المحاضرة الأولى

مفهوم الحضارة

مقدّمة

إن معنى الحضارة قديم قدم التاريخ الحضاري، فلا حضارة بدون إنسان، ولا إنسان بدون تاريخ. فالحضارة هي المرحلة المتقدمة للمجتمع الإنساني، أيّ أنها التمدّن والتحضّر. ولكنها لا تفيد التقدم التكنولوجي فحسب، إنما هي الارتقاء العقلي والإيمان بالقيم الإنسانيّة لخير الذات الإنسانية.

الحضارة و خصوصيتها

- مفهومها اللغوي

اختلف العلماء والمفكرون في تحديد مدلول الحضارة، فظهرت تسميات وتعاريف متعددة لذلك سنتناول مفهومها في اللغتين العربية والأجنبية. ففي اللغة العربية كلمتا الحضارة والمدنيّة مترادفتان. **وتعريفها عند بعض المفكرين**

إن التمييز بين الحضر والبدو موجود عند ابن خلدون مؤسس علم العمران والاجتماع الإنساني حيث يقول في مقدّمته: " فقد تبيّن أنّ وجود البدو متقدّم على وجود المدن والأمصار وأصل لها بما أنّ وجود المدن والأمصار من عوائد الترف والدعة التي هي متأخرة عن عوائد الضرورة المعاشيّة والله أعلم."

أما الغرب فقد استخدم في العصور القديمة لفظين مترادفين للحضارة وهما (culture)و (civilisation) فلفظة civilisation مشتقة من civis وتعني المدنيّ أو المواطن في المدينة.

وكلمة culture في العصور القديمة مستمدّة (من فعل colère) أيّ حرث أو نمّى. فمن المعروف أنّ الاستقرار شرط أساسي من شروط الحضارة، والزراعة دلالة على استقرار الإنسان وتعاونه مع أبناء جنسه للعمل في الأرض واختراع الأدوات المستخدمة فيها.

وفي العصور الحديثة أصبحت هذه الكلمة (culture) تدّل في اللغة الفرنسيّة على تنمية العقل والذوق، ومن ثمّ أصبحت تطلق على نتائج عملية التنمية (مجموعة المعارف المكتسبة العقليّة والأدبية والفنيّة والجماليّة ...) وبعد ذلك تطوّر لفظ (culture) من معنى الثقافة الذاتيّة للفرد لتشمل الثقافة العامة لمجتمع ما، وليس فقط فيما يتعلق بالناحية المعنويّة بل المادية أيضاً.

- تعريفها عند بعض المفكرين

بالطبع لا تُبنى أيَّة حضارة على عنصرٍ واحد دون غيره، وإلّا أصبحت عرضةً للمخاطر والكوارث؛ ولكن قد توصف حضارة بسمة معيَّنة ومظهر خاص بها لما له من قوة وفاعلية. وهذا الأمر نراه واضحًا جليًّا على معظم الحضارات التي عرفتها البشرية منذ القدم، فمنها ما اشتهر بالكتابة وسائر الفنون كالحضارة الفرعونية حتى يمكننا القول: إنّ تاريخ هذه الحضارة قد سجل على جدران معابدها، ومنها ما اشتهر بالزراعة كحضارة بلاد الرافدين، والحضارة اليونانية التي اشتهرت بالتربية والفكر، والسمة الظاهرة على الحضارة الفارسية هي التربية العسكرية والسطوة والنفوذ.

وسنعرض مفهوم الحضارة عند بعض المفكّرين، حيث يعرّف ألبرت أشفيتسر (١٨٧٥-١٩٦٥) الحضارة بأنّها: " التقدّم الروحيّ والمادّي للأفراد والجماهير على السواء." والفكرة نفسها نجدها عند حسين مؤنس في مفهومه للحضارة فهي:" ثمرة

كلّ جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة ماديّة أم معنويّة."

من هذين التعريفين السابقين نجد أنّ ازدهار الحضارة وتطورها متوقف على جانبين مهمين هما: الجانب العلميّ والجانب الروحيّ، وأخذهما بعين الاعتبار، فلا يطغى الجانب العلميّ على الروحيّ ولا يُكتفى بتقديم الأخلاق وتمثّلها دون الاهتمام بما وصل إليه العلم. فالحضارة التي لا تستطيع إقامة توازن بين جوانبها الروحيّة وجوانبها الماديّة لا تعمّر طويلاً. ويجب ألا يُفهم من ذلك أنّ الأخلاق جزء من الحضارة، بل تاجها، أيّ المقوّم الأساسي لجميع مظاهر وميادين الحضارة.

المحاضرة الثانية

فلسفة الحضارة عند ابن خلدون (1332 - 1406)

لا يمكن أن نتحدّث عن مفهوم التحضّر والحضارة عند ابن خلدون دون الحديث عن الصراع الحضاري الذي يجري اليوم، والذي تعيشه أمتنا. فقد أصبحت الحضارة عند الإنسان العربيّ مدينة من العمارات، والبترول، والسيارات الفخمة، وأضحت المدنيّة عدة طرق ومطارات، جسور مرّصفة وأضواء ملونة.

إنّ تصور الحضارة والثقافة والمدنيّة بهذا المعنى ليس تصوراً ناقصاً فحسب، بل تصور مزيّف ومضلّل. فالحضارة التي حاولنا بناءها لم تحقق لنا شيئاً ذو قيمة تذكر، وإنما الذي حققناه هو تراكم مشاكلنا وازدياد تناقضاتنا، وبكلمة جامعة حققنا الأزمة الحضاريّة.

إننا هنا لسنا بصدد إصدار أحكام تشاؤميّة، إنما بصدد قراءة واقع اجتماعي حضاري وفق نسق قيمي معيّن ننتمي إليه، وهو علاقة التبعيّة الحضاريّة بكل أبعادها.

وفي ضوء هذا المعنى، يمكن أن نصوغ فلسفة الحضارة عند مؤسس علم الاجتماع ابن خلدون، باعتباره من الأوائل الذين تحدّثوا عن تعاقب الحضارات، ومن الذين درسوا التاريخ من أبعاده الحضاريّة. فهو المؤرّخ العربي الوحيد الذي درس الحضارة وتعرّض لمراحلها الثلاث، وأوّل من قال: إنّ الحضارة مرحلة من مراحل تطوّر البداوة.

ولكن قبل كل شيء لابدّ من القول إنّ: فلسفة الحضارة **هي :إحدى فروع الفلسفة التي تتناول بالدراسة والبحث موضوع "الحضارة" من حيث أسباب نشأتها ومولدها وازدهارها وثم انحلالها واندثار**، وهي بذلك تستقرئ الوقائع الجزئية انتقالاً للكليات التي تنطبق على باقي الحضارات، وبالتالي هي تبحث عن الأسباب والعلل والنتائج إنها تبحث عن القوانين التي تسير الحضارات بمقتضاها، وهي بذلك تقترب من العلم القائم على المنهج الاستقرائي الذي ينتقل من الظواهر الجزئية إلى القوانين الكلية التي تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان.

حياته

ولد في تونس، وتقلّد عدة مناصب وزارية وحكومية. من كتبه: مقدمة ابن خلدون – ديوان المبتدأ والخبر – طبائع العمران.

وهو مؤسّس علم فلسفة التاريخ، الذي عُرف من خلاله أن التاريخ غير مقتصر على سرد الأحداث الزمنية التاريخية، بل يجب أن يكون قائماً على التحليل، والبحث، واستنباط القوانين. كما أنّه أول من أسس علم الاجتماع الحديث، ومن أشهر مؤلفاته، (مقدمة ابن خلدون)، حيث يعرض فيها كل ما يتعلّق بالتاريخ، والسياسية، والشريعة، والاقتصاد، والاجتماع، والعمران، والطب.

وضع ابن خلدون علم جديد سماه طبائع العمران وهو ما نسميه اليوم علم الاجتماع.

أ- أسباب نشوء المجتمع:

١- **الحاجات المادية**: لما كانت قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجاته فلا بد من اجتماع عدد كبير من أبناء جنسه لتحصيل القوت له ولهم.

2- **تقسيم العمل**: إن التعاون بين الناس من أجل إرضاء الحاجات المادية يستدعي القيام بتقسيم العمل فيما بينهم لأن حاجة

الناس إلى الأدوات المختلفة والضرورية لسير العمل هي التي تفرض ذلك.
3 - **الدولة**: لما كانت مصالح الأفراد متناقضة فيما بينهم فإن بقاء المجتمع رهن بوجود من يوازن بين الخاصيات الفردية المتناقضة في هذا المجتمع وهنا يأتي دور الدولة لقيادة ذلك المجتمع.

ب ـ **التطور الاجتماعي** : إن ابن خلدون أول من درس مراحل التطور الاجتماعي الذي وجد أنها تمثل انتقال المجتمع من حالة معيشية إنتاجية إلى حالة معيشية أكثر منها تقدماً وقد رأى أن الاختلاف في أسلوب المعاش بين الجماعات يرجع للاختلاف فيما بينها في طرائق تحصيلها لرزقها فكل جماعة تبدأ بما هو ضروري ثم تنتقل إلى ما هو كمالي، فالجماعات مرت بمرحلتين:
1- مرحلة العمران البدوي الرعوي.

2 -مرحلة العمران الحضري الزراعي والصناعي.

إنّ ابن خلدون أول من صاغ نظرية في التطور الاجتماعي لأنه رسم طريق التطور الصاعد من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا، وبيّن أن المجتمعات ليست ثابتة بل عرضة للتغير وأن طرائق تحصيليها لرزقها هي القوة المحركة النافعة.

قيام الدولة وله سببين:

1-حفظ أمن المجتمع ليتمكن الناس من الإنتاج والتكاثر والعيش
2-عصبية العشيرة وذلك لأن الاجتماع البشري له شكلان : البدوي والحضري
- أما الشكل البدوي فهو الأصل في كل أمة وهو السابق على الحضارة ويقترن نشوء الدولة بنزوح نواتها العشائرية و هجرها البادية إلى المدينة.
- أما الشكل الحضري فقد عرف التاريخ بدواً كثر أصبحوا مدنيين إلا أنه لم يشهد إلا قلة من أهل المدن أصبحوا بدواً.

أجيال الدولة:

1 -الجيل الأول المترع بالعصبية والشجاعة والتقشف والنشاط.
2- الجيل الثاني الذي ربي على يد الجيل الأول فاحتفظ ببعض مزاياه وفقد بعضها الأخر بسبب التحضر.
3 -الجيل المقلد الذي ولد و ربي في النعيم وحسب أن الأمور تسلم له ولأهله قيادتها فيشغل بالملذات
4 -الجيل الهادم الضعيف وبه تزول الدولة وعندما تؤذن الدولة بالانهيار، قد يقوم ملك متحمس قوي بمحاولة إرجاع شبابها ولكنه يفشل لأن فعل القوانين الاجتماعية الحتمية أقوى من فعل الأفراد فالعصبية هي التي تنشئ القادة وليس العكس.

القوانين الناظمة للدولة عند ابن خلدون:

1-قانون التخلص من الأعوان الأصليين أو قانون الميل للحكم الفردي : لأن من طبيعة الملك الانفراد بالحكم والمجد ففي مرحلة التأسيس تكون القيادة جماعية والرئيس واحد من الجماعة ثم يضيق بهم فيحاول أن يروضهم أو يتخلص منهم لينفرد بالحكم ثم يصطنع له أعوانا من غير أهل عصبيته أقرب للخدم المأجورين.
2-قانون الانتقال من البداوة إلى التحضر: بعد تحضر العشيرة الظافرة بانتقالها لسكنى المدن وكثرة المال بأيديها يستيقظ ميل الإنسان الطبيعي للترف فترق طباعه فيطلب المتعة بالعلوم والفنون وهذا جحيم ونعيم لأنه يؤدي إلى إضعاف الهمم.
3-قانون الحاجة المتزايدة للمال: تزداد حاجة الدولة للمال لأن إقبالها على الترف وإحلالها الأعوان المرتزقة محل الأعوان الأصلاء يفجران حاجتها إلى المال فتحتال للحصول عليه بزيادة الضرائب والرسوم .
4-قانون الانتقال من البساطة إلى التعقيد: أجهزة الدولة في أول أمرها بسيطة لكنها ما إن تستقر فيحتاج القائمون بالأمر لأصحاب الكفاءات لإدارة هذه الأجهزة فقلما يعثرون على
المتصف بالكفاءة والأمانة معاً لكن فضيلة الكفاءة مقدمة على فضيلة الأمانة.

ابن خلدون وفلسفة التاريخ

فلسفة التاريخ عند ابن خلدون: يُعرّف ابن خلدون التاريخ بأنه:" خبر عن الاجتماع الإنساني وما يعرض له من الأحوال كالتوحش والتأنس والعصبيات وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع."

ويشيد بفضل علم التاريخ من حيث قيامه على البحث العميق والفكر الدقيق حتى يدخله في علوم الحكمة.
ويعتقد أن المؤرخ يجب أن يكون دائما على حذر عند نقله للأخبار للأسباب التالية:

آ ـ لأن مجال الوضع والتشويه واسع والنفس الإنسانية سهلة الانخداع لما فيها من نقاط ضعف.
ب ـ لا ننسى أن نفوس الناس تسرع للتصديق لأن المحاكاة من طبائعها ولأن الغالبية تجهل أصول التحقيق التاريخي.
ج ـ كما أن النفس مولعة بكل عجيب وغريب فيجب عدم الثقة بالناقلين الذين يلجؤون للتعديل والتجريح.
وعلى هذا فإن منهج التاريخ عند ابن خلدون يقوم على العودة للثقاة والموازنة بين الأخبار.

يعطي ابن خلدون أهمية كبرى لمرحلة تحقيق الحوادث حتى أن علم الاجتماع الذي أسسه يعتبره وسيلة من وسائل التحقيق لما يقدمه من قوانين تساعد المؤرخ على تبين الحوادث الممكنة والمستحيلة في عصر من العصور. فالتعليل التاريخي أو الكشف عن صحة الحوادث يهدي المؤرخ إلى الحوادث التي يمكن أن تقع أو لا تقع في شروط معينة لذلك فالخبر قبل راويه.
ابن خلدون هو إذاً واضع فلسفة التاريخ المبنية على رد الوقائع التاريخية إلى أسبابها لذلك فمن أهم قواعد البحث التاريخي أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول .

المحاضرة الثالثة

فلسفة الحضارة عند اشبنجلر

- حياته، ومسيرته الفكرية

اسوالد اشبنجلر Oswald Spengler (1880 -1936) مفكّر ألمانيّ ولد عام ١٨٨٠م وتوفي ١٩٣٦، هو فيلسوف حضارة ومؤرخ وشاعر وعالم طبيعيّ ورياضي، شرع في كتابة " انحلال الغرب" منذ بداية الحرب العالمية الأولى، حيث صدر الجزء الأول عام ١٩٢٠ والثاني عام ١٩٢٢. أهمّ كتبه الأخرى: "مساهمة في إيجاد فلسفة في الحياة" "الإنسان والآلة"

درس اشبنجلر ٨ حضارات أساسية :(الحضارة المصرية، البابلية، الهندية، الصينية، الحضارة القديمة (اليونانية - الرومانية)، العربية، المكسيكية، الغربية)موضوع الحضارة يعد من بين الموضوعات التي استقطبت اهتمام الكثير من ولعل اهتمام اشبنجلر بهذا المجال من البحث في الحضارة لم يكن محل المصادفة، بل نابع من صلب واقع الحضارة الغربية التي عايشها، الذي جعله مادة للفكر والبحث، لقد قدمت كتابات أوسفالد راحة نفسية للألمان لأنها قدمت خطابًا عقلانيًا يفسر سقوطهم كجزء من عمليات تاريخية عالمية أكبر. لاقى الكتاب نجاحًا كبيرًا خارج ألمانيا أيضًا، وبحلول عام ١٩١٩ كان قد ترجم إلى عدة لغات أخرى. يهدف هذا المقال الى تسليط الضوء على بعض معالم نظرية التعاقب الدوري للفيلسوف الألماني اسوالد اشبنجلر.

حقق كتاب (تراجع الغرب) نجاحًا باهرًا، وأثبتت العديد من المواقف مثل الإذلال الوطني لألمانيا في معاهدة فرساي (١٩١٩) وبعد ذلك الكساد الاقتصادي في عام ١٩٢٣ بسبب التضخم المفرط أن أوسفالد على حق.

هذه الدراسة تستهدف إبراز فلسفة اشبنجلر في تفسير الحضارة، وذلك بمعرفة أهم المعالم التي تميز فلسفته عن الأخرى، هذا من جهة، ومن جهة أخرى التعرف على الأسس والمقومات التي استند اليها في ذلك.

فالإشكالية الجوهرية التي نطرحها هنا: ما طبيعة الأخلاق التي نادى بها اشبنجلر، والتي تشكل روح الحضارة الأوروبية التي ينشدها؟ هذه الإشكالية تطرح جملة من التساؤلات الفرعية وهي: ما المراد بالدورة الحضارية؟ كيف فسر اشبنجلر قيام وسقوط الحضارات؟ وهل يمكن القول بوجود حضارات متعددة أم حضارة عالمية واحدة؟ والى أي مدى يمكن اعتبار نظريته موضوعية؟ وهل يعد تفسيره أصيلا أم هو مجرد امتداد لرؤى وأطروحات سابقة معلنة أم غير معلنة؟

- انتقاد اشبنجلر تطبيق منهج العلوم الطبيغية على التاريخ

ميّز اشبنجلر بين التاريخ والطبيعة: فموضوع التاريخ الوقائع المتغيّرة التي تحدث في زمان لن يتكرر مرة أخرى ضمن الأحداث والشخصيات ذاتها. أما الطبيعة فموضوعها الحقائق الثابتة المدركة بالعقل، ويحكمها القانون(نتاج العلاقة السببية) ورمز الطبيعة الامتداد أي المكان، والتنبؤ بالظواهر الطبيعية يتمّ عن طريق الترابط السببي بينها.
من هنا انتقد اشبنجلر عمل المؤرخين في تطبيق المنهج الاستقرائي على الحوادث التاريخية، لذلك قام بإيجاد طريقة أخرى في دراسة التاريخ ألا وهي منهج التوسّم الذي يستند إلى الشعور الباطني لا إلى التفسير.

- الحضارة شبيهة بالكائن الحيّ عند اشبنجلر

الحضارة هي الظاهرة الأولية للتاريخ العالمي، فالتاريخ مكوّن من كائنات عضويّة حيّة هي الحضارات، التي مثلها مثل الأشخاص لها طفولتها وشبابها وشيخوختها وموتها، وبهذا الموت تتحول إلى مدنيّة مصيرها الانحلال والفناء، بذلك يكون التاريخ ترجمة لحياة الحضارات.

هنا نلحظ إنّ تشبيه طور الحضارة بالمراحل العمريّة للإنسان هي من أفكار عالم الاجتماع والحضارة (ابن خلدون) الذي جعل للدولة أعماراً طبيعيّة كالإنسان، حيث تحدث ابن خلدون في مقدّمته عن أربعة أجيال للدولة، ويحدّد عمر الدولة بـ ١٢٠ أو ١٦٠ عام، في حين يقدّر اشبنجلر عمر الحضارة بـ ١٠٠٠ سنة. فإذا كانت الحضارة الأوروبية قد بدأت في القرن العاشر الميلادي فقد انقضى معظم عمرها حتى القرن التاسع عشر، حيث يكون ربيع ازدهارها ممثلاً لتاريخ العصور الوسطى، والصيف لتاريخ عصر النهضة، أمّا الخريف فهو عصر التنوير، ويبدأ الشتاء في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

طبعاً انتُقد اشبنجلر في تلك الفكرة، ولكن لابدّ من القول: إنّ المقصود من تشبيه الحضارة بالكائن الحيّ هو تبيان أنّ الحضارة لا تظلّ على منحى واحد من الازدهار والتطور، بل تنتابها تغييرات كثيرة يمكن أن تؤدي إلى تأخرّها والركود في مرحلة معينة، ولكن بفارق هو أنّ الكائن الحي إذا بلغ مرحلة متقدمة من عمره لا يمكن أن يعود إلى المرحلة العمريّة السابقة له، حتى ينتابه الموت الذي لا يستطيع منه الفرار، في حين من الممكن أن تحدث الحضارة تقدّماً بعد أن تكون قد وصلت إلى الحضيض.

- ماهيّة الرمز وخصوصيته في الحضارات

ولكلّ حضارة رمزها المستقل تماماً عن رمز أيّة حضارة أخرى، فرمز الحضارة المصرية هو الدرب أيّ الطريق الذي أحسّت تلك الروح بضرورة السير عليه في اتجاه واحد لأنها ستلقى حساباً على ذلك من قبل الآلهة.

وهناك الحضارة الصينية الشبيهة بالمصرية لأن كلاهما يمثل اتجاهاً نحو العمق، ولكنهما يختلفان في أنّ المصري يختار السير في طريق مرسوم له، أمّا عند الذات الصينيّة فلا وجود لهذا الطريق المحدد بل يظل يبحث متنقلاً بحرية في الطبيعة التي ترشده آخر المطاف إلى الإله، وهذا ما يُفسّر إحاطة المعبد الصينيّ بالمناظر الطبيعية من نباتات وأزهار ومجاري مياه...من هنا اعتبرت الزراعة والعناية بها فناً راقياً.

أما الحضارة اليونانية فرمزها المكان المحسوس النهائيّ، حيث لا وجود لنوافذ داخل معبدها، فالأعمدة مصفوفة إلى جانب بعضها مؤكدة بعدي المكان الحسيين فقط (الطول والعرض)، حتى أنّ المعبد لا يتجه إلى لأعلى شامخاً نحو السماء بل يكاد يلتصق بالأرض نتيجة انخفاضه فهو خلو من كلّ اتجاه وعمق.

وعلى النقيض مما نجده في الحضارة الكلاسيكية نجد أنّ الكاتدرائيّة الغربية (الكنيسة التي يقيم بها الأساقفة) يشير البناء فيها إلى العمق فهو في علو شاهق إلى السماء، كما توجد نوافذ تسمح للرائي بمدّ نظره نحو الأفق اللانهائيّ الذي يمثّل رمز الوعي الغربي.

لابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ اهتمام اشبنجلر بتبيانه الفروق بين الحضارتين اليونانية والأوروبية وتأكيده المستمر أنّ لكل حضارة روحاً تغاير الأرواح الأخرى هو مغالطة للرأي القائل: إنّ النفس الغربية هي حضارة مكررة أيّ ليست سوى نسخة عن حضارة اليونان. كما غالط الفكرة القائلة: أن لا حضارة سوى الحضارة الغربية لأنّ " معظم الأجناس قد ساهمت في تشكيل الحضارات.."

إذن لكل حضارة خصوصيتها، وإذا ما حدث أن أخذت من حضارات أخرى شيئاً ما، فإنها تجعله موافقاً لماهيتها وخصائصها.

لابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ اشبنجلر يُطلق لفظ الفاوستيّة على الذات الأوروبية نسبة إلى " فاوست " بطل رواية غوته الذي يمثّل المراحل التي تمر بها الحضارة من ازدهار وتطور ثمّ تراجع وانهيار فموت فقد باعت هذه الذات نفسها للشيطان، حين ركّزت على الإنتاج المادي على حساب حياتها الروحيّة.

- **ظاهرة التشكل الكاذب لبعض الحضارات**

تحدّث اشبنجلر عن ظاهرة تسود بعض الحضارات، أسماها (ظاهرة التشكّل الكاذب) وكان قد استقى هذا الاسم من علم المعادن، حيث توجد بلورات معدن داخل طبقة من الصخور، فتظهر شقوق يدخل إليها الماء فينحت تلك البلورات محوّلاً إيّاها لذرات معدنيّة متناهية في الصغر، وبتفجّر البركان، تتدفّق الكتل المصهورة داخل طبقات الصخر، فتتصلّب وتتبلور حسب هيئة الشقوق والفجوات الموجودة في الصخر التي سببتها البلورات القديمة بفعل الماء سابقاً، وليس حسب أشكالها الخاصة. وهنا تحدث ظاهرة التشكل الكاذب التي تؤدي إلى ظهور صخور جديدة مجبرة على اتخاذ اشكال مختلفة عن شكلها الطبيعيّ الذي كان من الممكن أن تجسّده. ويطبق تلك الظاهرة على الذات العربية عندما وقعت معركة اكتيوم بين روما الممثلة بـ اكتانيوس وبين العرب يقودهم انطونيوس، وكانت النتيجة هزيمة انطونيوس، بذلك لم يُكتب للحضارة العربية النضوج والاستمرار بالشكل الطبيعي لها، وهنا تتمثّل ظاهرة التشكل الكاذب.

كذلك الحضارة الروسيّة عندما أحدث بطرس الأكبر مدينة بطرسبورغ على هيئة غربيّة ضدّ مدينة موسكو المجسّدة للروح الروسيّة الحقيقية، فأدّى ذلك لانتشار الروح الغربية، حيث نشأت طبقة رأسمالية لم يكن لها وجود سابق في المجتمع الروسي.

- **انتقاد أخلاق المدنيّة**

يميّز اشبنجلر في الحضارة بين مرحلتين: المرحلة المبكّرة (الثقافة) وتعني الحياة، والمرحلة المتأخرة المتمثّلة بالمدنيّة وتعني الموت، أيّ عندما تصل الحضارة إلى مرحلة التمدّن ستبدأ بالسقوط شيئاً فشيئاً، فتحوّل الحضارة إلى مدنيّة أمر ضروري. وسمّى المدنيّة ذهناً، والمدينة العالميّة بالذهن الحر. ويضيف أنّ المدنية لا تمثل الذهن بل المال أيضاً، حيث يظهر ترتيب جديد للطبقات في المجتمع، فبعد أن كانت طبقتا النبالة ورجال الدين لهما الأولويّة والمنزلة العليا في المجتمع، يتولّى العقل السيادة متمثلاً بالطبقة البرجوازية، فاتجهت نحو الظلم والاستغلال في سبيل تحقيق الربح المادي.

ويصف اشبنجلر المدينة الحاصلة من تطور الحضارة، فهي ليست سوى أكوامٍ من حجارة، ويعترف بفضل واحد لها فقط بأنها مأوى لكثير من الناس، والمدينة لا تبقى على حالها من حيث المساحة، بل تبدأ بعمليّة التوسّع المخيف شيئاً فشيئاً، وذلك كله على حساب الريف الذي يبدأ بالتناقص، وهذا يشكل خطراً. وفي مكان آخر يصف العلاقة بين الريف والمدينة وصفاً بارعاً يعبّر من خلاله عن وحشيّة الحياة المتمدّنة، مقابل عطاء الريف وكرمه المتدّفق عليها، فقد كان ولازال مصدر التغذية الدائم لها، وبالمقابل كانت المدينة نهمة تبتلع كلّ شيء فتمتص دم الريف حتى آخر نقطة فيه مطالبة بالمزيد، فلا دمه يرويها، ولا غذاؤه يشبعها، فتراها تفترس في كل يوم مجموعات جديدة من البشر المهاجرين إليها إلى أن ينتهي الموت بها إلى خمودها وزوالها، مسببة للريف الفقر بساكنيه، وهذا بدوره ينعكس سلباً على إنتاجه. لذلك نجد تلميح اشبنجلر إلى أنّ العودة للتشبّث بالماضي، والحنين إليه ومحاولة إعادته بكل قيمه وثقافته للحاضر، علامة دالّة على ضعف الحضارة وبدء انحلالها، بدل الاستفادة منه لمواجهة تحديات الحاضر، ودون أن يكون في ذلك إهمال للمستقبل.

- **فكرة التشاؤم عند اشبنجلر**

التمدّن عند اشبنجلر من موجبات انهيار الحضارة، والمدنيّة هي المرحلة الضروريّة الناجمة عن وجود حضارة، وهي تمثّل الصير المتولّد من الحضارة الممثلة للصيرورة، فعند\ وصول الحضارة إلى مرحلة الصير فهذا يعني موتها الذي لا تستطيع أن تفرّ منه مهما بذلت من جهود لإلغاء هذا المصير المحتوم.

- **خطر الانحلال الديني على مستقبل الحضارة**

وللدين دور كبير في استمرارية الحضارات وبقائها عند اشبنجلر، فالحياة في المدينة أصبحت بعيدة كلّ البعد عن الدين وتعاليمه، فكثير من الناس تجدهم منغمسين في الملذات ومتجهين نحو الترفيه والتسلية، متمسكين بقشور الدين وظاهره، متبعين مجموعة عادات وسلوكيات لا تمّت للدين بصلة. حتى أن اشبنجلر يسمّي مرحلة المدنيّة باللا دين.

- **طبقة النبالة هي الشكل الصحيح للسياسة**

ويعود اشبنجلر إلى نظريته العرقية في الحديث عن طبقة النبلاء، بأنها الشكل الصحيح للسياسة، وأنّ التربية المطبقة في عملية تشكل عادات وقيم النبالة هي أفضل سياسة مستخدمة، حتى أنّ صفات وقيم النبالة نجدها ماثلة في سلوكيات القادة العظام، فالطبقة الإقطاعيّة برأيه بارعة في فن السياسة بالفطرة، فالنبيل يتعامل مع الواقع بمهارة، حتى أنه لينتصر على الحكيم في قدرته على فهم الحياة ومعرفة كيفية التعامل مع مختلف الظروف.

- **الحضارة الغربية خاتمة الحضارات**

اشبنجلر على الرغم من إعجابه بالأمة العربية، إلا أنه معجب أيضاً بالغربية، فحضارتها بالنسبة إليه خاتمة الحضارات. فتاريخ العالم هو صورة عالمنا وليس بصورة جميع الجنس البشري. فزوال طبقة النبالة يعني زوال الحضارة الغربية، فطبقة النالة تفوق غيرها من الطبقات، فإذا ما انتهى دورهم- وليس المقصود بذلك الجانب العضوي من حيث تعاقب السلالة الدموية- بل من حيث زوال أخلاقهم كقيم وعادات ستكون النهاية قد بدأت، لأنّ النبلاء دون سواهم من الطبقات هم خالقو التاريخ بشكله الراقي ومعناه الحقيقيّ، بينما في مرحلة المدنيّة يغدو التاريخ تاريخاً زائفاً، لا عمق فيه.

خاتمة

وهكذا كان اشبنجلر صاحب أجرأ صوت ناقد ومحلل لما آل إليه حال الغرب في فترة ما بين الحربين، حيث استطاع وصف الأزمة الروحية التي يعانيها الوعي الغربي، وكان هدف فلسفته سيادة الحدس والوجدان بدلاً من العقل، وتقاليد النبالة بدلاً من المصالح النفعيّة، والقيم الروحيّة بدلاً من الماديّة.

ولتصوّره إنجازٌ عظيمٌ، عندما خالف اتجاهات عصره بتأكيده أنّ مسار التاريخ لا يجري دائماً نحو الأفضل، فكان متشائماً من مصير الذات الغربيّة. وكان موضوعيّاً في موقفه من الحضارات الشرقيّة وبأفكاره حول انّ الحضارة الغربيّة ليست الوحيدة في العالم الذي وجدت فيه كحضارة، حيث يمكن لأي بنية عندما تتوفر لها الشروط وتنضج الإمكانيات أن تكون لديها حضارة عميقة لا يستطيع أحد إنكارها. وكان مصيباً في فكرته أنّ العودة إلى الماضي ومحاولة إعادته بكل عناصره دليل على انحلال الحضارة.

واستشفّ أسباب انهيار الذات الغربية فوجدها تتمثّل في : صيرورة الحضارة الغربية نحو التوسّع (الاستعمار)، قلّة عدد السكان، تناقص مساحة الريف، إهمال الناحية الدينيّة، انتشار الاتجاه المادّي كأسلوب للتعامل، توقق الناس إلى الماضي والحنين إليه مع محاولة البعض إعادته بكل قيمه، توجّه الانتباه نحو الشكل والمظهر دون الجوهر والمضمون، غربة الانسان...كلّ ذلك كان مدعاة لتشاؤم اشبنجلر من مستقبل حضارة الغرب. وهنا يكمن واجب المفكر في حمل هموم مجتمعه فيلفت النظر إلى ما يحدث من وقائع تسرّع في انحلال الحضارة. ولابدّ من الإشارة أخيراً إلى الدور الكبير للمفكّرين العرب وتأثيرهم في الفكر الأوروبيّ، فلأفكار ابن خلدون- كما وجدنا- النصيب الأكبر في فلسفة اشبنجلر.

المحاضرة الرابعة

أرنولد توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥م)

مؤرّخ انكليزي، من أشهر مؤرّخي القرن العشرين على وجه التحديد، اهتمّ بدراسة الحضارات، ألّف كتبًا كثيرة من أشهرها موسوعته الأشهر (دراسة التاريخ)، قال بـ٢١ حضارة هي " المصرية، السومرية، البابلية، الآشورية، الحيثية، السريانية، المينوية، الهيلينية الإيرانية، العربية، الهندوكية، البوذية الهندية، الصينية، الشرق الأقصى، (الكورية، اليابانية)الاندينية، اليونانيفية، المابانية، المكسيكية، الأرثوذكسية البيزنطية، الأرثوذكسية الروسية، الحضارة الغربية."

نقد عمل المؤرخين

أبدى توينبي اعتراضه على المؤرخين الذين اكتفوا في دراستهم بالفصول الأخيرة من الأحداث، وثمّن ما قام به علماء الأنتروبولوجيا لأنّ هؤلاء بنظره يحرصون على معرفة البدايات، حرصهم على معرفة النهايات. لذلك نراهم يقسمون تاريخ الإنسان إلى قسمين: القسم الأول يخصّ تطوره البيولوجي، والقسم الثاني يهتمّ بتاريخه الحضاريّ، وهي الفترة التي عرفت ظهور الإنسان العاقل الذي أخذ في التحوّل إلى مخلوق يتطلّع إلى الفن والاختراع والاكتشاف، فكانت دراستهم شاملة. ونصح المؤرخين أن تكون دراستهم لتاريخ الحضارات على هذا المنوال، دون اجتزاء التاريخ، لأنّ ذلك من شأنه أن يشوّه أحداثه.

وقد استند في تصوّره هذا إلى المدرسة الجشتالتية التي يعتقد أصحابها أنّه لا يمكن إدراك الشيء إلا في إطار عام وكلّي. وأنّ إدراك الكلّ عندهم يكون متقدماً على العناصر التي يتألّف منها. فنقل توينبي هذا التصور إلى مجال الدراسات التاريخيّة، حيث قال: " لكي نفهم الأجزاء يجب أن نركز اهتمامنا على الكلّ أولاً، هذا الكلّ هو ميدان الدراسة القابل للفهم."

موقفه من الحضارة الإسلامية

ولـ توينبي آراء في الحضارة الإسلاميّة وبـ النبي محمد -صلّى الله عليه وسلّم-؛ إذ يرى أنّ نظام الإسلام الشامل قد ضمّ بين جنبيه فكرة الوحدانية الدينية وكذلك اشتمل على السلطة التنفيذيّة في الحكم، وبذلك استطاع الإسلام أن يمتلك قوة جبارة نقلت المعتنقين له من الجهالة إلى الحضارة، واستطاع نفوذه أن يمتدّ إلى خارج حدود جزيرة العرب كثيرًا، وذلك يعود إلى إيمان أتباع النبي -عليه الصلاة والسلام- برسالته وما يوحى إليه وتقبّلهم أوامر الوحي دون اعتراض، فكانت أقواله وأفعاله مصدرًا من مصادر القوانين الإسلاميّة التي لا تختصّ فقط بأتباعه من المسلمين، وإنّما أيضًا تخصّ الرعايا الجدد الذين حكمهم المسلمون في الدول التي فتحوها حديثًا.

نظريّة التحدّي والاستجابة

يطبّقها توينبي على كلّ الحضارات التي قامت على سطح الكرة الأرضيّة، وهي نظريّة استلهمها من علم النفس السلوكي وتحديدًا من أحد علماء هذا الميدان وهو العالم كارل يونغ الذي يقول إنّ الإنسان إذا تعرّض لصدمة ما فإنّه يفقد توازنه ثمّ يستجيب لها بنوعين من الاستجابة الأوّل سلبيّ ويُدعى النكوص؛ وهو العودة للماضي واستعادته والتمسك به نوعًا من التعويض عن الواقع غير الجيّد، والاستجابة الثانية وهي الإيجابيّة وتكون بتقبّل الصدمة والاعتراف بها والعمل على التغلّب عليها، وكذلك قد طبّق توينبي نظريّته هذه على المجتمعات كافّة، فيرى أنّ المجتمعات البدائيّة عندما واجهت تحدّيات بيئية أو بشريّة مُعيّنة فإنّها قد استجابت استجابات مختلفة تختلف من جماعة لأخرى بعضها سلبيّ والآخر إيجابي.

فمثلًا حين أصاب السهل الأفروآسيوي - يعني شبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا - تغيّر مناخي أدى إلى انحباس الأمطار وانتشار التصحّر فإنّ المجتمعات التي فيه استجابت لهذا التحدي الجديد استجابات مختلفة؛ فبعضها تحوّل إلى قبائل رُحّل تبحث عن الكلأ والماء، وبعضها الآخر انحدر نحو الجنوب نحو المناطق الاستوائية التي تشبه الجو السابق الذي كانوا

يعيشونه فحافظت على نمط حياة بدائيّ ما تزال تعيشه إلى هذه الأيّام، بينما توجّه قسم آخر نحو دلتا النيل وواجه أحوالًا جديدة بوجود نهر النيل العظيم، فاستطاعت تلك القبائل أن تكافح عوائق الوضع الجديد على أكتاف النيل وأن تُسخّر تلك العوائق لصالحها وبخاصّة بعد اكتشاف الزراعة، فأدّى ذلك لنشوء الحضارة المصرية، وأيضًا فإنّ انتقال بعض القبائل من جزيرة العرب إلى أهوار العراق أدّى لقيام حضارات الرافدين، وباختصار يمكن القول إنّ هذه القبائل التي كانت تحيا في السهل الأفروآسيوي قد استجابت استجابات مختلفة منها التي صارت قبائل بدوية تعتمد على الترحال فهذه استجابتها سلبية، ومنها التي هاجرت وتأقلمت مع الوضع الجديد فكانت استجابتها حضاريّة ديناميكيّة.

فلسفة الدين عند أرنولد توينبي

يمكن القول باطمئنان إنّ فلسفة الدين عند أرنولد توينبي تتمثّل بكون الدين عنده طريقًا إلى الله، وبالتالي على الدين أن يوحّد البشريّة كلّها بدلًا من أن تُفني بعضها بعضًا في الحروب؛ فهو يرى أنّه ما دام الله واحدًا عند جميع الديانات العليا بحسب ما جاء بها الأنبياء فإنّ البشريّة يجب أن تكون واحدة كذلك، ومن هنا ينطلق توينبي في صياغة التاريخ بإحساس دينيّ عالٍ آملًا أن يكون هذا التاريخ عامِلًا مُساعدًا تلك العقليّة العالميّة التي هي شرط من شروط حفاظ الإنسان على نفسه؛ فإمّا أن تكون البشريّة كلّها أسرة واحدة، وإمّا أن تدمّر نفسَها بنفسِها، وقد شبّه بعض الباحثين رؤية توينبي هذه الإنسانيّة بإنسانيّة تولستوي، وكذلك يرى توينبي أنّ المسيحيّة واليهوديّة والنصرانيّة ما هي إلّا "تنويعات" على لحنٍ واحد، ويراها جميعًا تحمل رسالة واحدة وهي وَحدة ما هو أعلى من الانقسامات العرقيّة، ومن جانب آخر يرى توينبي أنّ دراسة التاريخ في حدّ ذاتها هي سعي لرؤية الله تعالى وهو يعمل في التاريخ على حدّ قوله، ويرى كذلك أنّ حقائق التّاريخ هي "مفاتيح الطبيعة ومعنى الكون الغامض ومكاننا فيه، وأن الواقع الروحي خلف الظواهر هو الهدف النهائي لكل فضول".

مفهوم الطبيعة البشرية عند أرنولد توينبي

كانت نظرة أرنولد توينبي للطبيعة البشريّة مستمَدّة بجزء كبير منها من الدين؛ إذ كان يرى أنّ في الطبيعة البشريّة عرقٌ من الشرّ الشيطاني يظهر على المستوى الفردي من خلال تركيز الإنسان على نفسه، وعلى الصعيد الاجتماعي من خلال الحروب والخصومات والعداوات الطبقيّة التي أثبتت بأنّها تُهلك الحضارات، ويرى أنّ مذابح القرن العشرين دليلٌ كافٍ ووافٍ على قدرة الإنسان على الشر، غير أنّ توينبي يرى كذلك أنّ الإنسان عنده قدرة كافية على فعل الخير، وأنّ كلّ إنسان بداخله صراعٌ بين قُوى الخير وقُوى الشر، وأنّ هذا الصّراع هو سبب الحروب التي هي في حقيقتها صراع بين الخير والشر، ويرى أنّ الطبيعة البشريّة قد فقدت توازنها منذ زمن؛ فالإنسان يستطيع السيطرة على الطبيعة أكثر من السيطرة على حياته الشخصية وعلاقته مع باقي البشر، ولذلك فقد جاءت الديانات لتخلّصه من أنانيّته الموروثة ليكون ذلك سبيل لمعاملة الإنسان أخيه الإنسان باحترام متبادل، وتلك الديانات هي الديانات العليا التي صنّفها توينبي بأنّها اليهوديّة والنّصرانيّة والإسلام والبوذيّة والهندوسيّة.

نستطيع القول أخيراً: التقى توينبي في بعض الأفكار مع الفيلسوف الألماني اشبنجلر، كما عارضه بآراء أخرى منها:

بعض نقاط الاختلاف والتشابه بين توينبي واشبنجلر

- رأى اشبنجلر أنّ مفهومي الحضارة والطبقة مترادفان، وهو يريد بذلك البرهان على أنّ الحضارة تبدأ بالنظام الإقطاعي، وتنهي بانتهائه لأنّه بنظره لا وجود لطبقة في المجتمع سوى طبقة النبلاء أو الكهنوت، أما سواهم من فلاحين وأصحاب مهن حتى البرجوازيين لا يشكلون طبقة. فالحضارة برأيه تخصّ فئة من الناس (النخبة). يذهب توينبي مذهب اشبنجلر فيوضح أنّ الازدهار الحضاريّ يحقّقه بعض الأفراد المبدعين، الذين يظهر من خلالهم شكل الاستجابة كردّ فعل على التحديات الحاصلة. ولكن هؤلاء لا يمثلون طبقة متماسكة كما رأى اشبنجلر، وإنمّا هم أفراد يمتلك كل واحد منهم موهبة في مجال ما، وقد يكون بينهم فقراء أو أصحاب مرض، وقد لا يكونون متفقين مع بعضهم.

- يعارض توينبي كلام اشبنجلر في تعظيم الحرب وتمجيدها، فبرأيه أنّ الحرب عامل من عوامل انهيار الحضارات، فهي تعبير عن انفكاك الوضع الداخلي في المجتمع، وما قيام الامبراطوريات إلا لتغطية هذا التوتر الداخلي، وإخماد لثورة الجماهير وغضبهم، فالحرب تستند إلى عوامل نفسية تقوم على شهوة التدمير والخراب والميل إلى الانتحار.
- كما يرفض توينبي " الحتميّة التشاؤمية المتصلة بنظرية التعاقب الدوري للحضارات لدى - اشبنجلر- لأنّ توينبي لا يجد في حركة التاريخ دوراناً كدورة العجلة. ويرى توينبي أنّ موت الحضارات السابقة لم يكن قضاء وقدراً، وإنمّا كان انتحاراً وهو مصير الحضارة الغربيّة إذا قامت حرب عالميّة ثالثة." فنمو الحضارة وبقاءها - عند توينبي- متوقف - كما قلنا سابقاً-على مدى قدرتها على التغلب على تحديات تواجهها، فتكون استجابتها إمّا فاشلة أو ناجحة، فإذا ما تجاوزت تلك التحديّات ازدادت قوتها وتفتّحت القوى الخلّاقة المبدعة، وعلى العكس من ذلك إذا لم تتمكن الحضارة من قهر الظروف والمصاعب ضعفت قواها وبدا الانحلال بالتسرّب إليها، وربما أدّى ذلك إلى اندثارها.

فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي (١٩٠٥ - ١٩٧٣م)

مالك بن نبي مفكر جزائري، عاش حياة مأساوية فقيرة، أصدر أول كتبه بعنوان (الظاهرة القرآنية ١٩٣٩م)، ومن مؤلفاته أيضاً (شروط النهضة ١٩٤٩م) عالج فيه إشكالية الحضارة لدى الذات المسلمة. و(وجهة العالم الإسلامي عام ١٩٥٤م) تناول فيه فكرة القابلية للاستعمار.

- أوجه الشبه بين فكر ابن نبي وفلسفة روجيه غارودي

١- دعا مالك بن نبي إلى عدم التسليم بصحة معتقد ما، إلا بعد إخضاعه لمحك العقل والنقد، كذلك فيما يخصّ فهمنا ووعينا لكتاب الله عز وجلّ. وانتقد مسألة التشبث بالماضي من قبل الذات العربية، وتناسي الحاضر بمشكلاته، والتغني بأمجاد السابقين وإنجازاتهم، ورأى أنّ (الغفلة) هي القوة التي تمنح الذات المحتلِة سيطرتها؛ الفكرة نفسها التي سنجدها عند غارودي كما سنرى فيما بعد، ولكن دون حصرها بفئة إنسانية معينة، حيث حارب المفكّر الفرنسي موقف الذات الأوروبية وغير الأوروبية من الماضي.

٢- واقترح ابن نبي أن تكون المناهج التربوية والحلول المقدمة آخذة بالحسبان الموقع المُحتل للذات المستوردة بين الأمم الحضارية، وأن تكون متوافقة مع اللحظة التاريخية المتراجعة عن الركب الحضاري التي تمر بها، أي عدم الحصول على حلول جاهزة صنعت واقع أفضل للآخر، بل الاعتماد على الذات وتحقيق مستقبلنا بأنفسنا. وللعاملين الديني والأخلاقي - لدى الفيلسوفين- دور في تحقيق الإنجاز التاريخي الذي يدفع الأمة إلى الأمام، لذلك كان التراجع مرتبطاً بضعفهما في النفوس.

٣- واستشهد - الفكرة التي تتفق مع ما ذهب إليه غارودي- بـ غاندي الذي نادى بعدم فصل السياسة عن الدين؛ لأنّه " **إذا فصلت السياسة عن الدين فقدت معناها، كل طفل في مدرستنا يدري الأنظمة السياسية في الهند، ويعرف كيف أن بلاده تتقد بإحساسات جديدة وبآمال جديدة، ولكننا في حاجة إلى الضوء الثابت المستقر أيضاً؛ ضوء الإيمان الديني**".

٤- ولتحقيق الثورة لابدّ من حصول تغيير في أنفسنا أولاً: فالأولوية إذن تعود إلى درجة الوعي الجماهيريّ (الشعبيّ)، وارتباط السلطة الحاكمة بذلك؛ فقد منح ابن نبي الذات العامة الأولوية في تحقيق الإصلاح، فهي أداة كلّ تغير وتحول؛ فالوعي إذن مفتاح كل تقدّم حضاري، وهذا يعني أنّ النفس العدائية عند ابن نبي لا تستطيع التأثير في البلد إلا بالقدر الذي يتخلف فيه الوعي عن الانفتاح والتحرر من أدوات الاستعمار. ونادى غارودي بالفكرة نفسها أيضاً، من خلال تأكيد أهمية الوعي بإصلاح الذات من الداخل أولاً، ثمّ الانطلاق بعملية التغيير إلى الخارج ثانياً.

٥- كما تحدث ابن نبي عن تراجع الذات المفكرة وتقهقرها، الأمر الذي كان له انعكاساته السلبية على الواقع الإصلاحيّ للذات العربية عن طريق خداعها بوسائل مضللة كالاقتراع الانتخابيّ وإشارته إلى الأدوات والوسائل التي تُعدّ خطوة متقدّمة على الغزو الماديّ للبلد، والمتمثلة في الوسائل المسموعة والمرئية كالأفلام السينمائية المسببة للانحدار الخُلقيّ وتدهور القيم العليا في النفس، والأسطوانات الغنائية الطربيّة،

المُلهية للذات عن ركب الحضارة؛ كذلك سنجد تطرّق غارودي إلى تلك المسألة في أثناء حديثه عن الوسائل التي يستخدمها الوعي السياسيّ المستعمِر تجاه الآخر.

٦- ويؤكّد ابن نبي على أنّه بالعمل لا بالتمنيّ والأحلام يتحقق المستقبل، وبالجدّ والسعي تتحقق النقلة الآخذة بالمطامح لتحقيق المصلحة الوطنية. وستُبحث فكرة فلسفة الفعل عند غارودي، وتوكيده أهميّة العمل النضاليّ في تحقيق التحرّر من السلب والاغتراب.

٧- وانتقد ابن نبي للاتجاه الذي رأى فيه أنّ الحلّ يكمن في تقليد الذات الغربية ومحاكاتها؛ فطالب بعدم التوجّه إلى الوعي الغربيّ للاقتباس من ثقافته وقيمه البعيدة عن الجذور التاريخية للواقع العربي، وضرورة تنظيم الطاقات الجمعية وتنسيقها، وتوظيف الوقت للتجسيد العملي لتلك الطاقات والجهود دون إسراف في الجهد والوقت

٨- ونوّه في أنّ الوجود الاستعماريّ ليس سبباً، بل نتيجة لتخلفنا؛ إذ إنّه فرّق بين عاملين، الاستعمار وما يعود إلينا، فما **" يعود إلى الاستعمار حين يحول الاستعمار بيننا وبين شيء ما، يكون هذا عائداً إلى الاستعمار، وأما حين لا نستفيد مما هو بين أيدينا وتحت تصرفنا، فهذا من (القابلية للاستعمار) وليس من الاستعمار."**

- **العوامل المساهمة في نشوء الحضارة ودور العامل الديني فيها**

مما سبق نستطيع استنتاج العناصر الضرورية التي أشار إليها الفيلسوف الجزائري ابن نبي ومساهمتها الفعّالة في إعادة ازدهار الحضارة الإسلاميّة، فهو يرفض العامل الجغرافي كعلّة تامة في نظرية التحدي لنشوء الحضارات، حيث أشار إلى أنّ الفكرة الدينية هي العمود الأساس للمجتمعات وقيامها أو حسبما يطلق عليه (مركب الحضارة)، ويبدأ خطوته في تشكيل نظريته باقتباس خطوة كيميائية، فعادة الكيميائي تقوم بتحليل المنتجات التي يريد أن يجري عليها عملية تركيب، فهو وجد أن كل ناتج حضاري ينتهي في تكوينه إلى (تراب وإنسان ووقت) فكان:

ناتج حضاري = إنسان + تراب + وقت

ويقرب ذلك (ففي المصباح مثلاً يوجد إنسان خلف العملية العلمية والصناعية التي يعد المصباح ثمرتها؟ والتراب في عناصره من موصل وعازل، وهو يتدخل بعنصره في نشأة الإنسان العضوية، والوقت (مناط) يبرز في جميع العمليات البيولوجية والتكنولوجية، وهو ينتج المصباح بمساعدة العنصرين الأولين: الإنسان والتراب). وبهذا يجد مالك بن نبي أن المجتمعات إذا ما استطاعت أن تحل الإشكاليات التي تواجه الوقت، والإنسان، والتراب، فقد حلت مشكلة الحضارة.. لا مع الركن الأساس الذي نوهنا عليه في قيام نظرية مالك في نشوء الحضارات، وذلك نجده ينطلق من إثارة سؤال يفرضه بن نبي على بحثه لتثبيت خطاه علمياً وفي نفس الاتكاء كيميائياً على أمر مقطوع به في مقرره الكيميائي، وهو أنه إذا كانت الحضارة ناتجاً لمجموع هذه الأشياء الثلاثة؛ فلما لا تظهر حضارات تلقائياً لمجرد توفير تكلم الحدود الثلاثة: فيكون اتكاءه على نتاج الماء كيميائياً

من الهيدروجين والأوكسجين، وذلك لا يكون تلقائياً، وإنما يخضع لقانون كيميائي بمشاركة مركب معين من هنا يضع بن نبي مركب الحضارة، فلا بد من وجود مركب يؤثر في المزج والإثمار. وهو الفكرة الدينية أو المركب الديني الذي رافق تركيب كل الحضارات خلال التاريخ.

بل امتدت الرؤية حتى مع المجتمعات التي تخلو من الفكرة الدينية، ليفسر نشوء ونمو المجتمع الماركسي بصورة غير مباشرة على أساس الفكر الديني وذلك من خلال بديلاتها أي ما تعطي عوضها وروحها في الدفع الاجتماعي، لذلك يقول: (إذا اقتضى الأمر أن نصدر حكماً بشأن المجتمع الذي هو بصدد التشييد حالياً باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، باعتباره شكلاً من الحضارة، نجد أن تكوينه ونموه يفسران بنفس الطريقة (أي الفكرة الدينية)، ومن وجهة النظر التاريخية، يتعين علينا ملاحظة أن الأفكار (الماركسية) قد استخدمت لنموها واكتمالها على (البنية التحتية) النفسانية والمفاهيمية المسيحية للإنـــساني الذي حول (إنـــجيل) (يسوع المسيح) إلى (إنجيل) (لماركـــس) وجميع المـــطامح التواقة إلى (ملكـــوت الرب الإله) إلى مـــطامح متشبثة بالفردوس الأرضي).

لا يتفق بن نبي مع ابن خلدون في حتمية وامتناع القيام لدولة ولّت دورتها لأن نهضة الحضارة من كبوتها واستيقاظها من سباتها وسيرها قدماً هو رهينٌ بشروط نفسية، زمنية معينة إذا ما توفرت وتكاملت انطلقت الحضارة من جديد. فالحضارة الإسلامية بما تملكه من مركب (الفكرة الدينية) ذي الأسس العقيدية والإيمانية، قادرة على تجديد حركتها وانتفاضها من جديد، واستعادة كيانها، رغم كل عوامل التحدي، ورغم ما يتعرض وتعرض له العالم الإسلامي من غزوٍ فكري وسياسي واقتصادي.

- **الذات الإنسانيّة في معادلة الحضارة**

عرفنا أن (بن بني) جعل الفكرة الدينية هي أساس نشوء الحضارة؛ أما دورها في معادلة الحضارة ـ سيما وأنه غير ظاهر فيها ـ أنه المركب الذي من خلاله يمكن اجتماع العناصر الثلاثة (الإنسان والتراب والوقت) لكن حلوله الأول في المعادلة هو الإنسان، فمع تقبله الفكرة الدينية وحلولها فيه، تبدي تأثيرها في تشكيل هذا الإنسان في إطار روحي آخر يمكن أن نجعله لوناً من ألوان الإرادة، يمكنه معه أن يرتبط مع التراب والوقت في وحدة وانسجام تمثل قمتها في وجود المركب الديني، لذلك فالكيانات التي تكونت بنحو ما كانت في تشكلها وعرضتها للانهيار تتناسب وقدر الفكرة الدينية وبالتالي مقدار الانسجام الذي كونته.

فكأنه يملك تناسباً طردياً بين قوة الكيان وحضارته وبين الانسجام المتولد، أي بين مقدار حلول الفكرة الدينية وما أخذ منها.

إذن ابن نبي يعتبر الإنسان محور الفاعلية في حركة الحضارة، فله الدور الأول في المعادلة لأن (الإنسان هو الذي يحدد في النهاية، القيمة الاجتماعية لهذه المعادلة، لأن التراب والوقت لا يقومان ـ إذا اقتصر عليهما فحسب ـ بأي تحويل اجتماعي). كذلك نراه يقول: (إن الإنسان هو الشرط الأساسي لكل حضارة، وإن الحضارة تؤكد دائماً الشرط الإنساني). إن نشوء الحضارة منوط بإرادة الإنسان الحضارية وهذا لا يشكلها ويولدها أو يهبها إلا إيمان الإنسان بعقيدة تطلب منه خدمة الإنسان في حضارته، وهذا ما تعطيه الفكرة الدينية بأرقى مستوى.

القضية إذن في معادلة بن نبي ليست قضية أدوات ولا إمكانيات، بل القضية في أنفسنا، فعلينا أولاً دراسة الجهاز الاجتماعي الأول أي الإنسان، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، إذا سكن سكن المجتمع والتاريخ، وهذا هو ما أشارته النظرة في تاريخ الإنسان منذ أن بدأ التاريخ، فنرى المجتمع حيناً يزخر بوجود النشاط، وتزدهر فيه الحضارة، وأحياناً نراه ساكناً لا يتحرك يسوده الكساد وتغمره الظلمات، وما هذه المظاهر الاجتماعية إلا تعبير عن حركة الإنسان وركوده، ومن هنا تظهر أزمة العالم الإسلامي، فهي مشكلة الإنسان الذي عزف عن الحركة، لذلك فالمسألة هي أنه يجب أولاً أن يصنع رجالاً يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب الوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى، وبما أن الإنسان كما يرى مالك في القرن العشرين يؤثر بثلاثة:

أولاً: بفكره. ثانياً: بعمله. ثالثا: بماله.

لذلك تحلّل مشكلة الإنسان في معادلة الحضارة إلى مشكلة: الثقافة، والعمل ورأس المال.

يعتبر مالك قيمة التراب في المجتمع مستمدة من قيمة مالكيه في إطار قدرتهم على تسخيره فكلما كانت الأمة تملك وعياً وفكراً ناضجاً يعرض لها آفاقاً إبداعية لاستكشاف الطبيعة وإنتاج حاجاتها الاجتماعية في كل قنوات المجتمع بكيانه، يكون حينها التراب ذا قيمة لأنه يؤول إلى شيء ذي قيمة. فكل تراب الخليج العربي قبل قرن من الزمان، لم يكن يملك أدنى قيمة سوى أنه ذرات من الرمال تنتهي به الصحراء.. وهذا يتسق مع الجيل آنذاك وثقافته وقيمته، التي لم تستطع أن تصل إلى ما وصل إليه بعد ذاك حينما جاءه من يعي قيمته فإذا التراب ذهباً أسوداً (النفط)، فالأمر مربوط بالإنسان في فضاءه الثقافي على أن يكتشف قيمة الأشياء التي جعلها الله ـ تعالى ـ فيها، وهنا يتأكد دور الإنسان الرئيسي في معادلة الحضارة (لابن بني)، ودور الدين من علٍ عليه ويوجهه إلى السيطرة على الطبيعة، فالقرآن والسنة يدعوانه في أكثر من موضع لأن يتحرك من أجل اعتماد هذه العلاقة في تنفيذ متطلبات استخلافه العمراني (أو الحضاري) على الأرض، وهذا لن يتأتى إلا بالنظر

العميق في ملكوت السماوات والأرض، والدراسة المتأنية لنواميسه وقوانينه واسراره، والسعي الدائم وفق الأساليب العلمية، للكشف عن هذه النواميس والقوانين، لتحقيق فهم اكثر لقدرات الله الخلاقة وإيمان أعمق به، ومن أجل استخدام هذه القوانين لتطوير الحياة على الأرض، ومواصلة العمران، وتحقيق مفهوم استخلاف على كل المستويات.

أما العنصر الثالث من معادلة مالك وهو الوقت فيبتدأ قبل الدخول في بحثه بحديث شريف في الزمن وهو قول الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) : (ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي: يا بن آدم أنا خلق جديد، وعلى عملك شهيد فاغتنم مني فإني لا أعود.. إلى يوم القيامة) فالزمن يتدفق على السواء في أرض كل شعب، ومجال كل فرد، وهو في مجال ما يصير (ثروة) وفي مجال آخر يتحول عدماً. فهو يجري في الحياة ويرافق تلك الأحداث، ويصب في التاريخ تلك القيم التي منحتها له الأعمال التي أتمت فيه ولكنه على حد تعبيره نهر صامت، حتى أننا ننساه أحياناً في ساعة الغفلة أو نشوة الحظ قيمته التي لا تعوض، ومع ذلك ففي ساعة الخطر في التأريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء، ففي هذه الساعات كانتفاضات الشعوب، لا يقوم الوقت بمال، كما ينتفي عنه معنى العدم، إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر، فلا يسمع الإنسان صوت الساعات الهاربة، ويدرك قيمتها، إلا في اللحظات الحرجة التي تتناول البقاء والانتصار والخلود والفناء.

ومع هذا فمالك يحذر من الاستغراق في العمل والجهد من أجل الإنتاج حتى ننسى الجوانب المعنوية والنفسية من حياتنا كما حدث في الغرب الصناعي، وكذلك يحذر من الاستغراق في السلبية تجاه عنصر الزمن بحيث يغدو بغير ذي جدوى، وهو ما يحدث في العالم الإسلامي. فالوقت هو الإطار غير المشهود لاستثمار التراب. في حل إشكاليات المجتمع وهو أمام تحدي يؤول به إلى انهيار فاللحظات تحكم وتكتب تـــاريخاً، وهذا الحل رهين أعمال الإنسان وإرادته قبل أن تذهب الثواني والدقائق، وتذهب معها حضارة ضياعها نتج عن إفساد ذلك الوقت وإهماله.

المحاضرة السادسة

فلسفة الحضارة عند روجيه غارودي(1913 - 2012)

فيلسوف، وسياسيّ، وكاتب، وأستاذ جامعيّ، ولد في فرنسا لأم كاثوليكية وأب ملحد. اعتنق المسيحية البروتستانتية ليمنح - حسب قوله- حياته معنى، وكان في الرابعة عشرة من عمره. وفي سنة 1933م، انضمّ إلى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي للنضال ضدّ الرأسمالية والنازية.

امتاز غارودي بموسوعيّته الفكريّة والثقافيّة التي حصّلها عبر اطلاعه وسفره إلى مختلف المناطق في العالم. كان عضواً في الحوار المسيحي- الشيوعي في الستينيّات، محاولاً جمع الكاثوليكية مع الشيوعية خلال عقد السبعينيات.

طُرد من الحزب الشيوعي الفرنسي 1970م بعد أعوامٍ كثيرةٍ من نضاله قاربت الخمسة والثلاثين عاماً، لانتقاداته المستمرة ضدّ الوعي القياديّ في الاتحاد السوفييتي، وفي السنة نفسها أسّس مركز الدراسات والبحوث الماركسية، وبقي مديراً له لمدة عشر سنوات. وبعد صدور إعلان فصله عن الحزب الشيوعيّ، بدأ البحث عن دور الفن بمظاهره جميع في إحداث التغيير. وكان غارودي أول مترجم فرنسي لمؤلفات لينين، وله دراسات عديدة عن ماركس ولينين، تُرجمت إلى إحدى عشرة لغة، عالج فيها الانحرافات عن الماركسية الحقيقية، وقدّم مشروعاً حثّ فيه على ضرورة إنشاء جامعة تربط الثقافة الفرنسية بالعربية الإسلامية للوقوف ضدّ الفكر العرقيّ النازيّ. ونادى بالحوار بين المسيحيّ والشيوعيّ بداية، ثمّ جَهد ليشمل ثقافات مختلفة، فأسّس عام 1974م المعهد الدولي للحوار بين الحضارات في جنيف، وعمل مديراً له.

أعلن إسلامه عام 1982م - متخذاً الاسم رجاء بدلاً من روجيه- في المركز الإسلامي بـجنيف، مُصرّحاً أنه لم يتخلّ باعتناقه الإسلام عن جوهر المسيحية، وكُنه الماركسية، لأنّ الديانات - حسب إيمانه- ينبوعٌ واحدٌ، والإسلام مكمّلها، ومزيلٌ للتشويه الذي سببه العقل الإنسانيّ المغرض في نصّها.

تزوّج السيدة الفلسطينية سلمى بنت نور الدين التاجي الفاروقي بعد سنة من إسلامه ١٩٨٣م، وكانت مقيمة في جنيف، حيث التقت به في ندوة عامة، وحاورته في كثير من أفكاره، وأدّت دوراً في إشهار إسلامه مع الدكتور مدحت شيخ الأرض (١٩٠٠- ٢٠٠١م) في المؤسسة الثقافية في جنيف، ورافقته في العديد من رحلاته إلى البلدان العربية، وقامت بدور المترجم في المؤتمرات والمقابلات التي أجراها.

توفي عن عمر يناهز 99 عام، وقد اتسم فكره برؤية ناهضة، وناقدة، ومحللة للاتجاهات المذهبيّة المختلفة، والثقافات الإنسانيّة، متّهماً النفس الغربيّة بأنها أساس العداء الغربيّ الموجه إلى العوالم الأخرى، مجسّداً أفكاره الفلسفية والأخلاقية التي نادى بتمثّلها في سلوكنا، من خلال مؤلفاته العديدة، وخاصة روايته المعنونة بـ (من أكون في اعتقادكم؟) التي ظهرت فيها شخصية غارودي كفيلسوفٍ مناضلٍ.

مقدمة

عبّر روجيه غارودي عن قلقه على مستقبل الحضارة الغربية، والإنسانية عامة، نتيجة انتشار الفوضى والفساد في العالم كله، والسبب الأساسي هو الهيمنة التي تمارسها النفس الأوروبية بحق الآخرين، مدعية أنها الممثل الشرعي الوحيد للحضارة؛ فدَحض ذلك، وحدّد أهدافه المتمثلة في تشخيص وتحليل العوامل التي أوصلت الوعي الغربي إلى ما هو عليه في القرن العشرين، من تدهور خُلقي انعكس بدوره سلباً على العالم بكامله؛ فعالج مسألة تصحيح خطأ ذلك التوجه، وأوجد الحلول للخلاص منه.

فقد جسّد غارودي كما فعل غيره (أزمة الضمير) في عالم يعيش بلا حقيقة وجود إنسانيّ؛ ففي هذا الواقع المأساوي الإشكاليّ، بثّت الرأسمالية في الحياة الإنسانية الشعور بعدم جدوى حياته، وأفرغته من كل إرادة لتلقي به في جحيم الأسى ودوامّتة، والانقسام الداخلي والخارجي، والدخول في دورة القلق على المصير الوجودي، لذلك دعا غارودي إلى إنقاذ مستقبل الأجيال في الغرب، بل مستقبل الإنسانية المُهدَّد.

ولكن ذلك طبعاً لا يتحقق فجأة، ومن فراغ، بل لابدّ من خطة سنعرض تفاصيل خطواتها عنده، توضّح توجّهات مشروعه، والتي ذكرها في مؤلفاته العديدة وخاصة في مؤلفه (كيف نصنع المستقبل؟) بالتالي:

١- واجب الأخذ بـ أخلاقيّات الدين الإسلاميّ

فالدين الإسلامي خاتمة الكتب السماوية، وهو الذي سيساعد على خلاص الغرب، بل البشرية جمعاء من التعاسة والخراب، كونه يوضّح رسالة الإنسان كخليفة لله في الأرض، راسماً التعاليم والقواعد التي يجب أن يحققها ويجسّدها في سلوكه اليومي؛ فوحده الإسلام في النهاية - عند غارودي- هو القادر على حماية البشرية لأنّه يوجّه حركة العلم ضمن نظم وضوابط يسير بموجبها؛ فالشريعة الإسلامية تفيد عدم النضوب، وديمومة الخير والسخاء غير المحدود، لذلك كان من الواجب عدم الاقتطاع الجزئيّ للتوجيهات والتعاليم الدينية، وتطبيقها على مرحلة زمنية ما، لأنّ للدين مقصداً عامّاً، وصورة شمولية موجّهة، فالدين الإسلاميّ هو الذي يُرشدنا إلى النهل من تلك المنابع المتدفقة، لإرواء طموحنا المعرفيّ (الاجتهاد). داعياً الروح العربيّة إلى الأخذ بيدها ومساعدتها في ذلك.

٢- ضرورة الاطلاع على التراث الثقافي للوعي الآخر

دعا غاروددي إلى أن يسود الحبّ العلاقات بين عناصر الوجدان الجمعيّ، ذاكراً كيف جسّد السيد المسيح قيمة الحبّ عملياً؛ فنادى بالانفتاح على ثقافة الغير، وتحقيق الحوار على صعيد الثقافات والأديان سواء كانت ذات مصدر إلهيّ أم إنسانيّ.

وأكّدّ أنّ سبب تدهور الأخلاق الغربية يعود إلى إغفالها الجانب المعنويّ، الذي يجعل الحياة ذات قيمة. لذلك كان لابدّ للوعي الأوروبي من الاطلاع على الثقافة الشرقية، المتمثلة بالصوفية الهندية والفارسية والعربية، هذا الاتجاه الذي كان سائداً في الفكر اليوناني ما قبل سقراط، والذي تأثرت به المسيحية أيضاً.

فمثلاً مفهوم الحبّ الصوفيّ، وخاصة لدى مسلمي صقلية وإسبانيا - إبان الحروب الصليبية- أدّى إلى كشف الذات الغربية معنىً جديداً أكثر رقياً فيما يخصّ العلائقيّة بين الذكر والأنثى، كما كان للقيم الشرقية الفضل في تغيير موقف الاخلاق الغربية من الأنثى، وخاصة أنّ الفتاة كانت تُجبر للخضوع إلى ذات الرجل، سواء أكان الأب أو الشريك. من هنا كان إعجابه بكبار الشخصيات الصوفيّة، التي تقارب منحاه الفكري الإنسانيّ، الأمر الذي يُظهر تأثره الواضح بالتعاليم الصوفية الشرقية وطرائقهم الخاصة في عبادة الله، وأفكارهم فيما يخصّ موضوع العشق الإلهي كقول رابعة العدوية (717 - 796 م)في مخاطبة الذات الإلهية: **" أحبك حبّين، حبَّ الهوى وحباً لأنك أهلٌ لذاكا "**.

وأشار إلى أنّ ازدهار الفكر الأندلسي كان في ظلّ ابن عربي (١١٦٥-١٢٤٥م)، ممتدحاً إياه بقوله: **" أنا أحبّ ابن عربي كثيراً لأنه لا يفرق بين المسيحيين والمسلمين."** فابن عربي لا يهتم بالمعتنق الديني الذي تدين به الذات الإنسانية، بل بـ تأثير وفعل الإيمان في سلوكها، حيث ارتأى إلى أنّ كل وجود هو تجلٍّ إلهيٍّ، فالله ظاهر في الروح الجمعيّة المخلوقة، نافياً القطيعة بين الذات الإلهية والوجود المخلوق، فالكثرة الموجودة ليست سوى ظاهر مجزأ عندما ننظر إليها من وجهة نظرنا النسبية والضيقة الأفق، وخاصة عندما يزعم شخص أنه مقياس العالم، بعيداً عن حقيقتها الأصلية وهي الكلّ الواحد (الذات الواحدة) الذي يمكن تشبيهه بأعضاء المخلوق الحيّ، الذي لا قيمة وجودية له إلا في الوحدة الجمعيّة للوظائف الجسميّة معاً.

وأشاد غارودي بدور الفلسفة الأندلسيّة في طرح إشكالية غاية الكينونة الإنسانية، فابن باجة (1090-1139م)، وابن رشد(1126- 1198م) ، وابن عربي...أمثلة للروح المنفتحة، والفكر المتحرر؛ لذلك وجّه الذات الغربية إلى ضرورة الأخذ بالمنهج الذي اتّبعوه في معالجة مشكلات وتساؤلات حياتية تناولوها.

وأُعْجِبَ بأفكار جمال الدين الأفغاني (1838- 1896م) ومحمد عبده (1845-1905م) ومحمد إقبال(1877-١٩٣٨م)...الذين كان جلّ اهتمامهم تشخيص مواطن الضعف في كيان الذات العربية ومظاهر انحلالها، وعلاجها، مؤسسين في ذلك لمستقبل تتحقق فيه استقلاليتها عن جذور التخلف التي تعود أيضاً إلى محاولات الأنا الاستعمارية الجاهدة إلى تعميقه، وهذا ما كان قد حذّر منه غارودي الذي حثّ بدوره على العودة إلى الأصول والمنابع (كتاب الله وسنة رسوله).

فضلاً عن تعاليم القائد غاندي Mahatma Gandhi (1869- 1948م) بضرورة تمثل أخلاقيات الاقتصاد، والحد من تعدد الحاجات، والانجراف وراء الكماليات.

وأشار إلى أنّ الذات الأوروبية صحيح أنها نجحت في تقدّمها على صعيد العلم الذي تجلى بالوسائل التكنولوجية، إلا أنّها تجاهلت ثقافة القلب والرّوح والجمال، فكانت بعيدةً عن تنمية الضمير وتدريبه، موجّهاً وعي الغرب إلى أنّ الإسلام مقابل ذلك جمع بين الوسيلة (العلم) والغاية (الحكمة)، لا كما ادّعى بعض الساسة الغربيين ولادة حضارته من الثقافة اليونانية الرومانية في إيطاليا، بل إنّ انطلاقة النهضة الأوروبية كانت بفضل الازدهار الثقافي في إسبانيا آنذاك، ولكن للأسف لم تستفد الذات الغربية إلا من الطريقة التجريبية؛ لذلك رأى غارودي أنّ عملية فصل الحضارة الغربية عن جذورها الشرقية أسهم في إفقارها وتدهورها من الناحية الخُلقية الدينية، ولانحلال الغاية الروحيّة.

بهذا تميّز غارودي باطلاعه الواسع على ثقافة الحضارات، وكان يبدي إعجابه بكلّ فكر اتّسم بالإنسانية.

٣- دحْض غارودي الادّعاء بالمركزية الأوروبية

تطرق غارودي في مشروعه الذي عالج فيه المستقبل المصيريّ للذات الأوروبية عبر انتقاد القيم غير الإنسانية التي تستند إليها إيديولوجيا الأخلاق الغربيّة، وخاصة فيما يتعلق بنظرتها العنصرية الدونيّة إلى الحضارات الأخرى، بغية تبرير سياستها الاستعمارية لأراضي الآخر، عبر وسائل متعددة ومتطورة، هذه المرحلة التاريخية كانت - من وجهة نظره- هي العامل الأساسيّ الذي أدّى دوراً في تدهور القيم الغربية وانحلالها.

فانتقد فكرة تفوق الأنا الفاوستية، وأنها الحضارة الوحيدة في العالم القادرة على النمو والتطور الدائم، ومواكبة كل حديث، وانتفاء ذلك عن غيرها من الدوائر الحضارية، عادّاً ذلك شكلاً من أشكال الأصولية السائدة في أوروبا؛ فليست الأنا الفردية مقياس الأشياء، لأنها لا تمثل سوى جزء من الكل المتمثل بالذات الإنسانية؛ فالأساس عند غارودي إذن هو الذات الإنسانية برمتها، ودأبه كان متمثلاً في التخلي عن كل نزعة فردية، وكل أشكال التمايز، فقد وجد أنّ الغنى والخصب الإنساني متوفران لدى مفكري الشرق ومثقفيه؛ لذلك كان على العقل الغربيّ الأخذ بتلك الثقافة عن طريق إزالة الإيديولوجيا المؤسسة على الفوقية والعنصرية والقومية العدائية للحضارات الأخرى، وعدم الاعتراف بها. عند ئذٍ تُـفوّض النزعة الأوروبية في عدّ نفسها الذات الثقافية الوحيدة في العالم.

بهذا يكون من الضرورة تخليص الثقافة الغربية من النزعة المُدعيّة التحلّي بالكمال، والمركزيّة المحوريّة، والاعتراف بحقيقة النسبية؛ لأنّ كل حضارة نتاج تلاقح الثقافات فيما بينها في وحدة متفاعلة، فالذات الاستعمارية بأشكال ممارساتها جميع، حاولت نفي ثقافة الذات المستعمَرة، فظهرت الأصولية السلفية في أحضان الأخيرة. كما انتقد كل نظرة إلى التاريخ على أنه يسير باضطرادٍ ونموٍ مستمرٍ نحو تقدم تقنيّ متزايد، مؤكداً ضرورة الاهتمام بالنظرة المستقبلية المؤكدة للتعاون، والعمل المشترك مع الآخر.

ولكي يثبت الوعي السياسي الأوروبيّ صحة مزاعمه نادى بأنّ مصدر حضارته إغريقي روماني، ويهودي مسيحي، رافضاً الاعتراف بالثقافة الإسلامية كحضارة، بحجّة أنها في حقيقتها ليست سوى ترجمة للثقافة اليونانية الرومانية، وعلى أنها تشكل فقط تمهيداً للثقافة الأوروبية، إلى آخر ما هنالك من مزاعم عبرّت عن سعي أوروبا إلى تأكيد فوقيّتها، ومركزيّتها، نافية الحقيقة التاريخية التي تثبت معنوياً ومادياً الواقع الحضاري للثقافات الأخرى ومن بينها ثقافتنا، مؤكداً أنّ تفوق الذات الغربية لا يعود إلى **" تفوق ثقافة بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية."**

لافتاً إلى خصوصية الحضارة العربية وتميزها من غيرها من الدوائر الحضارية من خلال مقارنته الآتية: **" فن البناء اليوناني كان يعتمد على الثوابت والخطوط المستقيمة؛ أما المساجد الإسلامية فقد كانت عكس المعبد اليوناني، إذ تمثل بأقواسها وقبابها سيمفونية فنية رائعة."** مضيفاً إلى ذلك أنّ الرياضيات في اليونان كانت مشيّدة على نظرية ذات أبعاد

متناهية، على العكس مما نجده لدى الروح العربية من فكر رياضيّ لاحدّ له، والفضل في ذلك التصور الهندسي يعود إلى الدين الإسلامي. فضلاً عن ذلك فإنّ **"المنطق اليوناني عبارة عن مجرد تفكير بينما العلم العربي تجريبي...والفلسفة العربية كانت فلسفة العمل ويمكننا إيراد أمثلة كثيرة تؤكد هذه الحقائق بذلك فالمأساة اليونانية لم تناسب الفكر الإسلامي، كما أنّ الشعر العربي لم يناسب الفكر اليوناني وقيمه."**

٤- وعي حقيقة الرسالة الماركسيّة

كان لـ غارودي ميلٌ عظيمٌ لمطالعة كتب كارل ماركس Carl Marx (1818- 1883م)، إذ وجد في أفكاره شيئاً جديداً؛ ففلسفة ماركس لا تقتصر على تفسير العالم ذهنياً كما يفعل عادة المفكرون الآخرون، بل تطالب بتغييره. ونجد أنّ هناك تفسيراً مختلفاً لـ غارودي بالنسبة للموقف الماركسيّ من الدين، الأمر الذي يعني أنّ الماركسية لا تتعارض مع الدين بوصفه احتجاجاً ثورياً، نابعاً من القهر المُمارس، وهذا ما وجدناه عند أصحاب لاهوتي التحرير في أمريكا اللاتينية، حيث يكون للدين وظيفة ظرفيّة، ودافعاً إيجابياً إلى الخلاص والتحرّر. وبالتالي أراد غارودي القول: إنّ ماركس في عبارته أنّ: (**الدين أفيون الشعوب**)، إنما انتقد الاستعمال التاريخيّ المُسيّس للدين كمكرّس لحالة السلب السائدة.

٥- إلغاء جميع أشكال العلاقات التبعيّة للعقل السياسي الغربيّ

نوّه غارودي بعدم وجود ما يسمّى ببلدان نامية وأخرى متقدّمة في حقيقة الأمر، بل دول مُسيطِرة وأخرى مُسيطَر عليها. وبينّ زيف كثير من المفاهيم المضللة للوعي الجمعيّ التي يستعملها العقل السياسيّ الغربيّ مثل: (التقدم، الديمقراطية، عولمة، حرية، تنمية...). واتّهم الذات الغربية الرأسمالية بإحياء ظاهرة الرق من جديد؛ فالتراكم الأوليّ لرأس المال كان من خلال الاتّجار بالذات الإنسانية، وتشييئها كسلعة مسوّقة.

أما بالنسبة إلى المساعدات والهبات التي تُقدّم لدول العالم الثالث، فماهي إلا لتحقيق استمرار تبعيّتها، عن طريق عدم إعطائها الفرصة للاعتماد على ذاتها، على العكس مما يُقدّم لإسرائيل، مؤكداً ضرورة سعي دول العالم الثالث إلى التحرّر من الشروط الاستغلالية للبنية الرأسمالية.

ولابدّ من تغيير ماهية علاقة الأنا الأوروبية مع شعوب البلدان النامية بدعوتها إلى الحوار والمناقشة والانفتاح على الثقافات الأخرى، والاستفادة من تجارب الآخرين وإبداعاتهم، لدحض كل مساعي صندوق النقد الدولي.

وعبّر غارودي - في أحد اللقاءات الحواريّة- عن تفاؤله وأمله بقدرة الشعوب على التحرّر من الاستلاب الذي فُرض عليها، وهذا ناجمٌ عن تحقّق الوعي في بعض البلدان التي لا تزال تهتمّ بقيمها الروحية.

٦- وعي المضمون المُرسل لوسائل الإعلام

فـ جهاز الرائي يستطيع من خلال الفبركات التي يصنعها منتجو البرامج الإطاحة بالحقيقة لصالح مالكي زمام الأمور؛ فالبرامج والإعلانات تسيَّس بهدف توجيه العقل الجمعي تجاه قضية ما، كـ **" تسليط الأضواء على فتاة صغيرة محاصرة، لكنه لا يذكر الآلاف من الجنود العراقيين المدفونين أحياء."**

وكان غارودي قد شرح كيفية تلفيق الأخبار والدعايات الكاذبة عن طريق تسييس الإعلام، إذ تقع دول ضحية التضليل الإعلامي، إذا لم تـعرف كيفية التعامل معه، أو سياسة الردّ الصحيحة، وذكر نموذجاً بيّن فيه التزوير الإعلامي الحاصل في العراق، يروي فيه شاهد عيان في قناة أمريكية عن قيام عناصر من الجيش العراقي بانتزاع الرُضّع من أحضان أمهاتهم، وتكسير عظامهم على الأرض، فيُحمّل ذلك إلى الرأي العام بغية إظهارهم بمظهر اللا رحمة واللا إنسانية، مما يسوغ الحرب على العراق. وبعد تعرية الأمر على حقيقته اتضح أنّ شاهد العيان ما هو إلا ابنة سفير الكويت التي غادرت بلدها منذ وجود الجنود العراقيين في الكويت؛ كل ذلك كان يكشف عن كيفية استخدام وسائل الإعلام كسلعة ووسيلة من وسائل الحرب.

فلسفة الحضارة عند روجيه غارودي (تكملة)

تحدّثنا في المحاضرة السابقة عن نقاط هامّة أشار إليها المفكّر الفرنسي غارودي لتحقيق مستقبل يسود فيه نمطٌ حياتيٌّ مقبول تعيش فيه الذات الجمعيّة، معلنة القطيعة مع حاضرٍ مأساويّ، حمل الانقسام والتمزّق لا على المستوى الخارجي فحسب، بل داخل الكينونة البشرية من إحساسٍ بالغربة، والمعاناة، والألم جرّاء سيادة أخلاق المنظومة الرأسمالية القائمة على التوسّع، والعنصريّة، وسياسةٍ هدفها ماديّ متمثل بمشروعاتٍ لجلب المال، وتحقيق الربح على حساب الذات الإنسانية الأخرى.

لنتابع التوجّهات الهامّة - من وجهة نظره -التي أشار إليها في مشروعه المتعلّق بكيفيّة صناعة المستقبل الإنسانيّ بالتالي:

٧- محاربة مظاهر الأصولية

أ- الأصولية الدينية، ودورها في غربة الكائن واستلابه

تحدثنا سابقاً عن انتقاد غارودي للعقلية السياسية الأوروبية، وأصولية النزعة الفردية، وإعلان تمركزها في العالم الكونيّ، مما يعني تفوّقها على ثقافات الآخر. لذلك سنتعرّض إلى تعريف الأصولية، وأشكالها عنده.

وجد المفكّر الفرنسي أنّ من الثغرات المسهمة سلبياً في تعميق تدهور الذات الغربية، بل الإنسانية أيضاً هي الأصولية والتزمّت العقائديّ، لذلك نبّه إلى خطورة تأثير الفكر العقائديّ سلباً في تحقيق المستقبل الإنسانيّ. فالعقائدية أو الأصولية هي: **"وليدة الفكر المعمّم المبتذل، هي وحدها التي تنكر المشكلات لاعتقادها أنها أعطتها الحل الأبدي النهائي."**

وهذا المفهوم (الأصوليّة)لا ينطبق فقط على اليهودية والكنيسة الكاثوليكية (مجمع الفاتيكان الثاني)، والاتجاه الإسلامويّ في تصوراته للدين الإسلاميّ الحقيقيّ، بل على النازية، والشيوعية الستالينية، العلمانية التي اتسمت بصفة الإيديولوجية أيضاً؛ فـ هتلر مثّل الشكل الأعلى للأصولية، ففي معالجته مثلاً لمسألة العاطلين عن العمل (البالغ عددهم في ألمانيا عام ١٩٣٣م، ٩ ملايين) قام بإدخال القوة المهنيّة إلى مصانع التسليح، ثمّ دفعهم بعد ذلك إلى ساحات المعارك، إلى أن لقوا حتفهم؛ لذلك حارب غارودي التزمّت بمظاهره وأشكاله وأينما وجِد، ورأى أنّ من أسباب الانحدار الغربي، بل الإنساني هو تفشي الأصولية الدينية والسياسية والعلمية...، وأخذ على نفسه ضرورة تجاوز هذه النمطية الإيديولوجية.

أمّا فيما يخصّ الأصولية- بأنواعها المختلفة- في دول العالم الثالث، فهي ردّ فعل على أصولية وممارسات الأنا الغربية العدائية بوساطة الوسائل التي استخدمتها ضدّ الذات الشرقية، وجعلها تابعة لتحقيق أطماعها، لذلك أخذ بدراسة التزمت الغربي أولاً، ثمّ تحدّث عن الأشكال والمظاهر الأخرى للتعصب.

هاجم غارودي أيضاً العلمويّة؛ وهي اتجاهٌ متزمّت في العلم، يدّعي قدرته على حلّ كلّ الأمور، وأنّ كلّ ما لا يخضع للقياس غير موجود (الحب، الفن، الإيمان...)؛ فيزعم الأصوليّ **" أنه يمتلك الحقيقة، وأنه يمتلك، من ثمّ، لا الحق فحسب بل والواجب أيضاً في فرض تلك الحقيقة على الجميع ولو بالحديد والنار"**.

إنّ الإيمان الذي قصده غارودي يتمثل بالإنسانية، إنّه الالتزام الفكري وممارسة القيم والمبادئ السماوية (الإلهية) والإنسانية، لتحقيق الخير للروح الجمعيّة، وتحمّل المسؤولية في سبيل تلك الغاية النبيلة؛ فالمهم عنده ليست الديانة التي تعتنقها روح إنسانية ما، بل مدى تحقيق الجوهر الإيماني في وجودها الفيزيقيّ.

بهذا نستطيع القول: إنّ إيمان غارودي **" مسألة فلسفية ـ عقلية"**، فماهية الإيمان لديه تتجسّد بكلّ ما يجمّع ويوحّد الكلّ الإنسانيّ وفقاً لقيم أخلاقية تبتعد عن تشيّؤ الوجود الإنسانيّ، ناتجة عن تأمل عقلانيّ للصيرورة المستقبلية الواجب تحقيقها في أخلاق الوجدان الإنسانيّ بكلّ ما تحمله تلك السمة من معاني أخلاقية تتعالى على ما هو غرائزي.

من هنا عارض الفيلسوف الفرنسيّ التزمّت الدينيّ، ودوره في هدم المستقبل الإنسانيّ، ليتحدّث عن مظهر آخر من مظاهر الأصولية ألا وهو:

ب- الأصولية العلمويّة

أراد غارودي خلق حاضر نظيف من تلك الأصوليات سواء أكانت سياسية أم دينية أم علمية...، وهذا ما يذكرنا بـ (باشلار) الذي نبّه من التمسّك بالرأي الشائع كعقبة في طريق البحث العلمي، فالرأي يتعارض مع العلم، لأنّه عند باشلار يقوم على النفعية، بذلك كان العقبة التي يجب تخطيها وتجاوزها، ونحن نعلم صعوبة ما كان قد عالجه غارودي وحاربه، الأمر الذي يذكّرنا بوصف أنشتاين شدة تلك المحاولة بقوله إنّ: **" تحطيم الرأي المسبق أشدّ صعوبة من تحطيم الذرة"**.

هنا سنبحث في بعض المواقف السياسية العلموية التي اتجهت اتجاهاً أصولياً في تناول الفكر الماركسيّ.

- **الأصولية العلمويّة التكنوقراطية الستالينيّة**

قبل التطرّق إلى انتقاد أصولية ستالين Joseph Staline (١٨٧٨-١٩٥٣م)، سنوضّح بداية كيفية تحوّل موقف غارودي عن النظرية العلمويّة الستالينية.

في عام ١٩٥٣م ناقش غارودي أطروحة الدكتوراه حول (النظرية المادية للمعرفة) في جامعة السوربون بإشراف أستاذه غاستون باشلار، وفي عام ١٩٥٤ م ناقش رسالة دكتوراه ثانية بعنوان (الحرية) في معهد الفلسفة في أكاديمية العلوم في الاتحاد السوفييتي، بادياً إعجابه بشخصية ستالين القيادية، ومنجزاته التي تحققت في عهده، ولكن بعد انعقاد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفييتي تراجع عن إعجابه ودفاعه عن فكر ستالين في أطروحتيه السابقتين.

بدأ فيلسوف الحضارة في مقدمة كتابه (منعطف الاشتراكية الكبير ١٩٦٩ م) الذي هو استمرار لمؤلفه (في سبيل نموذج وطني للاشتراكية) عبارته: (لم يعد الصمت ممكناً)؛ لأنّ الاتجاه الشيوعي دخل في أزمة تجسدت في (احتلال تشيكوسلوفاكيا- الانشقاق الصيني، العنصر الفاعل في الثورة(الجماهير)أصبح غير منظم ضمن حزب...) وبما أنّ طبيعة غارودي تأبى الاكتفاء بمشاهدة المجريات التاريخية ومتابعتها، فقد قرّر المشاركة فيها، وصنْع أحداثها.

أسهمت تلك الصدمة الفكرية التي شعر بها غارودي في إلقاء الضوء على جوانب سلبية لمعتقدٍ كان يدافع عنه بشدة، مما زعزع الثقة به، حيث انحرفت الماركسية في عهد ستالين عن جوهرها وحقيقتها بوصفها وسيلة في البحث، لتصبح أداة لتسويغ اعتنقها (دعاة الماركسية) لمناصرة إيديولوجياتهم.

فـ ستالين حكم الاتحاد السوفييتي بعد لينين، وكان - حسب قول غارودي- ذا ثقافة متدنّية، وأكثر قسوة بالمقارنة مع لينين، أراد تحقيق التطور في بلاده في مدة زمنية غير كافية (خلال أشهر قليلة فقط)، معتمداً السياسة القمعية والجبرية - في الداخل- من أجل التحول من الاقتصاد الزراعي إلى الصناعي، فأدى ذلك إلى كثير من الضحايا والأرواح البشرية.

كان همّ الوعي الاشتراكيّ السعي إلى التشبّه بالبنية الرأسمالية، وتقليد آليتها الممارسة في مختلف ميادين الحياة، ومن ثمّ تبدأ الخطوة التالية بالسعي إلى تجاوزه. فالعقل العلمي هو الذي كان يقود الوعي الجمعي الاشتراكيّ، مما كرّس التفاوت الطبقيّ؛ فعندما وضع ماركس القوانين الأكثر تطوراً للرأسمالية (وكانت الرأسمالية الإنكليزيّة آنذاك)، قام ستالين بتحويلها في القرن التاسع عشر إلى قواعد واجبة التحقيق في روسيا في القرن العشرين. وكان من نتائج ذلك أن تمّ توجيه الاهتمام إلى الصناعات الثقيلة، في الوقت الذي كانت تشهد فيه روسيا ركوداً صناعياً كبيراً، الأمر الذي دفع إلى ضرورة تحقيق تقدّم اقتصاديّ لمجابهة اقتصاد الدول الكبرى، على الرغم من الظروف غير المساعدة التي تمرّ بها روسيا آنذاك، فكانت النتيجة أنه جلب، الانعكاسات السلبية الأوروبية على الصناعة في أوائل القرن التاسع عشر.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ انتقاد غارودي للقادة السوفييت لا يعني عدم اعترافه، وإقراره بالدور النضاليّ السوفييتي، سواء في تحقيق ثورة تشرين الأول ١٩١٧م، أم في السعي إلى السلام والأمن ضدّ السياسة الاستعمارية للعقل الأمريكي، والكفاح ضدّ هتلر؛ ولكنه انتقد الدور السلطوي للسلطة السوفييتية، البعيدة عن الحقيقة الفكرية لماركس.

من هنا انتقد مفهوم الحزب القائد، إذ رأى أنّ مهمته ينبغي أن تكمن بالدرجة الأولى في نشر الوعي بين الجماهير لا ممارسة السلطوية، وفرْض الأوامر عليها من الخارج، ومن ثمّ من واجب الحزب الشيوعي توحيد جهود وصفوف الطبقة العاملة وكتلة الجماهير الكادحة معاً في جبهة واحدة، وأن يبقى المنهج الماركسي اللينيني دليلاً علمياً وموجهاً في دراسة المجتمعات وتحليلها.

فخطابات ستالين في مؤتمر السوفييت عام ١٩٢٤م، تبتعد عن الغاية التي تنشدها الماركسية مشوّهاً إياها عندما جعلها خالية من كل إنسانية، حيث قال: **" نحن الشيوعيين أناس مميزون، جبلنا من طينة خاصة"**

بهذا غدت الماركسية بعيدة كلّ البعد عمّا أراده ماركس الذي أعلن: **" إذا كانت هذه الماركسية، فمن المؤكد أنني، أنا كارل ماركس، لست ماركسياً"**؛ لذلك جهدَ غارودي إلى تبيان حقيقة الماركسية الأصيلة، وتمييزها من التشوّهات التي لحقت بها عن طريق قادتها؛ فدعا إلى الاستعانة بالماركسية بوصفها منهجاً، لا التعامل معها بشكل حرفيّ.

وأعطى غارودي مثالاً عن لينين في اتباعه النهج الماركسيّ دون الجزئيات التفصيلية التي جعلت من الماركسية جامدة؛ حيث ارتأى لينين ضرورة قيام ثورة ١٩١٧م على الرغم من أنّ الحياة الصناعية في روسيا لم تكن متطورة (٣%من السكان فقط)، كما هي الحال آنذاك لدى الذات الإنكليزيّة؛ لذلك كان قيام الثورة ليس نتيجة لتزايد تناقضات القيم الرأسمالية، بل تبعاً لتجذر التعارض بين الذات الفلاحية من جهة وما تبقى من إقطاع. وبما أن الطبقة العاملة كانت محدودة العدد، وجد لينين ضرورة إشراك الذات الفلاحية التي كان لها المطامح ذاتها في تحقيق قيم الاشتراكية، التي ستنفي الأخلاق القديمة (النبالة).

كذلك خرج لينين عن المسار الماركسيّ في أنّ الوعي الاقتصادي هو الذي يتحكم بالبنية السياسية، حيث قلَب تلك الفكرة ليجعل السلطة السياسية تدير المجالات الأخرى لتحقيق اقتصاد اشتراكيّ، فتسلمّ حزب العمال آنذاك.

كما انتقد غارودي المذهب العقائدي العلمي الذي ظنّ أصحابه أنّ كلّ شيء يمكن حلّه بالوسائل العلمية، من دون أي اهتمام بالقيم الأخلاقية، هذا المذهب الذي لم يطرح مشكلة المصير، وإنما الوسائل فقط.

- **المذهب الوضعيّ عند أوغست كونت**

رفض غارودي الفلسفة الوضعية على اعتبارها المرحلة التاريخية الأخيرة التي يمر بها الفكر البشري؛ لذلك مثّل ذلك الاتجاه- وفقاً له- شكلاً أصولياً، وتحريفاً للفكر العلمي عن غاياته وأهدافه السامية. كما انتقد آثاره في امتناع قيام حوار حضاريّ بنفيه التعالي، وتأكيده الجزئيات فقط، إذ لم يكتف الفكر الوضعي بالوقوف عند حدوده، بل تعدّاها إلى إنكار الأفكار المطلقة، وادّعائه مطلقيّة منهجه المحدود، وضرورة سيادته على الطرائق المنهجية الأخرى للفكر الإنسانيّ (الفلسفة والدين).

بداية عرّف غارودي الفلسفة الوضعية بأنها: **" العلم من أجل العلم منفصلاً عن الحكمة، أو بتعبير آخر هي العلم منفصلاً عن التفكير في غاياته أو عن الإيمان الذي يمنحه تبين حدوده ومبادئه الأساسية وقيمه المطلقة"**؛ لذلك كان هذا التصور غير العلمويّ يتضمن موت الفلسفة على يد أوغست كونت في اتجاهه نحو الاعتراف بالفيزيقي فقط، والابتعاد عما هو ميتافيزيقي، أي دون الاكتراث بالبحث عن غاية تضبط السلوك الإنساني في كل مجالات الحياة، وخاصة العلمية.

ونظـَر في واقع التطور العلمي، وذهب إلى نقد امتداد العلم إلى العلموية كإيديولوجيا، فالحقيقة العلمية هي النسخة الدقيقة والنهائية لحقيقة طبيعية، فالحقائق الأساسية للعلم لا تقبل الشك فيها. وكل واقع، طبيعي أو إنساني، قابل للاكتشاف بطريقة واحدة حيث تمنحنا الفيزياء الرياضية النموذج المثالي والوحيد لذلك؛ وبالنتيجة فإن كل المشكلات، بما فيها المشكلات الأخلاقية، السياسية والاجتماعية، يمكنها أن تـُحل بهذه الطريقة.

وانتقد ادّعاء أوغست كونت القدرة على ردّ القوانين العلمية إلى مجموعة ظواهر منفردة، وحوادث مستقلة، ليرجعها بعد ذلك إلى قوانينها التي تنتظمها، فذلك يجعل الفكر العلميّ متشدداً، وجمودياً، بعيداً عن الحقيقة العلمية المتمثلة في أنّ جميع الظواهر الكونية محكومةٌ بالعلائقية السببية، لا منفصلة عن بعضها، والقول عكس ذلك سيولّد موقفاً بعيداً عن وعي الغاية، والحكمة.

وكان كونت قد طبقّ تلك القوانين الميكانيكية الفيزيائية على العوم الإنسانية جميعها، حتى أنه كان يطلق على علم الاجتماع مصطلح الفيزياء الاجتماعية، وكل ذلك دون الاهتمام بالبحث في الغاية المتمثلة في الإنسانية. ووضع كونت تصنيفاً ثلاثياً للقوانين، ابتدأها أولاً بالمرحلة اللاهوتية ثمّ الميتافيزيقية لتأتي بعد ذلك الوضعية. ولكنه قام بإبعاد المرحلة اللاهوتية من تصنيفه؛ لأنها لا تكتفي بالسؤال عن الطريقة(كيف)، بل تحاول معرفة الأشياء وتفسيرها (لماذا)؛ فـ كونت حدّد بداية المرحلة اللاهوتية من لحظة وجود الإنسان على الأرض حتى القرن الثامن عشر من دون الإشارة إلى أي فضل أسهم فيه الحكماء الشرقيون، وأقوالهم الحكيمة. أما المرحلة الميتافيزيقية، فهي ليست سوى انعكاس للنظرة اللاهوتية السائدة، والمرحلة الأخيرة هي المرحلة الوضعية التي تقوم على ملاحظة الوقائع، واستنتاج القوانين التي تنتظمها؛ من هنا مثـّل أوغست كونت **" العلموية الشمولية والريادة التكنوقراطية، وأخيراً إنسان الحاسوب الذي يعتقد أن العلم (الموجود في الحاسوب) يمكن أن يجيب على جميع الأسئلة، لا عن الوسائل فحسب بل عن الغايات..."**

فضلاً عن أنه كان من المفكرين المحافظين على النظام القائم، ومن القائلين ببلوغ التاريخ قمته المتمثلة بالمرحلة الوضعية، والمقصود طبعاً هو النظام الرأسمالي، حيث وجّه كونت نداءً إلى المحافظين (وخاصة إلى قيصر روسيا ورئيس الوزراء العثماني)، يطالب فيه بدعم استمرارية النظام القائم عبر إخماد أية ثورة يمكن أن تنال منه أو تضعفه.

بذلك عمـّق كونت فلسفة الوجود، وفي الوقت نفسه، قادها إلى نهايتها عندما تحدّث عن بلوغ المرحلة الأخيرة (المرحلة الوضعية) في قانون الحالات التاريخية الثلاث التي ذكرها.

وهنا يجب الإشارة إلى أنّ حديث غارودي وانتقاده للمذهب الوضعي، واحتجاجه على انعكاس الأخلاق المادية في سلوك الناس وتصرفاتهم في الحياة اليومية، كان محطّ انتقاد لفهم خاطئ من قبل باحثين أمثال علي حرب الذي اتهمّ غارودي بأنه ضدّ الحداثة والتطور العلمي قائلاً: **" فغارودي يرفض الحداثة الغربية، إذ يحمّـلها تبعة ما يشهده العالم اليوم من القهر والتفكك والعدمية والكوارث..."** ، بينما تتمثّل حقيقة الأمر في أنّه لم يرفض الحداثة عندما طرح مسألة إشكالية الأخلاق العلمية، بل احتجّ على الأسلوب الذي مورست من خلاله، وتسخيرها فيما لا يخدم البشري.

فـ غارودي لم يبْخس من قيمة الحضارة الغربية وأهميتها، إنما أنكر تأثيراتها السلبية ونتائجها الخطيرة على البشرية جمعاء، وخاصة أنّ الاتجاه الوضعي ذهب إلى تطبيق منهجه هذا حتى على العلوم الإنسانية، حيث نظر إلى الإنسان بوصفه شيئاً من الأشياء، فـ كونت كان لا يهتم إلا بالقوانين، متجاهلاً التفسيرات السببية، لاعتقاده أنّ ذلك كان من اختصاص الميتافيزيقا والفكر الغيبيّ في المرحلتين السابقتين للمرحلة الوضعية.

والممكن - الذي حاربه كونت في مذهبه الوضعي- يشكلّ بالنسبة إلى لماركسية جزءاً من الواقع، لأنّ الإنسان بدوره جزءٌ من هذا الواقع والمستقبل أيضاً؛ لذلك كان على كل ذات إنسانية اكتشاف الممكن في نفسها، كما سيبقى الإنسان مُناضلاً لا ينتصر بشكل نهائيّ، وستظلّ معرفته نسبية لا مطلقة.

إذن نبـّه غارودي إلى أنّ العلم أصبح وسيلة تدميرية للإنسان بدلاً من أن يكون شرطاً لتقدمه وارتقائه؛ فانحدر سلوك الإنسان إلى تجارة المخدرات، والاستهلاك؛ فالأنا الغربية عند اختراعها وصنعها لأية وسيلة أو أداة لا تطرح الغاية الأخلاقية من وراء ذلك، فتحوّلت التقنية بذلك إلى تكنوقراطية لا تطرح سؤال (لماذا)، بل تجيب فقط على (كيف)، والعلم صـُيـّر إلى علمويّة (من أجل المعرفة فقط)، والسياسة إلى مكيافيلية، موضـّحاً ذلك بقوله: **" يتساءلون كيف يمكن الوصول إلى القمر؟ أو كيف نصنع قنبلة نووية؟ لكنه كان يجب في الأساس طرح السؤال لماذا الذهاب إلى القمر.؟ لماذا نصنع قنبلة نووية؟ "؛ ولكن إذا كان غارودي قد رفض المنهجيّة الوضعية في الكشف عن الحقائق، فما هو البديل إذن؟**

لقد أكّد تفضيله الدراسة العلمية التحليلية الإسلامية على الطرائق الأوروبية، فوحدها القادرة على منح الذات الإنسانية - ومنها الغربية - معنى الحياة وهدفها السامي، وخاصة أنه يجمع بين الوسيلة (العلم) والغاية (الحكمة) على العكس من الوعي الغربي الذي فصل بينهما، مؤكداً أنّ ولادة النهضة الأوروبية، كانت من إسبانيا (بدء ازدهار الحضارة الإسلامي).

وهكذا انتُقد المذهب الوضعي عند كونت؛ لأنّ الغاية الأخلاقية الإنسانية لم تعد ذات أهمية عند أولئك الذين أصبح همّهم فقط تحقيق التطور العلمي والتسلّح، متجاهلين أنه إذا كان التقدم العلمي شرطاً ضرورياً للديمومة الحضارية، فإنّ الغاية الأخلاقية هي الأساس القوي الذي يجب أن تستند إليه كلّ حضارة. ولكن ما موقف غارودي من محاولة تطبيق الاتجاه الوضعيّ من قبل ماركسيين؟

عارض غارودي تطبيق المنهج الوضعيّ في الماركسية أيضاً، والذي ولّد أفكاراً أصولية تتضمن الظن بامتلاك المعرفة المطلقة، أي المعرفة بما تتناوله الماركسية (الذات الإنسانية وتاريخها النضاليّ، والإبداعيّ)، حيث نُظر إليها على أنها ظاهرات واقعية، وأشياء ثابتة، متجاهلين أنّ الاشتراكية علميّة بوسائلها (الأدوات والمنهج والطريقة المستخدمة)؛ لأنّ الغاية هي تحقيق مجتمع تتوفر فيه الظروف الاقتصادية والسياسية والثقافية... التي تتيح لكلّ ذات العمل على خلق ما تحمله من إبداع رفائيل Rafael Sanzio (١٤٨٣- 1520 م) أو موزارت في أعماقها؛ أي أنّ العلم يقدّم الأدوات المساعدة في البحث والدراسة فقط لتصيير إمكانات الطاقة الموجودة إلى إبداعٍ منجزٍ واقعياً، لا إلى غايات ومقاصد نهائية. وقام غارودي بتوضيح أفكار ماركس ولينين، مميزاً بينهما وبين الفهم اللاحق لِلماركسيين وتطبيقاتهم، حيث انتقد الاتجاه البنيويّ ناعتاً إياه بـ (فلسفة موت الإنسان).

- **المذهب البنيويّ (فلسفة موت الذات الإنسانية)**

هاجم غارودي أيضاً ابتعاد البنيوية عما أراده ماركس، وتحريفها لكلامه؛ إذ انتقد المذهب الوضعي الماركسي الجديد المتمثل بـ (ألتوسر)* Louis Althusser (١٩١٨- ١٩٩٠م) وتلاميذه، واكتفائهم بالتفسير البنيوي للنظام الرأسمالي، حيث جعلوا من الذات لإنسانية مجرّد **" دمية تحركها البنى"**؛ فالبنيوية همّشت الدور الإنسانيّ، وأعلنت موته على الصعيد الفكري لا البيولوجي، إذ إنّ المجتمع عند البنيويين هو الذي يصنع الإنسان.

وعند البنيويين اللغويين بنية اللغة اللاشعورية هي التي تصنعه أيضاً لا العكس؛ فـ لاكان** (1981- 1901 م) Jacques Lacan مثلاً، أشار إلى أنّ الإنسان عندما يتفوّه، فإنه ليس هو المتكلم، إنما اللغة هي التي تجري على لسانه، كما يجري الكلام الإلهي على لسان النبي، وكما يذيع جهاز الإذاعة كلام المذيع... بهذا **" تزعم البنيوية المذهبية والمجردة أنها ترد كل واقع إلى البنية، من دون أن ترجع أبداً من البنية إلى النشاط الإنساني المولِّد لها."**

وأخذ على البنيويين وصفهم ظاهرة ما، وتحليل علاقاتها الداخلية البنيوية، دون طرح مشكلة علاقات هذه البنية مع حياة الجمْع البشريّ، وممارساته، وتاريخه، وأضاف أنّ فوكو أيضاً لا يتوصل أبداً إلى الأخذ بالحسبان وتعليل العبور من بنية إلى أخرى، لأنّ البنية بالنسبة إليه هي مجموع غريب عن الإنسان، وكما قال سارتر: (الشيء من دوننا). بالإضافة إلى ذلك، فإن فوكو يبدو بأنه يختزل علوم الإنسان بعلوم أعمال الإنسان؛ إنه يدرس هذه الأعمال المتبلورة في بُنى، وكأنها ليست أعمال أحد.

***- لويس بيير ألتوسر**: فيلسوف ماركسي بنيوي ولد في الجزائر، ودرس في باريس، حيث أصبح أستاذاً للفلسفة فيها، كان عضواً في الحزب الشيوعي الفرنسي.

****- جاك لاكان**: محلل نفسي فرنسي، أعاد تفسير أعمال فرويد بناء على علم اللغة االبنيوي.

وعاد غارودي للتساؤل حول القانون العميق الذي لا يُكتشف إلا خلف هذه المظاهر؛ فخلف العلاقات التبادلية الظاهرة يكمن العمل والإنتاج. والشيء ذاته، ينسحب على اللغة؛ فإذا كان هناك نظامٌ لغويّ يجعل ظهور العلاقات بين العناصر اللغوية ممكناً، فإننا سنتساءل: من يجعل حركة هذا النظام ممكنة، ومن يعطي لهذا النظام معنى؟

وتبيّن هذه المواجهة المعقّدة مع فوكو سعي غارودي إلى تأكيد دور الإنسان الأساسي والمباشر في حركة المعرفة والتاريخ؛ من خلال مواجهة جدلية مع النقيض المطلق لهذه الحقيقة، هذا النقيض الذي ينفي تماماً محورية الإنسان ودوره الجوهري.

وأنهى غارودي فكرته تلك بالمواجهة بين واقع الجدلية التاريخية وعقائدية الرؤية البنيوية، إذ تؤمن الأولى بدور الإنسان المحوريّ، أمّا الثانية فتجعل من الذات الإنسانية نقطة صغيرة في بحر المتغيرات البنيوية التي تتحرك بعيداً عن الإرادة البشرية.

بالغ ألتوسير في توكيد دور الفكر النظريّ لا العملي الذي يؤكد الحتمية التاريخية، وأنّ المصير المستقبلي للذات البشرية مقدّر، ولا تستطيع تبديله، فالذات الإنسانية- من وجهة نظره - مجردة من امتلاك القدرة على الاختيار، وحرية تقرير المصير؛ فهي كالدمى التي تُحرّك بوساطة الخيوط في العروض المسرحية. وبعد مناقشة طويلة مع ألتوسير، خلَص غارودي إلى أنّ إسقاط دور الإنسان (الفرد والمجتمعي) من حركة التاريخ، سيجعلنا نقرأ (رأس المال) دون جدلية، وتاريخاً من دون أناس. من هنا لم تلتزم البنيوية" **حدودها العلمية الاختصاصية، بل تحولت هي نفسها إلى نظرة إيديولوجية لا تخلو من العدمية والتشاؤم والاستسلام أمام شروط الحياة البرجوازية، تحت شعار (موت الإنسان)؛ أي ضمور قوى التغيير التاريخية**."

وأكدّ غارودي في تحليله لفكر عالم الاجتماع والأنتربولوجي(ليفي ستراوس) Claude Lévi - Strauss(١٩٠٨-٢٠٠٩م) أنه من الخطأ جعل التاريخ مقتصراً على مراقبة الوقائع وتتبّعها فقط؛ وانتقد كذلك العالم اللغويّ السويسريّ فرديناند دوسوسور Ferdinand de Saussure (١٨٥٧- ١٩١٣م) بأنه " يقدم الصياغة الأساسية التالية لهذا المذهب البنيوي في ميدان علم اللغات.

ورأى أنّ الصيرورة التاريخية أثبتت إخفاق نظرياتهم، فالذات الإنسانية تمتلك القدرة على تغيير واقعها من خلال الثورات التي قامت بها من أجل التحرر من ربق الاستغلال بجميع أشكاله. إنّ فكرة البنية تقوم على مقولة العلاقة، ومن ثمّ فإنّ العنصر لا قيمة له إلا من خلال علاقاته التي يتألف منها.

وهكذا بيّن غارودي موقفه العدائي لكل مذهب حاول التقليل من شأن الإنسان (الذي منه تنطلق الماركسية الحقيقية وإليه تعود)، فهو هدفها وغايتها المنشودة في البداية والنهاية، الأمر الذي يظهر في سعيها إلى تحريره من كل استلاب مهما تعددت أشكاله، وتشجيعه لإطلاق طاقاته إلى أقصى حدّ. من هنا تناول غارودي مذهب الفكر البنيويّ بالتحليل والنقد، مبرزاً قصوره كونه لم يبيّن القدرات اللا محدودة التي يمتلكها الإنسان، بل سعى على العكس من ذلك إلى الحدّ منها، لينتقل بعدها إلى الثغرات التي وجدها مكرّسة في صميم المنظومة التربوي.

فلسفة الحضارة عند روجيه غارودي (تكملة)

٨- الاهتمام بمسألة التربية والتعليم

هناك مسائل كثيرة تطرّق إليها غارودي، وحاول لفت النظر إليها، من خلال الاعتراضات الواضحة التي أبداها فيما يخصّ الكتاب المدرسيّ الذي يُقدّم إلى الطلبة تلقيناً لهم بأوهامٍ لا صحّة لها، وغير واقعية من أجل الحفاظ على استقرار ما هو كائن من الأوضاع السائدة، مبيّناً إياها من خلال ما يأتي:

أ - التربية في إسرائيل تربية عنصرية

فالتربية في إسرائيل تربية عنصرية، تقوم على تفوق العرق، الأمر الذي يخلق في روح الأجيال المتعاقبة عدم التسامح مع ذات الآخر، على اعتبار أنهم من العنصر المنتقى، والنخبة التي اصطفاها الإله من بين الشعوب الإنسية، فـ (آرييل شارون) Ariel Sharon (١٩٢٨- ٢٠١٤م) لم يحاكم على جرائمه، بل تقلّد وظائف عليا في الكنيست والوزارات المتتالية التي تسلمها.

ووقف ضدّ تحويل الأساطير إلى تاريخ حقيقيّ، ووقائع يرفض التشكيك بصحتها، أو مجرد البحث في مدى تطابقها مع الواقع، كما في الادّعاء الزائف بخصوص محرقة اليهود؛ فسجل الأحداث التاريخية لم تخطه سوى الذات المنتصرة؛ أي أنّ هناك حقائق أخرى مغيّبة عمداً؛ بهذا توصّل غارودي إلى أنّ **" تاريخ فلسطين، الذي يتم تدريسه الآن في مدارس إسرائيل، هو نتاج عمل مزيفين."**

ولا يتجلى التصور الشامل للمستقبل إلا في لحظة انفصال السيرورة التاريخية عما هو مُعتاد، لحظة القطيعة مع السائد، ولكن الفلسفة لم تأخذ دورها في إحداث التغيير المطلوب، بل انحاز مفكرون إلى المحافظة على العلاقات المجتمعيّة السائدة، وتمكينها، لذلك تناول غارودي أيضاً:

ب - انتقاد تدريس الفلسفة

لفت غارودي النظر إلى موقفه السلبي من تسخير الفكر الفلسفي فيما يخدم العنصرية الأوروبية، حيث ظهرت الفلسفة الإنجليزية والفرنسية والألمانية التي خدمت النظام البرجوازي (المثقفون العضويّون).

ووجّه غارودي اللوم إلى مدرّسي التاريخ الفلسفيّ، حيث بيّن عدم صحّة أسلوبهم التعليميّ، بقوله: **" وفي دراستي للفلسفة جعلوني أعتقد أن العالم الحقيقي الذي يجب أن أعيش فيه هو عالم أفلاطون وأفكاره الظاهرة النقية فيما وراء كهوف الواقع. ولقد أظهر شوبنهاور، نهائياً، أن الإنسانية، هي عدوة لقطاع الطرق وللمجانين. وأما العبث والمحال وفقدان الحواس، - على ما يقوله لنا- فإنه معطى أبدي للوجود. والحكمة هي في أن نزيل الوهم بأننا يمكن تغيير العالم"** فانتقد بذلك الفكرة القائلة إنّ الذات الإنسانية غير قادرة على تغيير العالم من حولها.

أما الأنا الأمريكية، فهي تأخذ بالبراغماتية (**Le pragmatism**) أسلوباً لها في جميع ميادين الحياة، ووصف غارودي الآثار السلبية الناجمة ذلك بقوله: **" لا نستطيع أن نقول شيئاً عن فلسفة الولايات المتحدة، حيث يخنق النظام صرخات البشر، بالوضعية التي لا تدرك إلا الظواهر، والذرائعية التي لا تنظر إلى المطالب والفوائد، مبتعداً عن قضايا الإيمان والأهداف السامية."**

وأضاف غارودي أنّ العلم الإنسانيّ أصبح يتناول الظواهر الإنسانية باستعمال المنهج ذاته المُستخدم في دراسة ظواهر الطبيعة وتحليلها؛ لذلك اتجه أيضاً إلى:

ج - سلبية تطبيق المنهج الوضعيّ في العلوم الإنسانية

امتدَح فيلسوف الحضارة الطرائق العلميّة المُتّبعة من قبل الذات العربية، مميزاً إياها عن الأساليب الأخرى، ومنها الطريقة التأملية التي اتبعتها الحضارة، منوّهاً بتأثّر مفكرين وعلماء غربيين بالمنهج العلمي الذي استخدمه الوعي العربي في أبحاثه ودراساته، كـالفيلسوف والعالِم الإنجليزي (روجر باكون) (Roger Bacon) (1220 -1292م) الذي تناول بصريات الهيثم (٩٦٥- ١٠٤٠م) في أحد مؤلفاته. فالطريقة العربيّة لا تنفصل عن الحكمة الإلهية.

ورفض غارودي النظر إلى الذات الإنسانية بوصفها شيئاً من الأشياء تحت تأثير العلوم الوضعية. فعلماء الاجتماع والنفس ينظرون إلى الإنسان نظرتهم إلى العالم الحيوانيّ، غير أنّ الإنسان وصل إلى مرتبة عليا من التكوين البيولوجيّ، لذلك فإنّهم يقومون بتطبيق دراساتهم على الكائنات الأخرى للاستدلال على واقع تصرفات الإنسان بغاية ضبط السلوك البشريّ، كما في العلوم الطبيعية التي تُعنى بضبط الظاهرة الطبيعية.

فمثلاً علم الاجتماع الصناعيّ يهدف إلى تحقيق اندماج العامل مع عمله، أما السياسيّ فيتمحور حول مسألة الترشيح الانتخابيّ، وكأنّ ذلك يلامس الجانب السياسيّ بأكمله، أما علم الاجتماع الإعلاميّ فيتناول كيفية إقناع العقول وتهيئتها وضبطها بهدف تحقيق هدف تجاري ما عبر الأسلوب الدعائيّ، أما الأساليب المستخدمة التي وضعها وزير الدفاع الأمريكيّ مكنمارا Robert Mcnamara (١٩١٦- ٢٠٠٩م) لملاحقة مناهضيهم في أمريكا اللاتينية والقبض عليهم، فقد دُعي بـ **" برنامج الدراسات السوسيولوجيّة"**، كما طرحت الفئة الشابة من علماء النفس في السوربون سؤالاً يتعلق بإمكان جعل علم النفس وسيلة تحقق التلاؤم مع نظام غير إنسانيّ، وهكذا استنتج غارودي" **أنّ العلوم الإنسانية المفهومة على هذا النحو تؤلف جزءاً لا يتجزأ من مجتمع قمعي.**"

بهذا تبيّنت سلبيات تطبيق الطريقة الوضعيّة في الوصول إلى حقائق إنسانية ثابتة، وعدم فاعلية دور القائمين على العلوم الإنسانية في الكشف عن سلبيات الواقع المعيش.

وإذا كان غارودي قد تناول المنظومة التربويّة التعليميّة بالنقد، لتحقيق الذات القادرة على مواكبة التغيّرات، **فما دور المريدين في النهوض بالمجتمع، وتحقيق اللحظة المستقبليّة التي تُبعد عنهم كلّ تسييس واغتراب؟**

د- الدور التاريخيّ للطلاب في بناء المستقبل

لابدّ من الإشارة إلى أنّ حديث غارودي عن دور الذات الشبابية، لم يقصد به الجانب الذكوري فحسب، بل الأنثويّ أيضاً، والذي أعطاه كماركسيّ جانباً مهماً في عملية النضال والكفاح لتحقيق حريتها، حيث عدّ المنظومة التربوية، أحد مظاهر الاستغلال التي برزت إرهاصاته الأولى مع نابليون الذي أضفى عليه ضباباً سياسياً، يخدم الآلية الرأسمالية من عَسكرةٍ للعنصر الطلابيّ، وتأمينٍ للكوادر المهنية.

لذلك فإنّ المناداة بتغيير الجانب السلبيّ أو قلبه لا يشمل الوسائل فحسب، بل الغايات أيضاً، وخاصة أنّ جميع المؤسسات والأنظمة الموجودة في ظل الرأسمالية تسعى إلى غاية واحدة هي رفع الإنتاجية، وزيادة الاستهلاك. ونبّه غارودي إلى أنّ الآلية الاستغلالية لا تمارس على العماليين الحاليين فحسب، بل ستمارس على المنتجين في المستقبل أيضاً (الطلبة المتخرجون)، مشيراً إلى أنّ الذات التي تمارس مهنة الهندسة والاقتصاد (المثقفون) شبيهة بالذات العاملة غير المالكة لوسائل الإنتاج.

واهتمّ غارودي أيضاً بالفن بوصفه بعداً من أبعاد الذات الإنسانية، وأولى علم الجمال أهمية كبيرة، فهو شكلٌ من أشكال التعالي عن الواقع، مشيراً إلى عدم ولكن **ما الدور الذي يقوم به الفن في بناء مستقبل الذات الإنسانية من وجهة نظر غارودي؟**

٩- دور الفن في خلق المستقبل

إنّ الفن باحتجاجه على الجرائم، وعلى كلّ ما هو سلبيّ يشكل صرخة ضدّ تناقضات الواقع، فالفن يمثّل تمهيداً لضرورة التغيير؛ فالبطل في التراجيديا مثالٌ للتجاوز، كونه يمثل خروجاً عن المألوف من الأخلاق المكرّسة، يدفعنا إلى مراجعة أنفسنا ومبادئنا لتحقيق مستقبل أكثر إشراقاً.

وفي هذا الصدد سنتناول تطرّق غارودي إلى الدور المهم الذي أدّاه الفن الذي أبدعته الذات المُسلمة أولاً، لننتقل بعد ذلك إلى تبيان أهمية الفن في الثورة على واقع الاستلاب.

أ- خصوصية الفن الإسلاميّ، وأهميته

تحدّث غارودي بداية عن دور الفن الإسلاميّ في بناء مستقبل الذات الإنسانية، فوجد أنّ جميع مجالات الحياة الإسلامية منطلقة من الدين المعتنق، وانتقد النظرة الإيديولوجية التي حملها الوعي السياسيّ الغربي ضدّ منتجات العقل الإسلاميّ، مقللاً من أهميتها ومتجاهلاً لقيمتها.

فتحت عنوان (كل الفنون تفضي إلى المسجد والمسجد إلى الصلاة)، أراد توكيد فكرة أنّ المنبع الأساسيّ للفن الإسلاميّ هو المسجد، الأمر الذي تجاهلته الذات الغربية، بردّ كلّ إنجاز إسلاميّ إلى الحضارة اليونانية، زاعمين أنّ الرسم والتصوير منقولان عن المفهوم الإستطيقي عند أفلاطون، أو عن التراث الرومانيّ الذي هو في أساسه محاكاة للثقافة الإغريقية. مشيراً إلى الدور العظيم، الذي اتسمت به ثقافة قرطبة في ظلّ ازدهار الحضارة الإسلامية.

فأساس الفن الإسلاميّ إذن هو الدين، فمن الزخرفة والتي زين بها المسجد، استمدت الأصالة نفسها في عملية البناء والتزيين عامة، فكان المسجد بذلك الينبوع الأساسي الذي ينطلق منه الفن الإسلاميّ، وبالتالي المكان الذي تتوحد فيه الروح الجماعية المسلمة.

وهناك وحدة الغاية السامية سواء من خلال الخطاب الدينيّ الذي يوجهه رجل الدين من داخل المسجد، الذي يشترك مع ما يدعو إليه المؤذّن في دعوته إلى الإقبال على الصلاة من المئذنة، ومع المدرسة (خارج المسجد) التي تتولّى العملية التربوية والتعليمية في تعليم ما يرشد ويوجّه إليه كتاب الله أيضاً، مع العلوم والمعارف والأخلاقيات الأخرى التي دعا إليها.

كلّ ما سبق من عظمة فنية إسلامية، جعلتها تبدو كما لو أنّ ذاتاً واحدة هي من قامت بعملية البناء والتشييد هذه، فجميعها تقوم على الآلية نفسها في الصنعة والخلق؛ بهذا فإنّ الدين الإسلاميّ حضّ على التعالي، أي وعي الذات الإنسانية لحدودها تجاه الخالق عظيم القدرة، ومطلق الإرادة، إذ قال:" **إنني انطلاقاً من تأمل فنون الإسلام ومساجده إنما شرعت أفهم عظمة العقيدة الإسلامية بتأكيدها الجذري على التعالي"**، مقارناً بين المظهر الفني في عملية بناء المسجد مع غيره من أماكن العبادة، فهو **" لا يشبه الكنيسة النصرانية، ولا المعبد الإغريقي، لأنه لا يصلح أن يكون مذخراً تحفظ فيه رفات القديسين (والكعبة مكعب من الحجر لا تحتوي على شيء) ولا مكاناً لاحتفال طقسي. إنه على عكس المعبد الإغريقي، أو الكنيسة النصرانية المستطيلة الشكل، يتسع عرضاً ليتيح - لأكبر عددٍ من المؤمنين- مواجهة القبلة والمحراب..."**

إنّ هذا الوصف يذكّرنا بوصف إشبنجلر، الذي كان معجباً بروح الفن الإسلاميّ في عملية تشييد الجامع أيضاً، مميزاً بين ماهيته، وصورة البناء اليونانيّ؛ فقد عدّ الفن العربي ظاهرة فريدة من نوعها، حيث عبّر عن روحه من خلال الزخرفة الدينية التي تجلت بالهندسة المعمارية ذات الطابع الدينيّ، وأعجب بالتصوير الفسيفسائيّ الذي يحوّل انبعاث الضوء داخل القبة إلى شكل دائرة ذهبية ذات إشعاع سحريّ، إشارة إلى وجود عالم نورانيّ يساعد الإنسان على الخروج من ظلمة الحياة... إلخ ما هنالك من أفكار كان إشبنجلر من قبل غارودي، قد تطرّق إليها في فلسفته الحضارية للتمييز بين الدوائر الثقافية، ممتدحاً ما صنعته اليد العربية، على النقيض من الفن اليوناني الذي جهَد إسوالد إشبنجلر في إبراز نواقصه.

وإذا كان غارودي قد وجد في الإبداع الإسلامي رسالة توكيدية تتمحور حول توكيد غاية الغايات، **فما سمات الفن الغربي من وجهة نظره؟**

إنّ الفن الأوروبيّ يتمحور حول توكيد الذات الإنسانية، بوصفها الغاية القصوى والنهائية، على خلاف الفنون الأخرى، وبينما نجد لدى الروح الغربية الفصل بين الذات والموضوع، وذهاب كلّ اتجاه في توكيد صحة رؤيته، ونفي كل من لا يتفق معها، فإنّ الأمر مختلف في الفنون الشرقية، حيث **" إنّ الفنان لا يجد نفسه مفصولاً عن الطبيعة التي يعبر عن إيقاعاتها العميقة؛ إن الشاعر يندمج فيما يغنيه، والرسام في ما يرسمه."**

والتنين في الثقافة الفنية لدى الصين واليابان، رمز الطاقة الموجودة في كل مكان، فهو إشارة إلى مجمل أشكال القوة، وتجميعٌ لمختلف الحركات، واتحادٌ لكل الظواهر الكونية. من هنا طالب غارودي بـ

ب - الابتعاد عن تسييس الفن

نوّه غارودي بتحوّل الفن عن دوره الأساسي في الحياة المجتمعية الرأسمالية، فبينما تحول الفن فيها إلى سلعة، نجد أنّه نال اهتمام الاشتراكيين الشيوعيين، بجميع صوره وأشكاله. وطبعاً المقصود من ذلك هو السعي إلى سيادة الروح الاشتراكية التي توفر جملة الشروط والظروف التي تجعل من الذات الإنسانية عبقرية، غير مسحوقة بفعل الاضطهاد المُمارس، وفاعلة لا منفعلة؛ فعظمة الفن تكمن في تلبية حاجات الوعي الجمعيّ، لا حاجات عناصر النخبة.

ويظهر الجانب الموضوعيّ والإنسانيّ لدى غارودي في انتقاده عدّ تاريخ الفنون من صنع الذات الغربية فقط، أما المنتوجات الأخرى للآخر فهي توضع بعيداً في المتحف الخاص بإنجازات الشعوب، مشيراً إلى الأسلوب السياسيّ الذي يتّبعه العقل الغربيّ من سرقة للتحف الإفريقية، والآثار التاريخية الصينية، واليابانية... ولكن في ظلّ التقدم التقنيّ أصبح بالإمكان إعادة ترميم أي قطعة فنية، وصنع نماذج عنها، بوساطة مواد أقلّ كلفةً، وأخفّ وزناً، وأرخص ثمناً، مما يساعد على انتشار الفن - لدى الكلّ الإنسانيّ- بأشكاله الموسيقية، والغنائية، واللوحات المرسومة، والمنحوتات الفنية.

ونبّه غارودي إلى أنّ المعارض الفنية المُقامة في أوروبا تركّز على الأعمال الغربية فحسب، أما إبداعات الآخر، فتوضع على الهامش، موحية للزائر، بضآلة قيمتها الفنية بالمقارنة مع إنجازات الأولى، على العكس من اليابان التي تعرض المجموعات الشرقية والأوروبية على حدّ سواء من دون إهمال أحدهما على حساب صنائع اليد الأخرى.

كما جُعل من الفن أداة للتسلية والتفريج عن الهموم فقط، وعندما يصور الفنان مواضيعه بكل جدية، تبدو غير منطقية وبعيدة عن الواقع، كما لم يعد غرض المشهد المسرحيّ أو السينمائي قائماً على توعية الجمهور، وتفتح مداركه، وتعليمه كيفية مواجهة مشكلات الواقع، بل أصبح يدعو إلى اللامبالاة، ويكتفي ببث الخوف في النفوس فحسب.

ج - أهمية الفن في الثورة على واقع الاستلاب

نادى غارودي بالتصالح مع البيئة عن طريق تربية الإحساس الجماليّ في النفس الإنسانية، بدلاً من الروح الغربية المشبعة بحب السيطرة على العالم؛ فبالروح الجمالية تلغى الثنائيات ليتّم اتحاد الثقافة والقيم في الطبيعة، والإنسان بالإله، وتحقيق الانسجام والتناغم بينهما.

إن الفن يمثل جانباً من جوانب تغيير علاقة الإنسان بالعالم، وبالمستقبل، فجميع المظاهر الفنية لها دورٌ مهمٌ في إيصال المعنى والمغزى بشكل غير مباشر (دون لغة)، كما هي الحال في الرقص والعزف والغناء. ولكن ليتحقق الازدهار الفني، ويأخذ دوره المبدع على أكمل وجه، لابدّ له من بيئة حاضنة تدفعه إلى الأمام لإزالة العوائق التي يمكن أن تحدّ من تعبيره عن روح العصر.

فالخلق يعبّر عن ذاته في نزوعات الإنسان وأعماله، فرمز التنين مثلاً إشارة إلى الطاقة الموجودة في كل مكان، تجميعاً للقوى المختلفة؛ أي (قوة الكون).

والفن يقدم الممكن، حيث يلقي الضوء ويكشف عن المشاريع المستقبلية، فهو لا يقوم على محاكاة المعطيات الفيزيقية وترسيخها، بل إنه بطبعه يسعى إلى تغيير جذري، يخلق واقعاً جديداً؛ أي أنّ العمل الفني بجميع أشكاله، ثوريّ كونه يسعى إلى انقلابٍ وتحوّل جذريّ.

ولكن إذا كان أرسطو قد نظر إلى الفن على أنه محاكاة وتقليد، فأفلاطون الذي عدّ - في محاورة فايدروس- **" الطبيعة الإلهية هي الجمال والحكمة والخير"** ، كان موقفه سلبياً من الشعر والفن عامة بوصفه تعبيراً ثوريّاً عن رفض واقعه الذي كان يعمل على جعل الفن مجرد تقليد لماديات العالم الخارجيّ الذي يشكّل في أساسه أوهاماً زائلة، بالمقارنة مع المُثل الحقيقية؛ فالرسام الذي يرسم لوحة تعبّر عن أشياء مادية لم يلمس سوى الجانب الظاهريّ فقط، ومن ثمّ فإنّ الفيلسوف وحده، هو الذي يستطيع النفاذ إلى حقيقة الأمور عن طريق العقل المتأمّل لماهية الأشياء وعُمقها الباطنيّ؛ لذلك طالب برودون Pierre -Joseph Proudhon(١٨٠٩-١٨٦٥م) بأن يتّسم الفنان بنظرة عميقة، وشاملة للظروف السائدة.

وهكذا تتحدد وظيفة الفن في وعي الاستلاب، من خلال التوعية بالحياة الوهمية التي تعيشها الذات الإنسانية في ظلّ تضليل وسائل الإعلام، وجعل المظاهر الابتذالية عادةً في حياة الوعي البشريّ؛ فالفن يبث الأمل في النفوس، بإبراز القيم السلبية في الحياة المعيشة، والتي ينبغي تجاوزها.

من هذا المنطلق، تتبلور الشخصية الفكرية لروجيه غارودي في شكلها النهائيّ، ويتبين ذلك بشكلٍ أوضح من خلال رؤيته للأعمال الفنية والجمال والابتكار والمستقبل في مؤلفه (الجمالي وإبداع المستقبل Esthétique et Invention de Futur)، حيث تتوضّح النزعة الإنسانية الوجودية، فقد قال غارودي في انطلاقة مؤلفه: **" من خلال الأعمال الفنية، فإن العمل الذي هو بالأخصّ إنساني يجعل الإنسان يتخطّى تعريفه الخاص، يتخطّى ماضيه، التزاماته، ارتهاناته، وذلك بفضل عمل خلاق بفضل مبادرة تاريخية."**

وبعض الفنون تقدّم تعبيراً احتجاجياً على تدهور الأخلاق الغربية في لوحة الرسام الإنكليزي تورنر William Turner(١٧٧٥- ١٨٥١م)والمعنونة بـ (النخاسّون)، حيث تجد العبيد يُلقى بهم من ظهر السفينة بسبب مرض مُعدٍ حلّ بهم، في الوقت الذي يستعد القرش لالتهامهم.

كذلك تناول غارودي موضوع الفن لدى ثلاثة مبدعين في كتابه (واقعية بلا ضفاف)، هم بيكاسو في الفن التشكيلي، (**Les beaux-arts**) والشاعر الديبلوماسي سان جون بيرس Saint John Perse (١٨٨٧-١٩٧٥م)، في الشعر، وأخيراً كافكا في الرواية Franz Kafka (١٨٨٣-١٩٢٤م).

ففن بيكاسو ينضح بالمسؤولية، وهو تعبيرٌ عن ثقته بالإنسان وقدرته على التغيير وفقاً للقوانين والقيم الإنسانية، لافتاً النظر إلى ابتعاده عن محاكاة النموذج، فعلى سبيل المثال: تصويره المرأة واقفة إلى اليسار، وهي تحتضن طفلاً ميتاً، دلالة على أوجاع الوجدان الجمعيّ بأسره، لا على ألم ومعاناة أنثى لفقدان ابنها فحسب. وفي مشهد القطة والعصفور (١٩٣٦ م) كرمز إلى العالم الذي غدت فيه العلاقات قائمة على سيطرة القوي على الضعيف ليستمر وجوده المادي، أو في لوحته التي تشمل وجوهاً مشوّهة كتعبيرٍ عن بشاعة الفاشية والنازية... لينتهي غارودي- في تحليله فكر بيكاسو وآثاره الفنية- إلى القول: إنّ خصوصية عمله هي التي قادته إلى الانتساب إلى الشيوعية، مُخلصاً لمبادئه الإنسانية؛ فالجديد عند بيكاسو ليس مجرد **" التضامن مع الناس في أفراحهم أو بؤسهم بل التضامن معهم في الكفاح."**

أما بالنسبة إلى سان جون بيرس، فمن قصائده (البحر والريح) كرمز لعدم محدودية الذات الإنسانية، والحبّ عمل وحياة تكدّر الموت؛ فـ (بيرس) يرمي إلى السعي نحو بلوغ الكمال الإنسانيّ. وهو في تغنيه بالإنسان وعمله لا يعني الأنا المنفردة.

وتمثّل الأعمال الفنية عند كافكا رسالة موجهة إلى الجمهور، حيث طرح مجموعة من المسائل الإشكالية ذات العلاقة بالمجتمع، والتي أشار فيها إلى أنّ عالم الملكية هو عالم الحيوان، مؤكداً أن الذات الإنسانية في ظلّ الملكية الرأسمالية تصبح مجرد حشرة أو جثة.

وإذا كان للفنون بجميع أشكالها ومظاهرها المختلفة دورٌ، فقد أظهر غارودي دورها الفاعل في بناء المستقبل الإنسانيّ، فوجد في الرقص روحاً تولّد في أعماق الروح البشرية طاقة دافعة إلى الحياة أيضاً، **لذلك سنتناول كيف يسهم الرقص في تحوّل الوعي الإنسانيّ، بوصفه عاملاً أساسيّاً في عملية التغيير الإيجابيّ للواقع المعيش من وجهة نظره؟**

اطلع غارودي على دلالات الرقص في مختلف المناطق، ونظر باحترام وتقدير لثقافة الشعوب المختلفة وعاداتها ورموزها. ووجد أنّ للرقص علاقة بالبعد الدينيّ للذات الإنسانية أيضاً، تجد فيه تعبيراً عن معنىً أو فكرة دينيّة. وهنا نذكر الرقصة المولوية التي ترجع في أساسها إلى الفيلسوف المتصوف جلال الدين الرومي، والتي تقوم على فكرة الدوران حول المركز؛ فالفن بجميع مظاهره لا يعبّر عن غاية جمالية فحسب، بل يشير إلى عمق دينيّ أيضاً.

إنّ الرقص عند غارودي نتاج الفنون كلها، يتجاوز محدودية الجسم ليشير من خلال الحركات الصادرة عنه إلى اللانهاية، فتكتسب الأبعاد المكانية قيمة ومعنى، فيفرض نفسه عليها، ويعبّر عن قيمتها وسموّها أو الثورة عليها. فالرقص له رسالته الغائية التي يوحي بها للآخر بالاشتراك مع الفنون المختلفة أيضاً، من هنا تنبع ضرورة الالتزام بأخلاقيات الفن؛ لأنّ هناك من يشوّه المعنى الذي تقدّمه الآثار الفنية لمآرب سياسية.

وهكذا لم يغفل غارودي- وهو أستاذ درّس علم الجمال- عن ضرورة وعي حال الجانب الفني وأهميّة الشروط المحيطة في تحقيق الإبداع، أو كبح التعبيرات الثورية، لنتناول الوظيفة التي يؤديها الشعر كشكل من أشكال الفن الأدبي.

د- أهميّة دور الشعر في النبوءة

في الشعر بوحٌ وكشفٌ عما يتفاعل داخل الوجدان الإنسانيّ من أفكار وانفعالات، لذلك كان الشعر عند غارودي أصدق من التاريخ؛ لأنّ القصيدة تنبع من الإحساس الداخلي للذات الإنسانية؛ أي من التاريخ الداخلي لها، فالشعر إمكان مستقبليّ، يمثل قيمة بحد ذاتها في مرحلة زمنية ما.

وتتجلى وظيفة الشعر في الكشف والتنبؤ عن رؤية مستقبلية تبحث عن واقع إنساني جديد، فالشاعر جلال الدين الرومي أكبر شاعر في العالم، مثّلت قصائده - كما هي الحال عند العطار وابن عربي- دليلاً صادقاً على الصفة التي يجب أن تتسم بها العلاقات بين الذوات البشرية لتكون أكثر إنسانية.
وجد غارودي في قصائد الرومي حبّ الوجدان الجمعيّ، والابتعاد عن الأنانية، والعلاقة الوثيقة بين حبّ الروح الجمعية الإنسانية، وحبّ الله، فيكون العذاب بالفردية والابتعاد عن الجمع، فضلاً عن تأكيد الروميّ أنّ العالم بكليته الحية في تصاعدٍ وارتقاءٍ إلى الأفضل(من الحيوان إلى الإنسان إلى الله)؛ لذلك استنتج أنّ شعر المتصوفة المسلمين مصبوغ بتعاليم الدين الإسلامي، فجلال الدين الرومي كتب في وصف مشاهد طبيعية، ليوحي إلينا دلالة باطنة تتمثل في تسبيح الوجود لله الواحد.

وكان غارودي قد نوّه بأنّ متصوفة غربيين استلهموا من الذات الشرقية شعرها الوجدانيّ، كالشاعر الألماني غوته Goethe(١٧٤٩- ١٨٣٢م) الذي تأثّر بحافظ الشيرازي، إلى آراغون الذي أعجب بشخصية الجامي؛ فغوته أعظم أدباء ألمانيا، امتلك أحاسيس صوفية، حيث تحدّث متأثراً في الفكر الشرقي في قصيدته عن (العودة الأبدية) بأنّ الوجود كان ينعم بالراحة في العالم الروحي، وأراد الله إظهاره، فكان الخلاف والشقاق والألم، فبزغ الفجر الذي لقنته الذات الإلهية الحبّ والجمال، فحفظا الكينونة من الضياع، وأصبح للذات الإنسانية رسالة في هذا العالم متمثلة بالخلق والإبداع، حيث قال:

" أخذت العناصر المتفرقة تبحث عن بعضها بعضاً، واتجه الجوهر نحو الجوهر.

واتجهت الروح نحو الروح التي تحبها. برغبةٍ جامحةٍ لِحَضنها والإمساك بها كقطعة ضرورية منها.

وفرغ الله من خلق الكون، حملنا بعدها مهمّة خلقه. "

أما موضوع الحبّ في الشعر العذري، فلم يحكمه الدافع الغرائزيّ، بل كان روحياً يسمو إلى الإلهي، بعيداً عن المعصيات، لدرجة بلوغ العاشق الموت في سبيل من يحبّ، لذلك كانت الأصالة الخُلقية تكمن في روح هذا الشعر المفعم بالحرية والتضحية وقيم الآخر، فاستنتج غارودي أن: **" للجمال والحب، في الشعر الإسلاميّ، القدرة التنبؤية لإيصالنا إلى معرفة الحقيقة السامية، أي معرفة الله"** فالنبوة هي الامتداد الضروري للخَلق.
وتحتلّ الأنثى في قصائد الغزل العذريّ المنزلة الرفيعة، إذ إنّها محور اهتمام الشاعر، وبؤرة إلهامه، ومركز تدفق أحاسيسه، وشعوره الجماليّ. أما التحوّل الذي يطرأ علينا في الانتقال من الحب العاطفي المتجه نحو الذات الإنسانية الأخرى إلى العشق الإلهي فناجمٌ عن تغيير في فهمنا، لا في الذي نحبه، لأنّ حبّ الله يقتضي منا كبح

جماح الأنا اللا محدود، أي الابتعاد عن الأنانية، والقيم المادية الغرائزية، للتوجه إلى أخلاق الآخر منفتحين نحو الآخر، متحررين من سجن رغباتنا وشهواتنا، وكل نزعة نحو السيطرة عليه، بل تقبله كما هو.

ولتحقيق الصورة المستقبلية الشاملة لما سيكون عليه المستقبل الأوروبيّ، والإنسانيّ عامة، لم يتجاهل غارودي الدور النسائيّ في عملية التغيير أيضاً.

المحاضرة التاسعة

فلسفة الحضارة عند روجيه غارودي (تكملة)

١٠ - ضرورة إجراء تغيير جذري في الأنظمة الذكوريّة الغربية

عدّ فلاديمير إيليتش لينين الموقف الأنثوي عنصراً مهماً من الفعل الجماهيريّ النضاليّ، مطالباً بمساواة المرأة مع الرجل في مزاولتهما العمل. وعرض إنجلز المعاناة البائسة لكل من الزوجين، فالرجل هو الذي يقوم بالخدمات البيتية، بينما تقوم المرأة على العكس بالعمل خارج المنزل، واصفاً التمزّق الروحي الذي تحياه العائلة بكلّ عناصرها في ظلّ الرأسمالية، وما تكابده المرأة في حال وجود رضيع لديها، حيث تُمنع من إرضاعه، فيبتلّ ثوبها جرّاء ذلك، فضلاً عن تحكّم صاحب المصنع بالفتيات، واشتراط تشغيلهنّ بعد سلبه عذريتهنّ، وتوظيف الأطفال في العمل- بما في ذلك من هم في سنّ الرابعة - وبشروط غير صحية، متحدّثاً عن مساوئ عملهم في ساعات متأخرة من الليل؛ حيث **"كانوا عبيداً تماماً للمالك الذي كان يعاملهم بمنتهى القسوة والوحشية"**[٠]، وتأثير صنع الدانتيل في صحة العاملات والأطفال المستخدمين- كما أشار ماركس أيضاً- بالإضافة إلى الإرهاق الذي يكابده من يشتغل في مناجم الحديد والفحم، وتبيان الحالة السيئة التي يعانون منها، بمن فيهم من لا يزال في عمر الطفولة، واصفاً عمل الروح النسوية في المناجم، وتأثيراته السلبية في دورها الوظيفيّ في العائلة، فضلاً عن إشارة إنجلز إلى المشكلات البيولوجية التي تؤذيها في الحوض، والصعوبة التي تكابدها في أثناء وضعها الحمْل، الأمر الذي يؤدي في أكثر الأحيان إلى الوفاة.

أما بالنسبة إلى غارودي فقد تبنّى تصور ماركس وإنجلز وخاصة فيما يتعلّق بإشارتهما إلى أنّ أول حادثة قامت على تقسيم العمل كانت بين الذكر والأنثى، كما أنّ أول ظلم حصل في الماضي هو ممارسة الذات الذكوريّة دورها السلطويّ على المرأة، بهذا يكون بؤس الذات الأنثوية سابقاً زمنياً لجميع أشكال القهر، على مستوى العلاقات الجمعية، بما في ذلك القهر الناجم عن الانقسام الطبقيّ الذي ابتدأ بالمنظومة العبودية، فضلاً عن العنصرية العرقية التي سادت في العصر القديم اليونانيّ والرومانيّ حول أحقية المواطنة، ومع الذات الاستعمارية فيما بعد.

وقارن بين وضع المرأة في الإسلام بالنسبة إلى حالتها في الأديان الأخرى. مشيراً إلى الملكية المهمّة التي منحها الإسلام للذات الأنثوية، فيما يتعلق بحقوقها، والسلوكات التي ينبغي لها التقيد بها، فالتوجيهات والأوامر الدينية، وضّحت كثيراً من الإشكاليات المتعلقة بالمرأة فيما يخصّ شهادتها أو إدلاءها القسم، وأعاد إليها حقّها في الوراثة، وفي الطلاق، وتجريم وأدها.

وطرح إشكالية تتعلق بفوقية الذات الذكوريّة، وسلطتها المُمارسة ضدّ الأنثوية، فالمرأة كعاملة في المنزل لا تتقاضى أجراً بالرغم من إسهام عملها في الدخل القومي، أو قيامها بدورٍ وظيفيٍّ عام ولكن بأجرٍ ضئيل، أو مزاولتها لمهنٍ متدنية بالمقارنة مع المناصب العليا التي تحتلها ذات الرجل؛ كلّ ذلك يشير إلى تمييز جنسي بين الرجل والمرأة، مشيراً إلى الواقع التراتبيّ ذاته في بلده فرنسا.

بمعنى آخر، تتقاضى الذات الغربية الأنثوية راتباً أقل من الذكر بنسبة ٣٠ % في ظلّ ظروف مهنية قاسية، وآلية تخلو من تجديد يدفع الفكر إلى الخلق والإبداع، تبعاً لطبيعة العمل الذي يكرّر ذاته، مطالباً بتحقيق العدالة الوظيفية (سواء فيما يتعلق بالعمل داخل المنزل (كرعاية الأطفال، والأعمال الخاصة في البيت) أم العمل الخارجي (العمل في المؤسسات العامة والشركات الخاصة) من حيث تساوي الطرفين في الأجر للعمل ذاته، مشيراً إلى عدم شمولية القانون الذي نُصّ عليه في فرنسا عام ١٩٤٦م، حيث بقي التطبيق ضيقاً. فحتى لو زالت التفرقة بين الجانبين(الأنثى والذكر) فيما يخصّ الأدوار الوظيفية العليا، فإنّ المشكلة المهنية لن تزول، وخاصة أنّ العلاقة الفيزيقية بين الذات العاملة والإدارية، علاقة مركزية سلطوية تقوم على خطٍ فوقي من الأعلى إلى الأسفل؛ أي على تنفيذ أوامر الإدارة دون إشراك الذات العاملة في صنع القرار، حيث يبقى دورها سلبياً؛ لذلك من أجل تحقيق العدالة في توزيع الأدوار الوظيفية بين الذكر والأنثى، لابدّ من قلب المنظومة التي ولدت تلك التفرقة، مانعة الذات العاملة من المشاركة في صنع القرار، فشيّأتها، وجعلت منها قالباً جامداً يقوم بدور المنفّذ فقط، وسجنت الدور الأنثوي في الأعمال البيتية؛ لذلك دعا إلى إحداث تغيير جذريّ في الأنظمة الذكوريّة.

ولا ننسى الدور النضالي للمرأة في النضال ضدّ الأنا المُستعمِرة، في استعادة الخصوصية الثقافية، إذ وقفت الأنثى إلى جانب الرجل من العرق الأسود في ثورته في أمريكا، لتسانده، فأعلنت شعاراتها التي تدعو إلى النضال ضدّ استعبادها من قبل الذات الذكوريّة من العرق الأبيض. كما وصفت الأنثى البرتغالية واقعها المأساويّ الذي يصيّرها كمستعمرة للذكر من خلال القول: إنّ **" النساء هن آخر مستعمرة للرجل. "**

أما بالنسبة إلى سيمون دو بوفوار، فقد نفت وجود ماهية ثابتة لدى الأنثى؛ فهناك صيرورة تاريخية، يقولبها المجتمع عبرها ضمن قوالب قسريّة تتجسّد فيها، مشيرة إلى وجوب تحقيق المساواة بين الرجل والأنثى فيما يخصّ: التعلم والتربية- العمل ضمن الظروف والأجور ذاتها- الحرية الجنسية- حرية الأمومة (التحكّم في كمّ الأطفال)، وأنه يجب أن يتمتع الطرفان بالحرية في أثناء فسخ عقد الزواج.

إنّ كلّ ما سبق، لهو دلالة على حالة التمزّق التي تعانيها الأنثى سواء ضمن حياتها الأسرية (الوسط العائليّ الذي ولدت فيه، والإطار المعيشيّ كزوجة) أم في حياتها العملية (الوسط الجمعيّ الذي تمارس فيه دورها المهنيّ). ولكن هذا لا يعني أنّ غارودي طالب بتحقيق المساواة بين الرجل والمرأة، بل بتحقيق الضمير الجمعيّ الذي يخلو من أشكال العبودية والظلم، منادياً بالحرية الجمعية، وتوحيد الجهود الأنثوية في النضال المشترك ضدّ كلّ سلطوية (كنضال الذات الأنثوية العاملة من الجزائر، وأمريكا اللاتينية). فالكفاح النسويّ ليس جزءاً مستقلاً عن النضال الثوري للمجتمعيّة الإنسانية، والاضطهاد الموجّه إلى الأنثى أول مظاهر القمع في التاريخ البشريّ، من حيث بدائيّته، وشموليّته (ظاهرة قمعية جمعيّة).

فبعد سنة ١٩٦٨م، طالبت الرؤية الأنثوية بالقدرة على التحكّم في عدد مرات الحمل، والمطالبة بالخلاص من قانون عام ١٩٢٠م الذي يحرّم الإجهاض، وجعله ممكناً فقط في حال فشل تنظيم النسل؛ من هنا تنبع ضرورة تهيئة الأسباب الثقافية والاجتماعية التي تمنح المرأة حريتها، بغضّ النظر عن وضعها الأسريّ والطبقيّ فيما يخصّ مسألة الإنجاب. أما فيما يتعلق بمسألة الخيانة الزوجية، فلم يكن هناك إنصاف للأنثى حتى عام ١٩٧٥م، لعدم وجود قانون ينصّ على عقاب الزوج المرتكب لذلك، اللهم إلا إذا شوهد مع امرأة أخرى في عشّ الزوجية، أما بالنسبة إلى عدم أمانة الزوج تجاه زوجته، فلا يشكل أي خوفٍ على الميراث.

أراد غارودي التوعية بضرورة تحقيق علاقة أسريّة إيجابية، وألا يكون الطلاق حلاً إلا في حال وصول علاقة الزوجين إلى مرحلةٍ تُعيق الانسجام الأسريّ، الأمر الذي سينعكس سلباً على الأولاد، مستشهداً بـتساؤل فولتير Voltaire(١٦٩٤- ١٧٧٨م)، الذي استنكر عدم وجود قانون يراعي ظروفاً تحتّم الفصل بين الزوجين، وفي هذا ثورة على الفكر المسيحيّ الذي كان يزعم أنّه ينبغي على الذات الإنسانية عدم تفريق ما كتبه الله من روحية مشتركة بين الطرفين، كاشفاً عن خطأ ذلك الادّعاء؛ لأن الحياة الزوجية كثيراً ما تخضع لمؤثّرات سلطوية، ومصالح مادية من قبل الآخرين كالأهل مثلاً،

وتحرير المرأة لا يقتصر على المستوى الاقتصادي فحسب، بل على جميع الجوانب الحياتية، كضرورة تفعيل دور الأنثى في المناصب الوزارية أيضاً؛ فتحرير الذات الأنثوية مقدمة لتحقيق ثورة فكرية (ثقافية)، أي تقوم بالدرجة الأولى على التوعية بالتشيّؤ والقهر والحرمان الذي تعانيه المرأة، ولكن دون أن يعني ذلك سيادة الدور النسويّ على حساب الرجل، بل إنّ الهدف القصديّ من ذلك تحقيق المشاركة الأنثوية في رفد الحضارة، وإغناء الثقافة الإنسانية؛ وخاصة أنّ الماضي لا يحمل إلينا صورة حقيقية عن الحبّ بمعناه السامي، سواء في ظلّ سيادة سلطة الرجل الذي يخضع له الكلّ العشائريّ، أم من خلال عقد النكاح الذي يقوم على عدم تعدد الزوجات- مهما كانت الظروف- مقابل عدم ردعه العلاقات غير الشرعية، والجرائم التي تُرتكب بحقّ المرأة، في ظلّ قانون أحادي الجانب، يطبق على الأنثى فقط، في حال عدم إخلاصها لزوجها... وكذلك الأمر بالنسبة إلى المظهر الأخلاقي للحبّ في عصر النبالة، الذي يتجلى في تمجيد الأنثى، والتضحية من أجلها، ولكنه في الوقت نفسه يبيح للفارس النبيل امتلاك النسوة الجميلات كجزء من أملاكه الخاصة، فضلاً عن قيام المرأة النبيلة بإرضاء رغباتها من خلال مملوكيها من الخدم الذكور...

وتتسم الروح النضالية الأنثوية بالشمولية؛ لأنها بسعيها النضاليّ الجمعيّ تبذل أقصى الجهد فاتحة الأبواب أمام أشكال التحرر الأخرى. بهذا سيكون تحرّر المرأة خلاصاً إيجابياً على الصعد النضالية الأخرى، أي أنها معركة نضالية على جميع الصعد الحياتية، وخلاصها من القهر سينعكس إيجاباً على تحرر الرجل أيضاً، أي أنّ تحررها سيكون مدعاة لأشكال التحرر الأخرى (نضال العمال- نضال الذات المستعمَرة - نضال الشباب...).

ولم ينس غارودي أنه لتغيير وضع المرأة، لابدّ من إحداث تغيير في الوعي نفسه (إناث وذكور)، فأخلاقية الحب هي التي ستغير هيكلية المجتمع الذكوريّ حين يتخلص من أفكاره السلبية تجاه الأنثى، والنظر إليها بوصفها

عاملاً مسهماً في الإبداع الحياتيّ، ومساندة للرجل في الوقت نفسه؛ فالروح التي تتسم بحبّ الآخر لا تحاول كبت جهوده، ووضع الأحجيات والمسوّغات التي عمّقت الموقف السلبيّ من المرأة.

أ- تقدير أهميّة الإنجاز التاريخي للمرأة في الميادين الحياتية، وتأنيث المجتمع

أراد غارودي - تحت عنوان (من أجل تأنيث المجتمع) في كتابه (مستقبل المرأة) - تأنيث السياسة إلقاء الضوء على الحركة النسوية المناهضة للاستبداد، وإحداث تغيير للصالح العام، والعمل وفقاً لطموحات الإرادة العامة وأهدافها؛ أي استجلاب ما كانت السياسة قد غُيبت عنه.

أما مطالبته بتأنيث العلوم، فكان لإلقاء الضوء على الجانب النسوي في هذا المجال، حيث ذكر الإنجاز العظيم الذي حققته كلٌّ من كوري Marie Sklodowska Curie (١٨٦٧- ١٩٣٤م) وابنتها إيرين Irène Joliot Curie (١٨٩٧- ١٩٥٦م) في مجال الفيزياء باكتشاف الأشعة النووية الطبيعية والصنعية بالتعاون مع كلٍّ من أنطوان بيكريلAntoine Henri Becquer (١٨٥٢- ١٩٠٨م). فضلاً عن بيير كوري Pierre Curie (١٨٥٩- ١٩٠٦م)، وفريدريك جوليو كوري Frederic Joliot Curie (١٨٩٧- ١٩٥٦م). إلا أنّ المغزى الإنساني الأعظم بذلك، هو رفض إيرين جوليو كوري مع فريدريك جوليو كوري تصنيع القنابل النووية نتيجة الاستخدام اللا أخلاقيّ للطاقة النووية، الأمر الذي أبعده عن منصب رئيس وكالة الطاقة النووية.

ووضّح غارودي كيف تمّ توظيف العلوم الطبيعية في توكيد فكرة إلزام الأنثى في بيتها، من خلال مشاهدة الحياة الغرائزية التي تعيشها الطيور، والقردة، حيث تقوم أنثى الحيوان برعاية صغارها، بينما يتكفل الذكر بجلب الطعام.

ولفت إلى أنّ الكنيسة المسيحية عدّت الأنثى علّة ارتكاب المعصية، ونظرت إليها نظرة حسية، لذلك كان يوجه إليها اللوم والتأنيب والمعاملة العبودية من قبل العقل الذكوري.

ولابدّ من الإشارة إلى أنّ وقوف الماركسية السلبيّ من ثنائية العمل (يدويّ- عقليّ)، هو ما جعل غارودي ينتقد تلك القسمة أيضاً، وخاصة عند فلاسفة اليونان (أفلاطون)، تحقيقاً للهدف الثوريّ في انضمام الذات المثقفة مع اليد العاملة في بوتقة واحدة ضدّ الروح الرأسمالية، ذاكراً أنّها فكرة رأسمالية في أساسها. بينما وصَف ماركوز الذات الإنسانية في ظل التعامل بالأخلاق الرأسمالية بالبُعد الواحد.

وقد كان للأنثى دورٌ في تصفية الدين من الإيديولوجيا، والعمل على ربطه بالوجود المعيش. فـ تيريزا دافيلا في القرن الرابع عشر، كانت تعارض كل فصل بين الجسد والروح، الحب الإلهي والحب الإنساني، العالم الحسي والعالم الغيبي، كما أراد غارودي وضع شخصية سيمون فايل ضمن هذا المسار، لأنها كانت مثالاً نضالياً في عملها الذي أرادته، وفي نضالها ضدّ الظلم واللا إنسانية.

أما بالنسبة إلى مستوى الفكر الفلسفي، فقد ذكر غارودي موقف نيتشه السلبي من الأنثى في مؤلفه (هكذا تكلّم زرادشت) من خلال النصيحة التي قدمها على لسان العجوز، بأنه عندما يذهب إلى أنثى، ينبغي عليه اصطحاب وسيلة عقاب معه، والظاهرة في عبارة التوصية الآتية:" **إذا ما ذهبت إلى النساء، فلا تنس السوط.**"

ولكن طالما أنّ غارودي كان نفسه من يحمّل الرجل مسؤولية ما يجري من عدم إنصافٍ للأنثى، وما حصل - ولا يزال - هي مسؤولية ذكورية بحتة؛ إذن المطلوب هو توعية الجنس الذكوري، وتربية جديدة في المفاهيم والأفكار المعتنقة، وهذا ما قام به سقراط حينما قام بـ (توليد العقول)؛ فعندما نحقق التوعية بشكلها الصحيح لدى الذات الذكوريّة، نكون قد كفلنا حرية الذات الجمعية الأنثوية. لذلك غالى غارودي في حملته التي شنّها على العقل اليونانيّ- من خلال شخصياته المفكرة- وخاصة أنّ سقراط عندما عرّف بوظيفته كحكيم أنه يقوم بتوليد العقول، وتخليص الرجال لا النساء، أجرى مقارنة بين فعله المعنويّ، من خلال الفكرة، والعمل الماديّ الذي تقوم به القابلات في توليد الأجسام، فهو لم يقصد من ذلك أي تمييز عمليّ، أو حصره ضمن فئة دون أخرى من جنس الآخر، حيث دعا الذات الجمعية الإنسانية إلى التأمل ومعرفة نفسها بنفسها، فهو بذلك يدعو إلى ضرورة التأمل والتفكر الذاتي، وتعليم الوعي الجمعيّ المنهج السليم في عملية التفكير، عن طريق استنتاج الأفكار من بعضها بعضاً، وغربلة ما هو غير صحيح، وعندما يتحقق الوعي الذكوريّ، فسيؤثّر ذلك إيجاباً في مستوى الحياة الجمعيّة بكاملها.

كما أنّ المسألة لا تتعلق بالجنس الذكوريّ كما أظهر غارودي، فلو كانت الأنثى هي المسيطرة، لما كانت الحال أفضل، لأنّ المسألة فردية لا جمعية، فهي تتعلق بالوعي والتربية، التي طالما أكّد غارودي نفسه أهميتهما، كما لا يمكن إصدار تعميمات كلية من خلال إنجازات حققتها بعضُ الذوات الأنثوية، متجاهلين ما قام به العنصر الرجوليّ، ليؤكد ضرورة أنثنة المجتمع، لذلك كان من الأجدر عليه وضع الهدف المُراد على المحك، ألا وهو السعي إلى تحرير الرجل والمرأة على حدٍّ سواء، من دون إطلاق تعميمات لا تنظر إلى الجانب الذكري إلا من خلال أنه علة انكسار المرأة، واضطهادها في المجتمع.

إنّ اتجاه غارودي في نقده المبالغ للعقل الإغريقيّ شبيهٌ بما فعله الفيلسوف الألمانيّ (اسوالد إشبنجلر)من قبل لنفي فكرة تأثر الحضارة الأوروبية في الفكر الأبولونيّ، فضلاً عن سعي غارودي إلى إقامة فصل بين الفكر اليوناني والمسيحية.

مما سبق نجد أنّ غارودي عدّ النظام المؤسساتي الرأسمالي سبباً أساسياً في عملية التمييز الحاصلة بين الذكر والأنثى فيما يخصّ الوظائف المهنية؛ لذلك طالب بتغيير جذري في مجال التربية أيضاً، لأنّ المجال المؤسساتي التعليمي أسهم أيضاً - كأداة بيد الرأسمالي - في تكريس السياسة الرأسمالية. مشيراً إلى أنّ الشروط الظرفية - التي أسهمت في كبح النشاط الإبداعي للأنثى- قد زالت اليوم، مستشهداً بما اقترحته سيمون دي بوفوار من: أنّ قيمة القوة العضلية لم يعد لها أهمية في ظلّ العصر المعلوماتيّ، وظهور مبدأ تقسيم العمل والتعاون بين الذوات الجزئية، بما في ذلك الأدوار المهنية الإدارية؛ لذلك ارتأى غارودي ضرورة وضع حدٍّ لطغيان العقل عن طريق حدّه وإثبات تناهيه، وتوضيح أخطائه الفكرية التي وقع فيها، وأنّ من حقّ الذات الأنثوية الحصول على حقوقها المتمثلة سواء في أمومتها (حرية اختيار الكمّ الإنجابيّ من الأطفال) أم في اختيار شريك حياتها.

وهكذا نجد أنّ مطالبة غارودي بتأنيث المجتمع، لا يعني فرض سلطة جنس واحد(المرأة) بل إدخال مشاركته، وحثّ دوره ليكون فاعلاً، وتحقيق التكامل بين الطرفين (الرجل والمرأة).

وقد ركّز في مطالبه حول تأنيث الوجدان الجمعيّ، على ضرورة الانتقال من روح جمعية تتركز فيها السلطة الذكورية إلى ضمير جمعيّ يأخذ فيه الجنس الأنثويّ دوره أيضاً، كونه قوة فاعلة يجب ألا تُحجب على الساحة النضالية أو الدينية أو الإنتاجية أو التربوية... ساعياً إلى إبراز القيمة الإبداعية للمرأة كردٍّ على التضخم والمبالغة في إلقاء الضوء على السلوك الذكوريّ (فكراً، عملا) فحسب؛ أي عندما تحدّث غارودي عن الاتجاه التأنيثيّ للعلائقية الجمعيّة، لم يكن يعني أنّ ذلك سيكون على حساب الرجل، بل أراد عدم تغييب الدور الفاعل والمسهم للأنثى إلى جانب الذات الذكوريّة، لتحقيق قوة فاعلة وديمومة نشطة لا يطغى فيها جانب على الآخر، أي أن تأخذ المرأة دورها بشكل متوازن.

إن المراد بفكرة تأتيث السلوكية الإنسانية، هو جملة الأخلاق النظرية والعملية التي تحدّ من تطرف السلطة الذكورية، لا بمعنى التمييز الجنسي بين الذكر والأنثى، وأفضلية الأخيرة على الأوّل، لأنّ النتائج السلبية للفعل الاستبدادي، يمكن أن تظهر في سلوك المرأة أيضاً، بالمختصر؛ إنّ مصطلح التأنيث يعبّر عن إرادة غارودي الرافضة لتجاهل الفكر النسويّ وإنجازاته الإنسانية؛ إذ إنّ المُراد هو كل خُلق وممارسة إيجابية لا تلغي دور الذكر، ولا تحطّ من شأنه، بل تقدم إنجازاً مفيداً يصبّ في صالح الإنسانية وخدمتها.

١١- وجوب تحقيق الحوار بين الدوائر الحضارية

أشار غارودي إلى نتائج الحادثة التي حصلت معه في أثناء اعتقاله في منطقة الجلفة الجزائرية عام ١٩٤١م، جرّاء تمرّده على المعاملة السيئة التي كان يُعامل بها مع رفاقه، والتي ذكر منها قوله: **" كنا ننقل كقطعان الحيوانات في قطارات مغلقة لمدة يومين من دون طعام"**؛ فكان قرار الحكم بالإعدام رمياً بالرصاص سارياً لولا عدم انصياع مسلمين جزائريين - أُوكل إليهم تنفيذ الأمر من قبل ضباط ساميين لا من قبل محكمة عسكرية- حيث لم يُنفّذوا المهمة بسبب اعتناقهم الدين الإسلاميّ، الذي يمنع قتل النفس بغير حقّ. فكانت تلك الحادثة هي التي دَفعته إلى الدعوة لتحقيق حوار بين الحضارات.

لم يكتف غارودي بمحاولات تحقيق التشاركيّة والتلاقي بين المسيحية والماركسية، بل دعا إلى وجوب تحقيق الحوار الشامل، فسيدنا إبراهيم هو الجامع بين الأديان الثلاثة.

فالحوار هو تبادل الحديث بين الأطراف حول ما يخصّ المصير الإنسانيّ ووجوده الذي أصبح مهدداً بالزوال، واليقين بأنّ الحل السليم يكمن في الاعتراف بالنقص المعرفيّ لدينا، وبالعوز المستمر إلى السعي وراء الحقيقة، هذه الحقيقة تتجلى في سؤالنا عن الله لنجعل لحياتنا قيمة، ولوجودنا مغزىً واستمرارية؛ فمن أهمّ المساعي التي دفعت غارودي إلى المناداة بالحوار الحضاريّ، وضع حدّ لجرائم الذات الغربية بحق الآخر، هادفاً إلى نقد الأخلاق والثقافة الغربية، وحثّه الذات الغربية إلى ضرورة الاطّلاع على قيم الوجدان الشرقيّ وأخلاقياته.

فالانفتاح إنما يعني الاطلاع على تجارب الآخرين وعقائدهم الفكرية والدينية، سواء كان مصدرها سماوياً (المسيحية – اليهودية) أم إنسانيّاً (البوذية – الهندوسية- الزرادشتية ...)

ففلسفة غارودي، تنطلق من وعي مسؤول عن الآخر، وموجّه إلى الكلّ الإنسانيّ بجميع اختلافاته، مستشهداً بالماركسية بوصفها فكراً إنسانيّاً نبذ التعصّب، وتشرّب من معظم الثقافات العالمية؛ فالحوار نقيض الوعي المتزمّت، ولكن ذلك لا يعني تجاهل المحور الأساسيّ للخلاف، كالعلاقة مع ما يسمّى بالعالم الثالث، مؤكداً ضرورة عدم إنكار ثقافة الآخر؛ لذلك انتقد مسألة التعليم في فرنسا، بتقديمه فكرة سيئة عن الإسلام، فمن معوقات الحوار، تلك النظرة السلبية إلى الإسلام والفكر الثقافيّ الإسلاميّ، مشيراً إلى أنّ مشكلات التعلم تُعدُ عائقاً في وجه الحوار الحضاريّ. ومن شروط الحوار أيضاً عدّ الآخر عنصراً ثقافيّاً تكامليّاً مع منظومة أفكاري، وعدم الأخذ بجانب واحد فقط دون الجوانب الحياتية الأخرى، ورفض التشدد والتعصب لثقافتنا المكتسبة.

إنّ التحاور بين معتنقي الديانات يبوء في معظم الأحيان بالفشل بسبب الأصولية والتعنت الفكري الذي يتشبث به أصحاب الديانات عبر سعي كل رجل دين بجذب الآخر والتأثير فيه لاعتناق ما يؤمن به من منطلق أنه يمثل وحدة الحقيقة؛ من هنا كان قيام الحوار شرطاً أساسياً باعتقاد كل طرف بنسبيّة أفكاره.

من هنا تكمن أهميّة الإيمان بمبدأ النسبية في تعميق الحوار الثقافيّ، فالروح المؤمنة بالنسبية، وعدم بلوغها الحقيقة المطلقة، والتي تمتلك الإرادة القوية والنظرة العميقة التي تجد أنّ الصيرورة هي قانون الحياة، تولّد وعياً بأهمية الآخر. فنحن لا نستطيع إدراك الواقع بصورة كاملة إلا من خلال جوانبه المتعددة؛ أي لا نستطيع تكوين صورة شاملة عنه إلا من خلال وعي تجربة الآخر في باطني والإحساس بها، وأخذْها بالحسبان، فمثلاً إذا أراد مجموعة من الرسامين التعبير عن موضوع ما أمامهم، فسنجد كلاً منهم سيتناوله وفقاً للزاوية التي ينظر من خلالها إلى هذا الشيء، ممّا يبرهن على أنّ تناول الشيء بالصورة الصحيحة لا يكون من بعد أو جانب واحد فقط، بل من جميع الجوانب التي تمّ تناولها من قبل أولئك الفنانين. والأمر نفسه ينطبق على الذين تعرضوا لموضوع الدين، وقاموا بتناوله من وجهة نظر وتجربة معينة لها خصوصيتها الثقافية والحضارية والبيئية.

بهذا يكون لمبدأ النسبية دورٌ إيجابيٌّ في تحقيق الحوار، إذ لابدّ أن ينطلق من عقول تأخذ بالمرونة الفكرية، وتؤمن بالنسبية التي تطرد معها كلّ ميل إلى الفوقية والغرور، متخلقة بقيم مؤمنة بالذات الإنسانية (تحترم إنتاج الآخر). والدين الإسلاميّ متسامحٌ، وغير متزمّت تجاه الديانات الأخرى؛ فـ**" القرآن يجلّ (يسوع)، بينما يقصي (دانتي) في (الكوميديا الإلهية) (محمداً) إلى الجحيم مع أتباعه"**؛ فالدين ليس نفياً للآخر، بل متمم ومكمل للديانات السابقة عليه. كما دعا الإسلام إلى الانفتاح على ثقافات الآخر، فتراجع الذات المسلمة بدأ عندما ظنّ المسلم أنّه لا حاجة له إلى الاطلاع على النتاج الثقافي الجمعيّ.

وفي خاتمة الحوار يجب عدم فرض توصيات وأوامر تنزع إلى إخضاع الآخر، بل يجب توجيه التفكير وإغناؤه بأفكار الأنت والنحن.

من هنا نجد أنّ عقلية غارودي اتسمت بالانفتاح والتسامح مع ذات الآخر، بغض النظر عن دينها أو عرقها أو ثقافتها أو طائفتها، فخَلص من كل الخطوات المستقبلية السابقة إلى تبيان سلبيّة القيم السائدة في ظلّ سيادة تعاليم العقل النفعيّ الرأسماليّ وخططه.

هذه كانت رؤية غارودي في الحلّ الحواريّ بوصفه جزءاً من مشروعه المستقبليّ، لوضع حدود للأنا الأوروبية في نظرتها الفاوستية للآخر؛ فبلا شك أن السجال بين عناصر العقل الجمعيّ لأبناء الثقافات المتباينة، سيعود

بالفائدة على تصحيح ما رُسّخ في الأذهان من زيف وأكاذيب مصدرها سياسيّ، تخصّ الذات العربية. ولجعل الحوار ناجحاً اشترط فيلسوف الحضارة الإيمان بنسبية معارفنا ومعتقداتنا والشروط الظرفيّة المحيطة بنا.

١٢- إيمان غارودي بالشيوعية لتحقيق إنسانية الكل الجمعيّ

الاشتراكية هي المرحلة الأولى من الشيوعية، حيث تبقى فروق في الثروة، أما في المرحلة العليا فتزول عبودية الإنسان، والتضاد بين العملين الفكريّ والجسديّ، ولا يغدو العمل وسيلة للحياة فقط، كما تتدفق جميع مصادر الثروة الاجتماعية، وتزول ديكتاتورية البروليتاريا أيضاً، ويتم القضاء على الطبقيّة، ويصبح شعار المجتمع: (كلٌ حسب طاقته وحاجته)؛ فالشيوعية هي نهاية ما قبل التاريخ (انتهاء تاريخ الصراعات والعداءات والحروب والاستغلال، وبداية حقيقية للتاريخ الأنسيّ. والشيوعية لا تعني الملكية العامة لوسائل الإنتاج، بل نهاية استلاب الإنسان.

وفي أثناء التخطيط الاشتراكيّ، تفرض مسألة الغاية نفسها بعد تلبية الحاجات الضرورية، فالغاية يجب ألا يكون تحديدها مركزياً، ولابدّ من مشاركة الجماهير في القرارات السياسية، وإعداد الخطط الاقتصادية.

من كلّ ما سبق نستطيع باختصار استشفاف الفلسفة الأخلاقية لدى غارودي بقيامها على وجود معنى غائيّ في حياتنا، حيث أكّد على:

١٣- الانتقال من فلسفة الوجود إلى فلسفة الفعل

أكدّ غارودي- كما وَرد سابقاً- عظمة النتاج العبقريّ للفكر الإنسانيّ الأندلسيّ، حيث أشار إلى أنّ هناك فلسفات ربطت النظر بالعمل، فالفلسفة الإشراقية هي فلسفة الفعل، والمقصود بالفعل عند المتصوفة المسلمين، تجسيد العقيدة الدينية سلوكاً؛ فالموضوع الأساسي لفكر ابن عربي، تمحور حول دور الذات الإنسانية في ديمومة المشاركة في عملية الخلق، والعمل المناضل في شخص القائد عبد القادر الجزائريّ صورة ظاهرية للإيمان، وتعبيرٌ عن كينونة الذات الباطنية المفعمة بالمبادئ الإيمانية الخُلقية، منوّهاً بأنّ الفرس فقط هم الذين حافظوا على فلسفة الفعل ضدّ فلسفة الوجود.

أما بالنسبة إلى العالَم الغربيّ؛ الماركسية لا تكتف فقط بالثورة الفكرية، بل لابدّ من القيام بفعل للتخلص من كل الاعتقادات اللاهوتية المسيّسة التي دمرت الذات الإنسانية، فضلاً عن النضال ضدّ أشكال استلابها في ظل الرأسمالية.

خاتمة

كلّ ما سبق شكّل الآلية التي اعتمدها غارودي، في صناعة مستقبل الروح الإنسانية؛ فقد وقف ضدّ كلّ انقسام يُفضي إلى زعزعة الوحدة الإنسانية، سواء على الصعيد الفردي (روح وجسد) أم على الصعيد الجمعيّ (أمريكا- اتحاد سوفييتي سابقاً) (شمال - غرب) (يمين- يسار)...إذ أراد أن يقرّب بين عناصر الوجدان الجمعيّ الإنسانيّ؛ لبناء مستقبل ينطلق فيه كل عنصر من واعز داخليّ، يتمثّل بالإيمان الذي هو وعي الفكر الإنساني لغاية وجوده والوجود الكلّي؛ فهو يقف ضدّ تحويل العبادات إلى مجرد طقوس وممارسات تقليدية لا تعبّر إلا عن ظاهر يجري تكراره من دون تأمل المعنى والجوهر والحكمة الغائية والعمل بها؛ إنّ الإيمان حبّ وعطاء وخيرلـ (الأنت والنحن) أياً كان معتنقه، وإيديولوجيته، منبّـهاً إلى أنّ العودة إلى الماضي التاريخيّ، وإعادة تجسيده بحذافيره في الحاضر، ستدفع بنا إلى الهاوية والانحلال، بينما تكمن في الإيمان معالم القوة بجميع أشكالها.

والإيمان هو الوحدة بين تعدّد الديانات السماوية، والمذاهب الإنسانية، والاتجاهات الفكرية الدينية المُتعارضة، لأنّ الإيمان يقوم على وحدة الإنسانية والإيمان بالآخر، والشعور بالمسؤولية تجاهه، وخاصة أن الإنسان هو خليفة الله في الأرض، لإعمارها بالقيم الخُلقية الإيجابية المؤكدّة للحبّ.

من هنا أثبتت الوقائع التاريخية، أنّ الماركسية لازالت قادرة على معالجة كثير من إشكاليات الواقع العربيّ، بغض النظر عن انهيار نظام الحكم السوفييتي؛ لأنّ التفكك الحاصل جرّاء ذلك لا يعني موت الفكرة (الاشتراكية) والقضاء عليها؛ فالأخلاق الاشتراكية تبقى ممثلة للاتجاه المناضل ضدّ سياسات الوعي الغربيّ الأمريكيّ وحلفائه؛ فهي قائمة على مبدأ الفعل والعمل المستمر، المتوّج بالأمل في تغيير الواقع المُفتعل بأزماته، والمعبّرة عن تدهور في الخُـلق الإنسانيّ.

بناءً عليه فإنّ القيم الاشتراكية لن تغزو العالم بشكل استعماريّ كما تنبأ- إشبنجلر- بل ستكون- كما رأى غارودي البديل عن الأخلاق الهدّامة، والنافية لوجود الآخر في سبيل حفظ الوجود الأناويّ.

وقد سعى الفيلسوف إلى الجمع والتوفيق بين الجانبين الروحي والعلميّ لخلق حضارة أكثر إنسانية؛ لذلك نوّه بضرورة التجديد الدائم في الفلسفة الماركسية، حيث ظلّ وفياً للمبادئ التي آمن بها، على الرغم من اعتناقه للدين المسيحيّ بداية، ثمّ الإسلاميّ فيما بعد، مؤكداً وحدة الجوهر الذي تسعى إليه المادية الجدلية الماركسية أو الديانات السماوية.

فـقد جَهدَ في كثيرٍ من أفكاره لإثبات وحدة الهدف بين الوعي الاشتراكيّ واليقين المسيحيّ، ودعوته فيما بعد إلى الأخذ بقيم الدين الإسلاميّ للنهوض الأخلاقيّ بالذات الغربية؛ الأمر الذي سينعكس بدوره إيجاباً على نهضة الذات المُسلمة؛ لأنّ سبب تخلف الوعي العربي - برأيه - يعود إلى النزعة الغربية في خنق بذور كلّ معنى وطني، وقوميّ، وتاريخيّ، وحضاريّ، وثقافيّ...تنتجه الحيوات اللاغربية.

بهذا لا نجد في شخصه أيّ تأرجح كما أشار إلى ذلك مفكرون كمحسن الميليّ في كتابه (غارودي والمشكلة الدينية)؛ معللاً ذلك بتشبث غارودي بتوجّه كيركيجارد (إيمان) من جهة، وفكر ماركس (عقل) من جهة أخرى؛ بل إنّ وعي غارودي ظلّ منصبّاً في وحدة الهدف المتمثّل في عودة الذات الإنسانية إلى أبعادها المبتورة منها، ولاسيّما جانب الحبّ؛ لذلك وجدناه يضع حلولاً مختلفة لبناء مستقبل، يحفظ الوجود العالميّ، فنادى بأعظم ما وجّهت إليه الديانات السماوية (الحبّ بوصفه قيمة خـُلقيّة) وأهميتها في شدّ أواصر الوحدة الإنسانيّة بين الذات والآخر.

من جهة أخرى لم يكتفِ غارودي بوصفه فيلسوفاً ماركسيّاً، بالمناداة(بالحبّ)كما فعل المتصوفة، أو توصيف الواقع الماساويّ كما فعلت الفلسفة الوجودية، بل أشاد بالدور النضاليّ في الخلاص من كلّ فساد، ونفي كلّ اغتراب عن طريق الثورة، وقلب البنية المؤسساتية للرأسمالية.

بهذا نستطيع القول: إنّ المنهجيّة التي جاء بها في التوفيق بين الإيمان والعقل، ومناداته بضرورة نهل الماركسية من كلّ الينابيع الثقافية، وبواجب سعيها الدائم إلى تحقيق التطور العلميّ، وتجديد فكرها بما يتلاءم مع المتطلبات الملحة... كل ذلك يشهد على وحدة فكره سواء على الصعيد السياسيّ أم الدينيّ أم الفلسفيّ أم التربويّ ...ودعوته إلى فرض التغيير الإيجابيّ لصالح الذات الإنسانية باستخدام القوة المنظمة بجميع أشكالها ضدّ العولمة الرأسمالية،

أو من خلال مناداته بضرورة تبادل وجهات النظر بغضّ النظر عن الأصل العرقيّ أو القوميّ أو الثقافيّ... ومهاجمة أصول كلّ جمود فكريّ سواء كان ذلك ماثلاً في سلوك دينيّ (الكنيسة وبعض رجالاتها أمثال أوغسطين أو القديس بولس...)، أم سياسيّ(ستالين وغيره من القادة) أم وضعيّة علمية برّرت الواقع الفاسد مع أوغست كونت، أم أهملت دور الذات الإنسانية، وحكمت عليه بالموت لدى البنيوية (ألتوسير)... أم اتجاه فكريّ فلسفيّ (هيجل وآخرون) كرّس واقع اغتراب الرّوح من خلال مقولة نهاية التاريخ كدلالة على أنّ الرأسمالية تمثل بتقنياتها خاتمة الإنجاز البشريّ، الفكرة المحورية عند فوكاياما في مؤلفه (نهاية الإنسان) للتدليل على صحتها، وإبداء مفكرين آخرين إعجابهم بالصنيعة التقدمية التي حققتها الذات الأمريكية والأوربية كـ (إشبنجلر) الذي تغنّى بالتفوق الأوربيّ .

من هنا كانت فلسفته ذات أبعاد وجوانب مختلفة في تقديم حلول لأزمة الأخلاق، مطبقاً سياسة التغيير على منحيين: داخلي، ينطلق من باطن الذات الإنسانية، وخارجي، يستهدف جملة الظروف الحياتية، مشدداً على أهمية الجانب التربويّ، ودوره في إحداث واقعية جديدة، معوّلاً على الفئة الشابة لتحميلها الدور الأساسيّ في تحقيق الانقلاب الكليّ.

كلّ ما سبق كان دليلاً واضحاً على عدم تشتت الفكر الغارودي بين إيمانه بمبادئ الدين المسيحيّ، والإسلاميّ لاحقاً، وفكره الثوريّ المعتنق للفلسفة الماركسيّة، وهو المنادي بضرورة النيل من جميع ضروب المعرفة، معلناً

موقفه بشكل صريح: **" وحين جئت إلى الإسلام حاملاً بيد التوراة، وباليد الأخرى (ماركس)، جهدت في أن أحيا في الإسلام، كما في الماركسية، أبعاد الداخلية، والتعالي، والمحبة".**

فالرسالة التي ناضل غارودي من أجلها غايتها واحدة، تتلخّص بموضوعيته في الوقوف إلى جانب الكادحين المُستغَلين، والمظلومين في كلّ أنحاء العالم الكونيّ، بما في ذلك (الصراع من أجل حفظ الوجود بين كلّ مكافح عربيّ، والمحتلّ الإسرائيليّ)، فضلاً عن بيانه الأصل الشرقيّ لمفكّري اليونان، ومحاربته النزعة الأصولية في جميع مظاهرها، حتى في الماركسية ذاتها، كما تظهر نزاهته في الدعوة بحماسٍ إلى حوارٍ للثقافات، واجداً في الفكر الإسلاميّ القيم التي ستنقذ الذات الغربية؛ على ألا يفهم من موقفه أنه كان داعيةً إلى الإسلام، أو منظّراً للشيوعيّة، بل هو فيلسوفٌ عقلن الحبّ، وفلسفَ الدين، وجرّد الماركسية من المصادر الغريبة، وقرّب الماركسية الأصيلة من طابعها الإنسانيّ التي جاءت من أجله، وعمّق فكرياً أواصر الوحدة الإنسانية سواء بين الماركسيّ والمسيحيّ من جهة، وبين أبناء الثقافات المتنوعة من جهة أخرى، وحارب كلّ فلسفة خدمت التوجّه الرأسماليّ المسبّب لشقاء الوجود الإنسانيّ. كلّ ما سبق كان شاهداً على انسجام الفلسفة الغارودية وتناغمها في بناء مستقبل إنسانيّ، مؤكداً أنّ الذات المهنيّة ليست من تناهض البؤس والاضطهاد فحسب.

بهذا استطاع وضع يده على الأداة الإجرامية التي شتّتت وحدة الضمير الجمعيّ الإنسانيّ، متّهماً الذات الغربية المفكّرة بتدمير الغايات النبيلة ونسفها، وتأكيدها أولوية القيم المادية.