في عام ١٩٨٢ ضد «الليكرا»: إن انتقاد هذه السياسة يعتبر جزءاً من كفاحنا ضد معاداة السامية.

لحسن الحظ لا تمثل «الليكرا» غالبية يهود فرنسا، كذلك لا يمثل الصهاينة. والذين كانوا المفاوضين المفضلين لدى هتلر- يهود العالم.

كتب السيد أرييل كاسي في صحيفة هاآرتس في ١٢ مايو ١٩٩٥ بغرض مهاجمة العريضة الموقعة من ٧٩ شخصا، والتي تطالب باستبعاد البروفيسور زيرمان-الخبير في التاريخ النازي- من الجامعة العبرية، تحت دعوى أنه قارن المستوطنين في الأراضي المحتلة بأفعال شباب هتلر:

«لم يتقدم أحد من التسعة والسبعين موقعا بأى عريضة عندما اكتُشف أن جهاز الشاباك يمارس العنف. لم يصدمووا لموت المتهمين المعتقلين أثناء الاستجواب... لم يقولوا شيئا عندما تم اغتيال المستوطنين العرب... لم يطلبوا أن ترفع اللوحة التذكارية الموضوعة على قبر جولد شتاين في كريات أربع والتي تقول: «البطل باروخ» كما أنهم لم يعدوا بعدم تكرار مثل أعمال جولد شتاين».

وأضافت الصحيفة ملاحظة أخرى توضح أن مقاومة هؤلاء المتطرفين بطيئة وصعبة بسبب التمويل: «اليهود-النازيون، لهم شعبية كبيرة وسط اليهود في دول الأنجلوفون، حيث يسهل إرسال الأموال لهم بالفاكس لتمويل أى منشور أو عمل يقوم به هؤلاء اليهود النازيون. على العكس من ذلك فإن معارضى اليهود النازيين لابد أن يولوا على نفقتهم الخاصة أى منشورات».

كنت على حق عندما اعترفت بخطئى عام ١٩٨٢ فى فهم السياسة الإسرائيلية- قبل الكثير من الآخرين- أثناء الغزو الإسرائيلى للبنان، وهو ما اعترف به فيما بعد قضاة محكمة كاساسيون فى عام ١٩٩٦، وهو ما تعتقده الأغلبية العظمى من البشر فى عام ١٩٩٧ حتى فى إسرائيل نفسها.

نعرف أن عجرفة القادة الإسرائيليين، واليوم عجرفة نتنياهو بصورة خاصة، تركز على تناقضات أساسية. طبقا لإحصائيات وزارة الداخلية، ١٥٪ فقط من الشعب الإسرائيلي من المتدينين، ومع ذلك تؤسس الدولة سياستها على الأساطير التي تفرضها الأحزاب الدينية صاحبة الأقلية العددية. طبقا لآراء هؤلاء، فإن التوسع الإسرائيلي هو تحقيق «هبة الله» الذي لا يؤمن به معظم الشعب، وأن وعد الله هذا يضع هذه الدولة فوق كل قانون دولي، بل ويأمرها بخرق هذا القانون. أتاح استخدام التاريخ والتأييد غير المشروط من الولايات المتحدة الأمريكية أن يستمر هذا الدجل الديني من صنع القادة الصهاينة خمسين عاما.

هذه الأساطير الدينية ليست خطرا فقط على سلام إسرائيل، بل على مستقبلها أيضا.

آلهة القبائل هم فقط الذين يعطون وعودا قبلية غير مشروطة. لكن إله إبراهيم والأنبياء الآخرين، إله اليهود والمسيحيين والمسلمين، كان يضع شروطا.

وذكرنا الحاخام إلمر برجر الرئيس السابق لرابطة «من أجل اليهودية» في الولايات المتحدة الأمريكية، ومدير تحرير مجلة «بدائل للصهيونية» ذكرنا الحاخام بلعنات النبي ميخا (٣: ١٢-٩): «استمعوا هذا يارؤساء بيت يعقوب وقضاة شعب إسرائيل الذين يكرهون العدل ويحرفون الحق. الذين يننون صهيون بالدم وأورشليم بالظلم إذ يحكم رؤساؤها بالرشوة.. ستُحرث صهيون مثل الحقل وتصبح أورشليم كومة من الخرائب».

ولأننى لم أتوقف عن تكرار أن انتقادنا لسياسة القادة الإسرائيليين تعتبر جزءاً من كفاحنا ضد معاداة السامية، علمت من برقية لوكالة «الأسوشيتدپرس» فى ١٠ أغسطس ١٩٩٦، أن الحاخام المر برجر كان قد وافق على أن يكتب مقدمة الطبعة الأمريكية من كتاب «الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية».

ما يطلبه منكم «اللوى» سادتى القضاة، هو أن تكفلوا بقرار قضائى التعسف المنظم لوسائل الإعلام ضدى وضد الأب پير.

تثير هذه القضية مشكلة مزدوجة:

- من المذنب؟ أهو الذى يقوم بالجريمة أم الذى يكشف عنها؟

- من المذنب؟ أهو الذى يكشف عن الجريمة أم الذى يحاول إخفاءها؟

من أجل حرية التعبير، من أجل مستقبل سلمى وبناء لإسرائيل، من أجل شرف فرنسا، من أجل السلام العالمى، نحن سادتى القضاة فى انتظار حكمكم بكل قلق وأمل.

■ الفصل السادس ■

ترجمة المقتطفات الرئيسية في مرافعة الدكتور على الفتيت

الجمعة ١٦ يناير ١٩٩٨ أمام محكمة باريس

سيدى الرئيس ، السيدتين القاضيتين . .

بداية ، أود أن أعبر عن امتناني وشكري للرئيس مونفور وهيئة المحكمة الموقرة . . ومن خلالهم إلى القضاء الفرنسى ، للسماح لى بالمرافعة دفاعا عن روجيه جارودى . كما أوجه شكري للمحامى الفرنسى الكبير چاك فيرجيس لقبوله انضمامى إلى جانبه فى الدفاع عن السيد جارودى .

مثولى أمامكم اليوم دافعه احترامى والاهتمام لى جميع رجال القانون الدولى والقانون الدستورى وفقهائه وأساتذته ، وكبار المفكرين والمثقفين والفلاسفة فى مصر ، حيث كان وسيظل للفقهاء والقضاة الفرنسيين تأثير كبير على قضاء هذا البلد ، الذى يكافح من أجل سيادة الديمقراطية وحرية التفكير والتعبير والنشر . فى هذا الإطار ، كان من الطبيعى أن تتجه أفكارنا إلى فرنسا حيث تتداول اليوم قضية تاريخية تعيد طرح الأصول والأسس العامة الجهورية التى تقيم المجتمع والفكر الحر والرأى الشجاع ، التى تعلمناها من الفلاسفة الفرنسيين وغيرهم ، وخاصة :

- النسبية المطلقة للوقائع التاريخية .

- ضرورة البحث المستمر عن دقة هذه الوقائع ، من خلال حوار عام ومناقشات علمية قائمة على تقديم الأدلة ومناقشتها . وفوق كل ذلك ، السماح بوجود مناقشة عامة قائمة على وتستمد جوهرها من :

* هذه الأسس تكون الدعائم الأساسية لما يمكن أن نسميه الحقيقة الفكرية أو التاريخية المؤقتة ، وعندما يحرم الإنسان من التعبير عن فكره بخصوص هذه الحقيقة ، فإنه في هذه الحالة يمكننا أن نصف من يدافعون عن حقيقة لا يمكن مناقشتها «لأنها عندهم هي الحقيقة النهائية الوحيدة» بأنهم «أصوليون» بالمعنى (المحرف) السائد حاليا في أدبيات الغربيين ، حيث يتصور هؤلاء أنهم يتكلمون وحدهم دون غيرهم الحقيقة الواجب في نظرهم فرضها على الجميع في وقتنا المعاصر .

* ومن ثم كان لزاما علينا أن نمثل أمام القضاء الفرنسى لنطرح السؤال الملح ، ألا وهو : كيف ولماذا تجرم فرنسا ، الدولة التى حملت شعلة حقوق الإنسان فى القرنين الماضيين ، رجلا لمجرد نشره لنتائج بحثه العلمى الذى لم يكن له هدف منه إلا متابعة البحث وتدقيق الحقيقة التاريخية التى يجوز ، بل يجب دائما متابعة مناقشتها والتحقق من دقتها وصدقها؟ والمجال الطبيعى الوحيد لذلك هو فى الجامعات وحلقات البحث العلمى والكتب والمؤلفات العلمية ، ويستحيل أن يكون مجالها ساحات القضاء المدنى أو الجنائى ، وأين يجرى ذلك؟ فى فرنسا!! إذ القاضى عندما يصدر حكما فى إطار نزاع يكون حكمه فيه طبقا لمبادئ القانون عنوانا للحقيقة القضائية . أما إذا طرح عليه جدال فكرى أو نزاع حول صحة أو فساد رأى ، فالقضاء غير مؤهل لتقويم هذا الفكر ، ولا لإصدار حكم يكون عنوانا للحقيقة الفكرية ، ومن ثم تعين

على القاضى فى مثل هذه الحالات أن يرفض اختصاصه بنظر مثل هذه القضايا .

إلا أن العيب ليس فى القضاء فى هذه الحالة ، وإنما العوار كل العوار يكمن فى القانون الذى اشترع هذا العدوان على حقوق الإنسان .

* شجاعة رواد الفكر الذين حملوا مشعل الحضارة كانت على مر التاريخ محلا للإكبار والتعظيم ، وهى الآن أشد وأعظم تقديرا لدى رجال الفكر والقانون فى العالم ؛ إذ إن هؤلاء كانوا على بينة من أن آراءهم التى يعبرون عنها ستفتح عليهم أبواب النقد الإيجابى والانتقاد السلبى ، وهى أمور تثير الفكر وتؤرق المفكرين ، وهذا لا شك عبء ثقيل ، إنما قبلوه إيمانا بأهميته ولزومه من أجل الوصول إلى رأى الأقرب إلى الصحة والدقة .

فإذا جاء فى عصرنا هذا ، وفى فرنسا ، من يفرض بمقتضى القانون الفرنسى على القضاء نوعا من الوقائع دون غيرها كما لو كانت حقيقة مقدسة ويجرم من يناقشها ، فهو بذلك يكون قد أعاد طرح مصداقية ما استقر من مبادئ عليا فى ضمير الشعوب وما سطرته صحائف الاتفاقيات الدولية والمواثيق العالمية فى شأن حقوق الإنسان ، وحرية الرأى والتعبير والنشر ، وأصبحت الساحة فى كل دول العالم ممهدة وخالية لأصحاب الفكر المتطرف الجامد والفاشيستى الذى يتصور أنه يملك وحده دون غيره الرأى الصواب والحقيقة التى لا يمكن مجادلتها .

سيدى رئيس المحكمة :

غير خاف على عدالتكم أن فرنسا وهى دولة حقوق الإنسان منذ نهاية القرن الثامن عشر ، ملتزمة اليوم دوليا وأوربيا باعتبارها طرفا فى اتفاقيات

ومواثيق حقوق الإنسان بحماية هذه الحقوق ، وبالتالي فإنها ملتزمة باحترامها في كل ما تصدره من تشريعات . فإن هي لم تفعل ذلك كما هي الحال في قانون « فابيوس - جيسو » الذي يحاكم بسببه روجيه جارودي ، - والذي لم يصدر تشريع مثله منذ حكم الملك شارل العاشر - تكون فرنسا قد أعلنت صراحة قبولها مسئوليتها الدولية عن الإخلال بالتزامها المذكور ، وذلك في مواجهة الاتحاد الأوروبي بل والمجتمع الدولي ككل ، عن إخلالها بحقوق الإنسان إخلالا جسيما . ولعله من المذهل أن تتصادف مجريات محاكمة جارودي مع الوقت الذي تحتفل فيه فرنسا بشجاعة الرأي المتمثلة في مقالة « J'accuse, Emile Zola » . هذه المقالة الجريئة والمتحدية للعدوان على حقوق الإنسان التي نشرها كليمنصو في نهاية القرن الماضي ، إحقاقا للحق .

سيدي الرئيس :

إن شجاعة جارودي التي فطر عليها ومارسها طوال حياته ، دفعته دوما في جميع مراحل حياته ، أستاذا للفلسفة وعضوا في الحزب الشيوعي ، مهاجما للاتحاد السوفيتي ، ومدافعا عن الجزائر في حرب الاستقلال . . إلى آخره . . . للوقوف دفاعا عن الحق والرأي الذي يؤمن به ، حتى ولو كان ذلك في مواجهة الدولة ، ولم يلق في مواقفه الشجاعة هذه على مدى سبعين عاما من عمره ما يلقاه اليوم من اتهام جنائي واضطهاد وتهديد منذ إسلامه في عام ١٩٨٢ . ولا ننسى أن التاريخ الإنساني غني بهؤلاء العظماء ، منهم في فرنسا أمثال فولتير ، وروسو وزولا وكليمنصو ، الذين أفنوا حياتهم في الدفاع عن حقوق الإنسان وتعضيد من يحمل شعلتها .

وفى النهاية ، أكرر امتناني وتقديري للرئيس مونفور ، إذ إنه فى التصريح
لى بالمرافعة دفاعا عن روجيه جارودى ما يؤكد أن حرية الرأى والفكر كانت
وسوف تظل مصونة أمام القضاء الفرنسى . .

هناك أيضا مرافعتان نعتذر عن عدم عرضهما لأننا لا نملك نصوصهما
الكاملة :

١ - البراهين الواضحة للمحامى بتيلو حول تعارض «قانون فاييوس -
چيسو» مع الدستور وكل تقاليد القانون الفرنسى .

٢ - المحامى خالد الصوفياني ، مندوب عن المحامين المغاربة . أوضح
السيد خالد كيف أن وجه فرنسا الذى يعتبره العالم كله وطنا لحقوق
الإنسان ، قد تشوه بمثل قضية الرأى هذه التى تستهدف رجلا كانت كل
أعماله فى خدمة «حوار الثقافات» موضحا لكل شعوب العالم عظمة
الإنسانية الفرنسية .

الملحق رقم 04: تكريم الملك فيصل غارودي

ترجمة كلمة الدكتور

روجيه جارودي

الفائز بجائزة الملك فيصل العالمية

لخدمة الإسلام (بالاشتراك) عام 1406 هـ / 1986 م

الأحد 1406/6/28 هـ الموافق 1986/3/9 م

بسم الله الرحمن الرحيم

صاحب السمو الملكي الأمير عبد الله بن عبد العزيز ولي العهد

أصحاب السمو الأمراء

أصحاب السعادة

أيها الضيوف الكرام

أود بادئ بدء أن أعبر عن خالص شكري وامتناني لسموكم الكريم ومؤسسة الملك فيصل الخيرية وهيئة التحكيم الذين كرموني بهذه الجائزة وبهذا الشرف الرفيع المتميز.

وانني أتسلم هذه الجائزة بالفرح والسرور بالنسبة لي شخصيا لها أهمية كبيرة جدًا في تقديم الإسلام والتعريف به في البلاد غير الإسلامية وأنها تحل الكثير من المشكلات التي تواجهها في العمل.

إنني أتسلم هذه الجائزة بالفرح والسرور لأنني أتعلم أنها تشجع المسلمين الآخرين لمساعدتنا على تحقيق المشروع الكبير الذي يعيننا على أن تسير حياتنا كما ينبغي، وكذلك إنشاء مسجد قرطبة في أسبانيا وهو أكبر مركز لإشعاع الثقافة العربية الإسلامية في أوروبا.

إن رئيس بلدية قرطبة غير المسلم هو أول من قدم لنا المساعدة في هذا العمل وذلك بأن خصص لنا برج كلاهورا الذي بناه سلفنا الصالح حتى يكون مركز بحوث لنا. كما أن سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز قد ضرب القدوة والأسوة الطيبة في مساعدته للمسلمين.

الإسلام أيها الأخوة يواجه تحديات ضخمة في شتى أنحاء العالم، ولكن التحديات التي يثيرها المسلمون أكبر من التحديات التي يثيرها أعداء الإسلام.

إن كثيرا من المسلمين -اليوم- يخلبهم زيف الحضارة المادية الحديثة في الغرب وإنجازات التقنية المادية فيه، مما نتج عنه مركب نقص لدى المسلمين، وهذه في نظري هي أسوأ هزيمة يمكن أن يواجهها المسلمون.

ولعلي من مقامي هذا أذكر المسلمين في شتى أنحاء العالم أن تطبيق الإسلام بشموله وكماله، كلاً لا جزءاً، هو مصدر النصر والتحضر والسعادة الدائمة. لعلكم تدركون أن البشرية تواجه اليوم أزمة حضارية شديدة وإن لم تتخذ الحلول السليمة لذلك على الفور فستتفاقم الأزمة المرعبة المخيفة لا قدر الله تعالى. ونحن المسلمين لدينا الحل لتلك الأزمة، ويجب أن نقدم للعالم من خلال أعمالنا لا من خلال كلمات جوفاء تملو من الصدق والعمل.

وستقوم جامعة قرطبة الإسلامية بتدريس العلوم الطبيعية إلى جانب الحكمة والعقيدة في نفس الوقت. ويقول روجيه بيكون انه تعلم قواعد العلوم التجريبية الحديثة من عالم البصريات المسلم ابن الهيثم، وهذه هي العلوم الحديثة التي تعتبر في أوروبا بأنها رائدة الطرق التجريبية.

أما الحكمة: فهي التفكير في أهداف البعث والأبعاد التي تصاحب القيم الدينية والخلقية.

أما العقيدة (الإيمان): ففي الاعتراف بضرورة انه لا العلم في بحثه عن الأسباب ولا الحكمة في البحث عن الأهداف يقودان أبداً إلى معرفة السبب الأول ولا الهدف الأخير.

ولكن الإيمان هو الضمير اليقظ لكل افتراض عقلي. ولكل تفكير حدود، ولكن الإيمان مثل العقل لا حدود له.

اسمحوا لي يا صاحب السمو أن أشكركم مرة ثانية لهذا الشرف العظيم بتقديمكم لي هذه الجائزة آملاً أن تكون حافزاً جيداً للآخرين لمساعدتنا بالامكانيات والوسائل اللازمة للعمل حتى تبعث الحياة من جديد في جامعة قرطبة، وحتى تصبح هذه الجامعة منارة تنير مستقبلنا وتكرس جل طاقتها وقدرتها لنشر الدعوة الإسلامية في الغرب.

أشكركم وأدعو الله لي ولكم التوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

الملحق رقم 05: شهادة الملك فيصل تكريم غارودي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بلاوة جمانة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام



إن هئية جائزة الملك فيصل العالمية، بعد اطلاها على نظام جائزة الملك فيصل العالمية الصادر بحكمه من مجلس أمناء مؤسسة الملك فيصل الخيرية بالقدر رقم ٩٨/٦٨/١١ وتاريخ ١٣٩٨/٨/١٠، وعلى حضرة لجنة الاختيار لجائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام في دورتها التاسعة بتاريخ ٣٠ ربيع الأول ١٤٠٦ (الموافق ١٢ ديسمبر ١٩٨٥)، بقررت مخ:

الدكتور رجاء جارودي

جائزة الملك فيصل العالمية لخدمة الإسلام (بالإنجليزية) لهذا العام ١٤٠٦، وذلك تقديرًا لعملة المتميز في سبيل خدمة الإسلام والمسلمين والمتمثل فيما يأتي:

- ١ - ما أصدره من كتب تبرز صورة أئمة الإسلام مثل: "الإسلام يسكن مستقبلنا" و"وجود الإسلام"، والتي بين فيها مكانة الإسلام، وصحة أصوله ومبادئه، وقدرته على توفير الحياة الكريمة للإنسان في مختلف العصور وحل مشكلات الإنسان المعاصر.
- ٢ - دفاعه عن فلسطين وأهلها دفاعاً جديلاً، في مواقفته المختلفة التي أحلها فيها في خطبه، ومفالاته الصحفية والكتب، والسفيرة السياسية الصحفية في كتابه "الفضيلة الإسلامية".

- ٣ - مساهماته في العديد من المؤتمرات في العالمين الإسلامي والغربي التي بولز فيها بين الحضارة وبنوه فيها بالمبادئ والأصول الإسلامية وذلك إن التزمها كقيد بالوصول إلى الخصال من الوسائل التي تحدد العالم.

وإن هئية الجائزة إذ تخرجه وذلك فأنها ترحب بالجهود التي بذلت من أمثاله.

والله ولي التوفيق

رئيس هئية الجائزة

صدرت في الرياض برقم ٣٤
وتاريخ ١٤٠٦/٦/٢٨ الموافق ١٩٨٦/٣/٩

خالد الفيصل بن عبد العزيز

الملحق رقم 06: صورة غارودي مع الرئيس بن بلة

