

برغسون ما بعد الكولونيالي

سليمان بشير دِيَانِي

برغسون ما بعد الكولونيالي

الفلسفة الحيوية لدى ليوبولد سیدار سانغور ومحمد إقبال

تأليف

سليمان بشير ديانى

ترجمة

فريد الزاهي



Bergson Postcolonial

برغسون ما بعد الكولونيالي

Souleymane Bachir Diagne

سليمان بشير ديانّي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: نورا خالد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٩٦٠ ٦

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الفرنسية عام ٢٠١١.

صدرت هذه الترجمة عام ٢٠١٨.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٦.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور فريد الزاهي.

المحتويات

٧	مقدمة
١٣	١- البرغسونية في فكر ليبولد سيدار سنغور
٢٥	٢- عن الاشتراكية الأفريقية
٤١	٣- برغسون ومحمد إقبال ومفهوم الاجتهاد
٥٥	٤- الزمن والقدرية
٦٧	خاتمة
٦٩	ثبت بالمراجع

مقدمة

في يوم ٢٩ مارس ١٩٨٤م، وجوابًا على خطاب ليوبولد سيدار سنغور في الأكاديمية الفرنسية، بعد تكريسه عضوًا فيها، امتدح إدغار فور Edgar Faure^١ الشاعر الرئيس فورّد لمرتّين متواليّتين اسم رجل دولة آخر كان هو أيضًا شاعرًا وفيلسوفًا؛ إنه الهندي محمد إقبال. وهكذا، وبعد أن صرّح إدغار فور، متوجّهاً إلى المُخلّد الجديد في الأكاديمية: «إن ذروة مَسْعَاك تكْمُن في أنها ترمي إلى أن يكون الفضاء والزمن شموليّين، وإلى التوحيد بين هاتين الكلّيتين»، ها هو يدعم قوله هذا بالأبيات الشعرية التالية:

«أنت المسحور بالأمس واليوم،

تأمّل عالمًا آخر في قلبك؛

فوقتُنَا الذي لا بدء له ولا نهاية،

يبتهج في الأرضية المزهرة لروحنا،

ومعرفة جذوره تحرّك الحيّ في حياة جديدة؛

فكيانه أشدُّ بهاءً من الفجر.»

ثم إن إدغار فور قال: «هكذا تكلم محمد إقبال.»

^١ Edgar Faure (١٩٠٨-١٩٨٨م) مؤرخ للقانون ورجل دولة فرنسي. (المترجم)

وفي منتهى خطابه سوف يستشهد مرةً أخرى بإقبال:

«تَبَدَّ يا فارس القدر،
تَبَدَّ يا نور المملكة البهيمه للتغير،
هَدْيٌ من فننة الأمم،
شَنَّفَ أسماعنا بالموسيقى،
انهض واضبط أوتار قيثاره الأخوة.»

وقبل الختام توجه مرةً أخرى لسنغور سائلًا: «ألم يعثر هذا النداء على مُناداه؟» لقد أدرك إدغار فور بالتأكيد ما يجمع بين هذين الفيلسوفين الشاعرين ورجلي الدولة، اللذين جعلوا من استقلال بلديهما المستعمرين موطئًا لفكرهما، وساهما في تحقيق ذاك الاستقلال، بالرغم من أن الهندي محمد إقبال توفي قبل عشر سنوات من حصول الهند والباكستان بشكل منفصل على سيادتهما الوطنية. إن وحدة فكرهما أمرٌ واقعي، بل أشدُّ عمقًا من تلك المشابهات التي كانت وراء المقارنة التي قام بها إدغار فور. تحمل تلك الوحدة اسمًا هو البرغسونية.

وسواء تعلّق الأمر بالمدافعين عن زُنُوجَة ليوبولد سيدار سنغور (١٩٠٦-٢٠٠١م)، أو عن مشروع محمد إقبال (١٨٧٧-١٩٣٨م) في «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام» (وذلك هو عنوان مؤلفه النَّثري الرئيس)؛ ففي قلب هذا المشروع يوجد فكر الفيلسوف هنري برغسون (١٨٥٩-١٩٤١م). لقد مارست الثورة البرغسونية والمفاهيم الأساس التي تتجسّد فيها (الحيوية، الزمن باعتباره مدّة، الحدس باعتباره مقارنة مغايرة للواقع، تلك التي تعبّر عن نفسها بالأخص من خلال الفن)، تأثيرًا بالغًا على ليوبولد سيدار سنغور ومحمد إقبال. هذا التأثير هو ما يشكّل موضوع الفصول الأربعة التي يتضمّنُها هذا الكتاب.^٢

^٢ هذه الفصول هي في الأصل عبارة عن محاضرات أُلقيت في الكوليج دو فرانس بين ١٨ ديسمبر ٢٠٠٩م و ١٨ يناير ٢٠١٠م، وتُشكل من ثَم استكشافًا لبرغسونية سنغور في المحاضرتين الأولى، وبرغسونية محمد إقبال في المحاضرتين التاليتين. لقد حافظ هذا الكتاب على النبرة الشفهية لهذه المحاضرات. المحاضرة الرابعة عن «القدرة الحمديّة» تم نشرها في صيغة جديدة في مجلة **ديوجين**. والجمهور الذي شَرَفني بمتابعة هذه المحاضرات قدّم مساهماتٍ هامة أخذتها بعين الاعتبار الصيغة المعدّلة، فليجد الكلُّ هنا

لماذا كانت هاتان الشخصيتان من العالم المستعمر برغسونيتين؟ لأي سبب وجدت الزنوجة السنغورية والإصلاحية الإسلامية الإقبال، برغم اختلافهما، سندهما في البرغسونية؟ يعود ذلك أولاً إلى أن فلسفتهما، في الوقت الذي تبلورت فيه ما بين نهاية العقد الأول والثاني من القرن العشرين لدى إقبال، وفي الثلاثينيات من القرن نفسه لدى سنغور، كان من الصعب أن تتفادى حينها الحوار مع فلسفة برغسون. يوضح فردريك وورمز Frédéric Worms أن ذلك راجع إلى أن فلسفة برغسون، التي جعلت مهمتها تكمن في «التدخل في الحياة، لإصلاحها أو تغييرها»، قد كانت موضوعاً «لإعجاب بالغ (...) انتشر في فرنسا وأوروبا، بل فيما وراءهما، حتى الحرب العالمية الثانية»^٢

يعين هذا «الإعجاب الشديد» فعلاً العلاقة بين سنغور والبرغسونية؛ فلنرى يشدد الشاعر السنغالي على التأثير البالغ الذي كان لهذا الفكر في تاريخ الفلسفة، تحدث عن «ثورة ١٨٨٩م»، باعتبار أن هذا التاريخ كان هو تاريخ نشر أول كتاب لبرغسون، الذي كان أطروحته للدكتوراه بعنوان: بحث في المعطيات المباشرة للوعي. أما محمد إقبال، فإنه يؤكد بأن البرغسونية هي ذلك الانبثاق الذي حدث في تاريخ الفلسفة في الغرب، لشيء جديد جذري يتمثل في مفهوم الزمن الخالص أو المدة، وهو أيضاً استطاع الحديث عن الثورة التي أحدثها الكتاب الأول لبرغسون عام ١٨٨٩م.

ففي هذا المصنف كما نعلم، يقدم برغسون فلسفته باعتبار أنها أتت لتبديد الخطأ المتمثل في اعتبار الزمن «عبارة عن وسط متجانس»، لا يمكن تفكيكه من ثم إلا باعتباره فضاءً فاصلاً (مثلاً باعتباره الفاصل بين حدث وآخر)؛ عوض اعتبار أن المدة الحقة أو الزمن المتسلسل، على حدّ قوله «تتكوّن من لحظات تكون داخلية بعضها في بعض». ومن هذه المدة، نحن لا يمكننا أن نحوز على معرفة تتعلق بنمط عقلنا التحليلي والميكانيكي، ذلك الذي يفصل بين الذات والموضوع، ويفكّك هذا الأخير إلى أجزاء؛ فهي على العكس معطاة لنا في المعرفة الحيوية التي لنا عنها، وفي الحدس الذي يضعنا من البدء في قلب الموضوع الذي نمسك به ككلية عضوية.

تعبيري عن امتناني لهم. أخص بالشكر البروفسور هنري لورنس Henry Laurens الذي أدين لصداقته بدعوتي للكوليج دو فرانس لتقديم سلسلة المحاضرات هذه.

^٢ Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004, p. 8

إن ما يقرؤه محمد إقبال وسيدار سنغور لدى صاحب كتاب **البحث في المعطيات المباشرة للوعي**، هو الطريقة التي فتح بها إمكانات جديدة للتفكير خارج تقليد فلسفي عرّف في لحظة ما من التاريخ، منعطفًا بحيث إن ما كان يُعتبر لوغوسًا (عقلًا إغريقيًا)؛ أي ما يمكننا اعتباره فهمًا للحياة، انبسط في شكل ratio (عقل لاتيني)، أو بعبارة أخرى، في شكل intelligence (عقل ذكاء)،^٤ يقوم بقصد معرفة موضوعه بفصله عن ذاته ويقسمه إلى أجزاء مرتبطة آليًا؛ أي إنه باختصارٍ يمدده في شكل فضاء.

وهكذا سيقوم سنغور باتّباع برغسون كي يقوم بمهمة العثور على مقاربة فهمية للواقع خارج مجرى الفكر الفلسفي، كما أخذ وجهته مع أرسطو، وكما عرف أوجه مع الفكر الميكانيكي لدى ديكرت والوضعية العلمية. إن هذه المقاربة غير الميكانيكية بدت له أنها تتجسّد في الدلالة نفسها التي يحملها الفن الأفريقي، الذي يرى فيه تمظهرًا لمعرفة حيوية للواقع، يعتبرها مدخلًا للواقع التحتي للأشياء المثلثة. وسيقوم باتّباعه أيضًا ليكون امتدادًا لفكره، بمعية ذلك البرغسوني الآخر الأب بيير ثيار دو شردان،^٥ من خلال فكر الكسمولوجيا الصاعدة؛ أي النشأة الكونية cosmogénèse التي ترى الحياة تتحرر من الاستلابات التي تقف في وجهها. في هذه الإضاءة البرغسونية والثيادية، شرع سنغور في قراءة كارل ماركس واقتراح تصوّر مذهبي لما يسميه «الاشتراكية الأفريقية».

لدى محمد إقبال أيضًا، يتعلّق الأمر، مع برغسون، بالخروج من الإطار الذي سجّن فيه التقليد الفلسفي الفكر بعد الفلاسفة ما قبل السقراطيين؛ فمعه، يتعلّق الأمر باستعادة فلسفة الحركة؛ حيث يوجد الإنساني ويعيش صيرورته في عالم يتجدد باستمرار، من خلال عمله الإبداعي الذي يجعل منه «عونًا» لله؛ فحسب إقبال، إذا كان دخول الفلسفة اليونانية للعالم الإسلامي قد شكّل انفتاحًا أكيدًا للفكر الإسلامي، فقد أدى ذلك إلى ترجمة وخيانة الكسمولوجيا الإسلامية الحركية والمنبثقة دومًا؛ حيث الله يظل فاعلاً أبدًا في خلقه، وتحويلها إلى كسمولوجيا ذات طابع ثابت تمامًا، بعزيمة إلهية لم تلبث أن انسحبت من العالم. وإذن، فلدى إقبال، تُساعد ثورة برغسون في الفلسفة على إعادة بناء الفكر

^٤ هذه الصيغ الثلاث هي المقابل الإغريقي واللاتيني والحديث للعقل. ولا يمكننا التفرقة بينها في اللغة العربية إلا بإثباتها في صيغتها الأصل. (المترجم)

^٥ Pierre Teilhard de Chardin (١٨٨١-١٩٥٥م) راهب يسوعي وباحث وعالم لاهوت وفيلسوف فرنسي قامت أبحاثه على مفهوم التطور. (المترجم)

الإسلامي مذكّرة إياه بأن الحياة ابتكار وتغيّر. إنها «تذكّره بذلك»، حتى يمكنه تجاوز خوفه من الاجتهاد (الذي يُعتبر «بدعة» لدى البعض)، وحتى يتمكّن من خلال كسمولوجيا حركية لقرآنٍ تتم قراءته بمقولاتٍ علّمتنا العلوم المعاصرة التفكير بها، من استعادة المعنى الحقيقي لـ «مسعى التكيف» المستمر ذي الدفع الحيوي، الذي يتمثل في **الاجتهاد**. إنه مفهومٌ أبعد من أن تُحبس دلالاته في الإطار الشرعي؛ فهو يترجم مسعى تأويل الحالات التي تُعرض للناس على ضوء تلك التي حظيت بتقريرٍ شرعي، وهو لدى محمد إقبال المبدأ الأساس للحركة المكوّنة للإسلام، الذي من خلاله يلزم على الفكر الإسلامي اليوم الارتباط بالماضي للخروج من التحجّر الذي ألَمَّ به منذ القرن الثالث عشر؛ ومن ثمّ التخلص من الجمود القدري الذي يلصق به، مثلاً من قبل الفيلسوف لايبنتز، حين ابتكر مفهوم القدريّة المحمدية fatum mahometanum.

الفصل الأول

البرغسونية في فكر ليوبولد سيدار سنغور

يذكر الشاعر السنغالي ليوبولد سيدار سنغور في كتاباته الفكرية، العديد من الأسماء التي نستشف منها ما اعتبره جنيا لوجيا الأدبية والفكرية. ومن بينها ترد أسماء أرثور رامبو وبول كلوديل وأيضا بودلير (وهو يوضح أنه بالرغم من المقاربات التي أقيمت بين شعره وشعر سان جون بيرس فهو لم يكتشف هذا الأخير إلا في وقت متأخر من مشواره الفكري). وفي الجانب الأفريقي هناك أسماء ينعته بأنها نعمته الثلاثية، وأحيانا بملهماته، وهن ثلاث شاعرات من بنات البلد، ناظمات ملهمات لأناشيد رياضية تمجيدا لمصارع قبيلة «سيرير» التي ينتمي إليها سنغور. أما في مضمار الفلسفة، فثمة الأب ثيار دو شاردان وكارل ماركس طبعا، وجاك ماريتان وغاسطون بيجي وأحيانا نيتشه، وبرغسون على الدوام. وهو لم يفوت فرصة ليشير فيها إلى أن فكره ابن لما سماه «ثورة ١٨٨٩م».

وإليك بأي صيغة يذكر سنغور الأهمية التي يمثلها عام ١٨٨٩م هذا (وهو عام نشر أطروحة برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي) في تاريخ الفلسفة والآداب وأيضا الفنون. إنه تاريخ كتابين عظمين: بحث في المعطيات المباشرة للوعي لهنري برغسون، ورأس من ذهب لبول كلوديل، اللذين أضيف إليهما هنا ديوان أرثور رامبو فصل في الجحيم، الذي كان يبشر بهما منذ ١٨٣٧م.

سيكون من باب التبسيط القول بأن تأثير برغسون في سنغور كان في جانب أفكاره الفلسفية في الوقت الذي كان أثر رامبو وكلوديل فيه في جانب كتابته الشعرية؛ ففي الواقع، وحسب سنغور، عبر برغسون كلية عما يمكن أن نعته «روح ١٨٨٩م»، وجاء بحقيقة

فلسفية انعكست على مجال الفلسفة ومجال الفنون والعلوم كما الآداب نفسها؛ فتورة ١٨٨٩م، «هي حقاً برغسون»^١.

لنلقِ إذن بنظرة على كتاب **بحث في المعطيات المباشرة للوعي** لنستخرج منه ما اعتبره ثورياً فيه سنغور وآخرون معه. نعم، مع آخرين، ومن بينهم برغسون نفسه، الذي كان واعياً كل الوعي بالقطيعة العميقة التي أنجزها كتابه في مجرى الأمور، الذي هو تاريخ الفلسفة منذ أرسطو؛ فتورة ١٨٨٩م ليست من بين تلك الثورات التي لا تعي بنفسها كامل الوعي إلا فيما بعد. بالعكس؛ ففي السطور الأخيرة للكتاب، وبعد أن انتهى برغسون من القيام «بتحليل فكرتي المدة والتحديد الإرادي، وهما الموضوع الأساس لهذا الكتاب»، كما قال^٢ نراه يلح على أن ما قام بتوكيده لم يكن له أن يكون كذلك لولا أنه وضع حداً «للخطأ (...)» الناجم عن اعتبار الزمن وسطاً milieu متجانساً، من غير الانتباه إلى أن «المدة الواقعية تتكوّن من لحظات متداخلة بعضها مع البعض الآخر، وأنها حين تأخذ شكل كل متجانس، فذلك يعني أنها تعبّر عن نفسها في فضاء»^٣ هذا الخطأ، الذي كان أيضاً خطأ كانط، هو الوجهة التي سار فيها الفكر الغربي بشكل عام حين سار في الطريق الذي دفعته إليه مفارقات الفلاسفة الإيليين عن الزمن. يوضّح برغسون أن هذه المفارقات تتولّد عن تصوّر يفكّر الفضاء تحت الزمن، أو بالأحرى عن الزمن، ولا يفكّر الزمن إلا وهو يبسطه كفضاء. مثلاً هذا الفضاء الذي يفصلني حيث أتحدث إليكم عن ذلك الذي سيصير بعد وقت ذلك الفضاء حيث سأتناول غدائي. سنعود بشكل أكثر تفصيلاً لهذا المفهوم الذي يأخذ طابعاً فضائياً وللوجّهات الخاطئة التي يضع فيها الفكر حين سنتحدث عن برغسونية محمد إقبال.

^١ يتحدث فردريك وورم عن «لحظة فلسفية لـ ١٩٠٠م» موضحاً أننا إذا كنا نحدّد «اللحظة» الفلسفية في الآن نفسه بخصائص خارجة عن المؤلفات، وقبل كل شيء بحالة المعارف وبالسجلات المشهورة التي تمارس القطيعة مع ما سبقها، لكن أيضاً بالخصائص الداخلية للمؤلفات، وقبل ذلك بالمشكلات المشتركة والمواقف المتفردة، التي تشكّل جدّتها الحقّة، فإننا تبعاً لذلك نرى كيف أن برغسون يأخذ من البدء مكانته في قلب ما سيغدو «لحظة ١٩٠٠م»، التي تدور خاصّة حول فكره (فردريك وورم، مرجع مذكور، ص ٢١).

^٢ برغسون الأعمال الكاملة، باريس، ١٩٥٩م، ص ١٤٨. تحيل كل الإشارات في هذا الكتاب لهذه الطبعة بالذات.

^٣ المرجع نفسه، ص ١٥١.

أما حالاً، وبالنظر إلى ما مارسته ثورة ١٨٨٩م على سنغور، فسنحدث بالأحرى عن تلك الملكة التي تكون قادرةً على الإمساك بالزمن باعتباره لحظاتٍ تتداخل؛ أي باعتباره مدة، لا باعتباره لحظاتٍ مسترسلة في سلسلة تُوجد فيها متجاوزة. إن إدراك هذه الملكة يفترض، كما يقول برغسون، أننا «ونحن نحفر تحت السطح الفاصل والواصل بين الأنا والأشياء الخارجية، نغوص في أعماق العقل المنظم والحي ...»^٤ وما يقوم، أكثر من أي شيءٍ آخر بصنع ثورة ١٨٨٩م، حسب سنغور، هو تأكيد هذه البداهة في العقل الذكاء intelligence التحليلي؛ أي بداهة ملكة معرفة حيوية بالمعنى الذي تمسك فيه بحركة معرفية واحدة ومباشرة بتأليف لا يقبل التفكيك لأنه حيٌّ وليس ميكانيكيًّا، وذلك العقل الذي، بغرض المعرفة، يحلّ ويفصل بينها إلى أجزاءٍ خارجية. وإذا كان تحت هذا التصور للزمن يوجد الإمساك بالمدة، وإذا كان عمومًا تحت المظهر المباشر للأشياء يوجد واقعها (وسنغور يتحدث عن «واقع تحتي» فرعي)، فذلك لأن تحت العقل الذكاء الذي يحلّ ويحسب (بالمعنى الأصل الذي يرتب فيه الأشياء كالحصى)، يوجد العقل الذي هو تركيب والذي يفهم ويحتوي أيضًا.

إن الإشادة بالقطيعة التي أحدثتها البرغسونية في الفلسفة الغربية، كما يقوم بذلك الشاعر السنغالي، يعني الاحتفاء بكون هذه القطيعة قد جعلت خطاب العقل الذي يفهم وعملية كشفه لذاته أولًا، أمرًا مسموعًا؛ ففي نظر سنغور، في لغة العقل الذي يفهم هذه بالأخص (لا حصراً) تعبّر الأفكار وتصورات العالم الأفريقي عن نفسها، تلك الأفكار والتصورات التي تعين بالأخص الأعمال المبدعة في القارة الأفريقية. سنعود لهذه النقطة. نحن نعلم ما يقوله برغسون عن صعوبة الحديث بهذه اللغة؛ أي التحديد الواضح والمائز في لغة الفلسفة، كما تلقيناه من التقليد الأرسطي، لمفهوم من قبيل مفهوم «المدة» مثلاً. إنه المفهوم الذي تتم مقاربته بالمجازات، بما أن اللغة التي نتحدث هي لغة العقل الذي يفصل، وبما أن فكرة الزمن، كما يقول هنري غوهيي Henri Gouhier، يتم مباشرة تفكيرها في العبارات والمفاهيم بالعلاقة مع «الخاطئ المباشر لزمن صالح ومستعمل، زمن الروزنامة وزمن الساعات الحائطية» ... يتعلق الأمر إذن بجعل لغة العقل الذي يفهم لغةً مسموعة؛ وعلينا أن نضيف إلى ذلك: «جعلها مسموعة من جديد»؛ فالهيني، كما الكاثوليكي المهموم

^٤ نفسه، ص ٩٠.

بأمور العقيدة لا يَني يذْكر بأن، قبل المنعرج الذي أخذه الفكر الملتزم بالتحليلية الذي يعتبره منعرج العقل ratio كان ثمة الواقع الذي يسميه كشاعر لوغوسًا «رطيبًا ومرتبًا»، عاش اليباس من بعد.

ثمة إذن العقل (راسيو) من جهة واللوغوس من الجهة الأخرى. هكذا يستعمل سنغور طريقتين لترجمة ما هو في نهاية المطاف يكاد يكون الشيء نفسه، سوى أنه منطوق في حالة باللاتينية وفي الحالة الأخرى بالإغريقية، للتعبير عن واقع مقارنة مزدوجة ممكنة للواقع. وهو سيتحدث أيضًا وربما بشكل أوضح، عن الاختلاف بين «العقل العين» وبين «العقل العناق». يتعلق الأمر دائمًا بإرساء وجود طريقتين في المعرفة: الأولى طريقة مقارنة معرفية cognitive تحليلية تقوم من جهة على حفر الهوية بين الموضوع المدرك والذات المدركة، ومن جهة أخرى تنظر للموضوع باعتباره مجموع أجزائه؛ والثانية، طريقة معرفية يمكن تسميتها تركيبية بالتوازي؛ إنها الطريقة التي تضعنا للتو في قلب الموضوع (الذي لا يتم وضعه من ثم في ثنائية مع الذات)؛ أي في قلب ما يشكّله في «واقعه التحتي» الذي يشكّل إيقاعه الخاص. إننا نفهم من ثم اللعب على الكلمات الذي يقوم به عادةً سنغور حين يتحدث عن تفكير الموضوع كما لو كان طريقة للرقص به.

يجدر بنا هنا الإدلاء بملاحظة بخصوص الفلسفة السنغورية بوصفها فلسفة للرقص؛ فالرقص حاضر بقوة في تفكيره النظري وأيضًا في شعره، ومن المغري أن نرى في ذلك عنصرًا أفريقيًا محضًا. وما يمكن أن يحيد عنه فهم معين لدلالة الرقص كهذا في فكر سنغور، هو بالضبط ما يدين به فكر سنغور لبرغسون، الذي تعلم منه سابقًا مفهوم «الكوجيطو الجسدي» باعتباره حركة داخل الحركة يمكن للمرء أن يقف على فاعليته في الفكر الراهن الذي يتبلور في العلوم العصبية؛ مثلًا في أعمال ألان بيرثوز Alain Berthoz التي تُبرهن على العالم ليس تمثيلًا لي وإنما هو بالأحرى فعلٌ لي، والتي تكشف لنا طبيعة دماغ «استعراضي» projecteur من حيث إنه «محفّز ومنافس» للواقع يبني العالم الذي يدرك تبعًا للأفعال التي يستعرض.[°]

إنه بالضبط اسم لتعيين تلك المقاربة الأخرى التي يتحدث عنها سنغور بعد برغسون؛ أي مفهوم العاطفة، التي يمكّن معناها الأصل في اللغة الفرنسية (é-motion)، الذي لا

° Voir par ex. A. Berthoz, J. L. Petit, *Physiologie de l'action et phénoménologie*, Paris, Odile

.Jacob, 2006

يغيب عن بال الشاعر حين يكتب ذلك المفهوم، يشمل التشديد على فكرة أولوية الحركة في فعل المعرفة، بتعارضٍ مع فكرة تثبيت القدرة على الإدراك الحق. ولنُلحّ هنا على أن الأمر لا يتعلق بحركة معرفية حقة، كما يحلّل ذلك مثلاً جان بول سارتر في كتابه **مدخل لنظرية في العواطف**. نحن نعلم الأهمية التي اكتسهاها فكر سارتر في الفلسفة السنغورية؛ بتحليله لما يعنيه «الوجود في العالم»، وتحليل ما تعنيه العاطفة، من غير أن ننسى طبعاً تصديره الباهر، بعنوان **أورفيوس الأسود**، الذي كتبه للأنطولوجيا الشعرية التي نشرها الشاعر السنغالي سنة ١٩٤٨م، والتي تضم شعراء أفارقة وملغاشيين ومن جزر الكاريبي.

يمكننا أن نستخلص من برغسونية سنغور، التي تعبّر عن نفسها في تلك الثنائية بين العقل العين والعقل العناق، نتيجتين. تتعلق الأولى منهما بالنقد الذي تمّ توجيهه لفكره باعتبار أنه ليس في نهاية المطاف سوى استعادة لأطروحات ليفي برون^٦ المتعلقة بـ «العقلية البدائية»؛ وتشير الثانية إلى ما يجعل فكر سنغور بكامله قابلاً للاختزال في التفكير في الفن الأفريقي.

لنتساءل أولاً عن الاتّباع المزعوم لليفي برون لدى سنغور، الذي شكّل أحد النّقديّين الأساسيّين الموجّهين لفكره. ولنبتدئ بدءاً، قبل أن نعود للتفصيل في ذلك، النقد الآخر، ذلك الذي يُلصق بالشاعر الخطيئة التعطيلية الجوهرانية essentialisme؛ فسنغور قد قدّم اللقاء (وربما المواجهة) بين الثقافات باعتبارها تتم بين هوياتٍ هائلة، في حالٍ من التمجيد للاختلاف الجذري بالجملة، لقد خلق عالماً مبسطاً ينقسم إلى أبيض وأسود. يستعيد هذا النقد في العمق الفكرة التي عبّر عنها سارتر سابقاً في **أورفيوس أسود** القائلة بأن الحركة التي أطلقها سنغور وإيمي سيزير^٧ وداماس في الثلاثينيات بباريس تنتمي لصورة نفي النّفي، في لحظة من المعارضة الراديكالية التي سماها «عنصرية مضادة للعنصرية»، والتي عليها أن تتجاوز نفسها جدلياً في حركة لاحقة ستعرف مجتمعاً بشرياً من دون أعراق؛ ففي نظر سارتر، سيكون الفاعل في هذا الحدث هو البروليتاريا التي تبعاً للفحوى

^٦ Lévy-Bruhl (١٨٥٧-١٩٣٩م) فيلسوف وسوسيولوجي وأنثربولوجي فرنسي انصبت كتاباته الأولى على الشعوب الشفهية. كان أحد المتعاونين الأساسيين مع دوركهام.

^٧ Aimé Césaire (١٩١٣-٢٠٠٨م) شاعر مارتنيني وكاتب ورجل مسرح، يُعتبر أحد رموز الفكر التحرري الأفريقي. (المترجم)

الماركسي الذي تبناه في أورفيوس أسود، تعتبر الطبقة الحاملة للكوني الآتي. من الأكيد أن لغة سنغور تكون في الغالب ذات طابع جوهرائي. وسارتر معه الحق جزئياً؛ ففي أصل الحركة التي تُسمى «زنوجة»، ثمة ما تسميه المفكرة الهندية غياتري شكرافورتى سبيفاك «جوهرائية استراتيجية»^٨ أي للجواب والمقاومة. بيد أن هذه اللغة تظل دوماً أيضاً ملغومة بلغة الهجنة والهويات السائلة؛ وعلينا الاحتراس بالأخص من نسيان أن سنغور قبل أن يكون شاعراً للزنوجة، هو مفكر للخلاسية، لا باعتبارها عرصاً بيولوجياً (وهو ما يحدث للجوهر أو للجواهر تبعاً لتلاقيها)، وإنما باعتبارها أفقا ومعيّاراً. وهكذا فقد صرّح أن «على كل امرئ أن يكون خلاصياً على طريقته».

لنعد الآن إلى النقد الذي يتهم سنغور باتباعه ليفي برول. ينبغي القول إن الشاعر السنغالي في هذا المستوى قد منح، في خلال أحد منشوراته الأخيرة، المعايير الممكنة لتحطيم فكره؛ فأن يكتب الرجل أن «العاطفة زنجية مقدار ما أن العقل هليّني»، فقط للضرورة الشعرية أمرٌ مثيرٌ للانتباه! ونحن نلاقي هذه الصيغة في مقال «ما يقدمه الإنسان الأسود»، المنشور عام ١٩٣٧م، وهي العبارة التي أدّت إلى الفضيحة التي سيجد سنغور صعوبة من الانفلات منها، والتي تطرق الذهن بشكلٍ آلي كلما تمّت إثارة فكره في الزنوجة. وهو نفسه يعود إلى الواقعة مراراً موضعاً موقفه بطريقة تعبر عن الاستدراك والتراجع وتفادي المواجهة.

لكن، لنمحّص في التهمة القائلة بأن هذه العبارة التعيسة تشكّل البرهان بأنه لم يفعل غير نسخ أقوال ليفي برول، بتبني ما خصّ به ليفي برول العقلية البدائية السابقة على المنطق، وتطبيقها على الأفارقة. ولنذكر أولاً بما كانه مسعى ليفي برول؛ فهذا الرجل الفيلسوف قبل كل شيء، قد رغب في إقامة البرهان على أن دراسة الأخلاق وعلم العادات (وهو عنوان الكتاب الذي نشره عام ١٩٠٣م)، لا يمكن أن يتم إلا في مجتمعات فريدة معطاة، وأن لا معنى أبداً في أن يفكر المرء في أخلاق كونية تكون أخلاقاً «للإنسان عموماً». وهو الأمر الذي أدّى به إلى الإثنولوجيا، بحيث إنه دخل هذا المبحث من غير أي اهتمام بما يُسمى «الاستطلاعات الميدانية». إنه متجاهل لما هم عليه الآخرون، وهو لا يمنهم أي

^٨ Gayatri Chakravorty Spivak منظرّة أدبية وثقافية تقوم كتاباتها على تحليل «آخر» الغرب بجميع أشكاله، مع التشكيك في كل أشكال الكليّة الكونية. (المترجم)

اهتمام سوى أن يعرف أنهم ينتمون إلى عالم غريب. ولقد كان حرياً به أن يكتب العبارة الاستهلاكية لكتاب كلود ليفي ستراوس **المناطق المدارية الحزينة**: «أنا أكره الرحلات والمستكشفين»؛ فدخوله لمجال الإثنولوجيا لم يأت للاهتمام **بالآخرين**، وإنما لكي يثبت غيريتهم الجذرية، ويجعل منهم آخرين أكثر فأكثر. وهو أمرٌ سيتحقق حين سيضع إلى جانب «منطقنا»، المنطق الذي بفضلُه نفكر في احترام قوانين الفكر التي هي مبادئ للهوية والتناقض والثالث المرفوع؛ وهو منطقٌ سابق على المنطق، ولا يمكن أن نبدي فيه الرأي لأنه منطقٌ غريب عنا بحيث إن ما يمكن أن نعرفه عنه هو أنه يشغل تبعاً «لقانون المشاركة» الذي يعلن عن تجاهله لمبدأ التناقض. إنه منطقٌ غيري alter-logique فيه يمكن للمرء في الآن نفسه أن يكون هو نفسه وينتمي لهويةٍ أخرى، كهوية طوطمه مثلاً.

كان أحد الممثلين الأساسيين لنقد سنغور ذي المنزع الليفي برولي، وهو النقد الذي تتم استعداته باستمرار، هو الفيلسوف البنيني ستانسلاس أدوتيافي^٩ الذي كتب هجاءً شهيراً بعنوان: **الزوجة والزنجيون** للتنديد بالحضور الضمني والمقنّع لدى سنغور لفكر صاحب كتاب **العقلية البدائية**، الذي يصل حدّ السرقة الأدبية. ومن المؤسف أن ستانسلاس أدوتيافي لم يعنّ له قراءة نصوص سنغور نفسه قبل اتهامه باتباع ليفي برول من غير التصريح بذلك؛ فسنغور يتحدث عن خصوبة ليفي برول حين يستعمل عبارة «العقل المشارك» باعتباره مرادفاً «للعقل العناق» وهو يذكر بوضوح مصدره. ثمّة ما هو أفظع فيما يُبنى على وجه التقريب، وهو قانون الهجاء؛ فستانسلاس أدوتيافي كتب بطمأنينة كبرى أن سنغور، وحتى لا يشكّك في التكرار الذي يعتور فكره، قد سكت مطلقاً في نهاية حياته عن تنكّر ليفي برول لكتاباتهِ الأولى، وأن هذا الأخير في المراجعة الاستدراكية التي أثبتتها في الدفاتر المنشورة بعد وفاته، أشار إلى أن بني البشر في كل مكان يتقاسمون المنطق نفسه القائم على مبدأ التناقض. كتب أدوتيافي: «لقد اطّلع سنغور على **الدفاتر** (وربما استنكر ذلك) كما على الصدق الرائع لهذا الرجل الذي كان في أوج مجده، في الوقت الذي كانت فيه النزعة البدائية مستشرية في الأوساط الكولونيالية والرجعية الملتدّة

^٩ Stanislas Adotevi فيلسوف من البنين (من مواليد ١٩٣٤م)، تلميذ لألثوسير. ثم اهتم بالأنثروبولوجيا ليهبث في إثر الاستعمار عن علة تطور المجتمعات الأفريقية. شغل منصب وزير الإعلام والكاتب العام للمتاحف الأفريقية. (المترجم)

برجعيتها، بحيث لم يُخسَ مراجعة كل شيء، وقام بتحطيم مأثرة حياته.^{١٠} وبخصوص الصمت المزعوم الذي لزمه سنغور إزاء ليفي برول، يكفي أن نُثبت هذا المقطع من كتاب الحرية، الجزء الأول؛ فقد كتب سنغور: «صحيح أن لنا مزاجاً وروحاً مختلفة. لكن، أليست الاختلافات في علاقة هذه العناصر أكثر من كونها في طبيعتها؟ وتحت الاختلافات، أليس ثمةً مشابهاً أكثر جوهرية؟ لكن بالأخص، أليس العقل *raison* هو نفسه لدى كافة بني البشر؟ أنا لا أعتقد في «العقلية ما قبل المنطقية». فالعقل لا يمكن أن يكون قبل منطقي، وأكثر من ذلك غير منطقي.»^{١١} وفي مكانٍ آخر من الكتاب نفسه، الذي يبدو أن ناقده قد تصفحه في عجلة: «أخشى أن البعض، حتى من بين الأفارقة، كفؤوا عن الاعتقاد في «العقلية ما قبل المنطقية» لليفي برول، خاصة وأن الرجل قد أنكرها بشجاعة قبل وفاته ...»^{١٢} لا يتعلق الأمر فقط بإخضاع تصريحات أدوتيفي لاختبار النصوص ولما كتبه سنغور فعلاً، بالرغم من أن التمرين قد يكون مفيداً؛ لأنه ليس هناك من هجاء حارق كما يحق له، إلا إذا كانت تقديراته التقريبية غير صارخة. وعلينا أن نشدد، فيما وراء هذه الحالة، على كيف تم في الغالب نقد سنغور انطلاقاً مما يُتصور معرفته عنه، وهو الأمر الذي يعني التخلي عن التمهيد فيما كتبه فعلاً.

لنقل كلمة عن هذا الإنكار الذي أشاد به أدوتيفي باعتباره شجاعاً ... وعن سنغور الذي وقف على ليفي برول وهو يفند أطروحاته الأولى المتعلقة بالعقلية البدائية وما قبل المنطق. لقد رأينا ما دفع الرجل نحو هذه الأطروحات؛ أي إرادة بناء الاستحالة الفلسفية لمفهوم «الإنسان عموماً» على ثنائية معرفية راديكالية. وإذن، بالرغم من التشابه السطحي، ثمة هوة تفصل ليفي برول هذا عن برغسون، الذي كان رقيقاً له في المدرسة العليا للأساتذة. وهذا التشابه السطحي فقط هو الذي أدى بسنغور إلى أن يتبنى هنا أو هناك لغة العقل التشاركي. وفي الواقع، فإن العقل العناق الذي استقى مفهومه من برغسون، لا علاقة له مع «المشاركة»، بالمقابل؛ فإن ليفي برول الذي يعود إلى النزعة الأحادية *monisme* المعرفية في السنوات الأخيرة لحياته يسير بذلك نحو البرغسونية.

^{١٠} S. Adotevi, *Négritude et Négrologues*, Paris, Le Castor Astral, 1998, pp. 49-50.

^{١١} L. S. Senghor, *Liberté I: Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964, p. 43.

^{١٢} *Liberté I*, p. 168.

إننا، ونحن نقول هذا نفكر هنا في تلك الصفحات من كتاب **مصدري الأخلاق والدين**؛ حيث يسأل برغسون النتائج التي نطلع عليها في «الكتب ذات الأهمية البالغة التي كرّسها ليفي برول لـ «العقلية البدائية»، خاصة حين يُلح على «تجاهل هذه العقلية للعلل الثانوية، وعلى لجوئها المباشر للعلل الصوفية».^{١٣} يصرّح برغسون، وهو يتفحص التوضيحات والأمثلة التي يقدمها صاحب **العقلية البدائية** بنفسه، أنه لا يرى فيها شيئاً إلا ما يشير إلى التابع المستمر الذي يؤكد أن نتيجة تتبّع علة سابقة باعتبار أن «البدائي» لم يكن أيضاً متعلماً. وهو يتساءل: «ألا يمكننا القول بأن «نشاطه اليومي يعني ثقة تامة في ثبات القوانين الطبيعية»؟»^{١٤} ويتابع متحدثاً باسم العقل السليم البسيط عن ذلك المرء الذي لا يرغب بأي ثمن أن يصنع الغيرية ثمة حيث لا سبب يبرّر صنعها: «فمن دون تلك الثقة، لن يعتمد على مجرى النهر كي يحمل قاربه، وعلى توتر قوسه لرمي النبال، وعلى الساطور لقطع جذع الشجرة، وعلى أسنانه للعض أو على ساقيه للمشي».^{١٥} وحين يستعيد مثال ليفي برول الذي يشير إلى أن البدائي يلجأ دوماً إلى علة صوفية عوض أن ينتبه للعلل الثانوية كالمرض أو تسلسل الأحداث التي تصنع الحادث الحاسم، فذلك لكي يطرح هذا السؤال الذي يلزم تفحصه، خارج التوصيفات السطحية لعالم الإثنولوجيا: «لماذا؟»، لماذا جعل علة أخيرة صوفية علة رئيسية؟ يؤدي هذا السؤال حينها إلى «التمحيص فيه عن كتب»، وإلى اعتبار «أن ما يفسره البدائي هنا بعلة «خارقة»، ليس هو الأثر المادي، وإنما دلالة الإنسانية»؛^{١٦} إذ «ليس هناك من شيء غير منطقي، ولا من ثم من شيء «ما قبل منطقي» (...) في القول بأن تلك العلل الثانوية ما إن يتم ملاحظتها حتى يبقى من الضروري تفسير تلك الواقعة التي نعتبرها رئيسية والمتمثلة في موت إنسان».^{١٧} وكما نرى ذلك إذن، فحين نترك العقل السليم يتكلم فإن ذلك يعيدنا إلى مفهوم شرط إنساني ما؛ فنظراً لوجود شرط إنساني مشترك يمكننا التساؤل «لماذا؟»، وأن نتوقع أن تندرج المعتقدات والأفعال الإنسانية، حيثما وجدت ومهما كانت الثقافة التي تنتمي إليها، في مبدأ عقل يحيلنا في النهاية إلى هذا الشرط الإنساني نفسه.

^{١٣} Bergson, 1959, p. 1096.

^{١٤} Bergson, 1959, p. 1096.

^{١٥} نفسه، ص ١٠٩٧.

^{١٦} نفسه ص ١٠٩٨. التشديد من المؤلف.

^{١٧} المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حين تراجع ليفي برول عن «النزعة البدائية»، فذلك ليعود إلى هذا العقل السليم البرغسوني وإلحاحه على شرط إنساني لا يتم تقاسمه بأشكال من التعقّل غريبة الواحد عن الآخر. وحين يصرح: بأننا إذا «كان علينا الاستمرار في مجهود العقل لفهم العالم والتحكم فيه»، فعلياً «في الآن نفسه الاعتراف بأننا من دون خلفية العقلية البدائية (المشاركة) قد لا يكون لدينا لا اختراع ولا شعر ولا حتى علم» (هذه العبارات جاءت على لسان بيير مكسيم سكوهل في «الاحتفاء بليفى برول»)^{١٨} وأن العقلية البدائية المذكورة تكفّ عن أن تكون منطق الآخرين ومن ثم آخر المنطق، وإنما خلفية تتقاسمها بشرية واحدة تتشاطر أيضاً «مجهودات العقل لفهم العالم والتحكم فيه». وقد وصف إمانويل ليفيناس هذا جيداً حين كتب عن العقلية البدائية كما تم إعادة التفكير فيها من جديد بالفكرة النازمة لإنسانية ما: «الاختلاف (...) يفصل بين عمقين للروح لا بين روحين».^{١٩}

لنطرق الآن مسألة الفن الجوهرية. إنها جوهرية لأن الزنوجة السنغورية هي أولاً وقبل كل شيء فلسفة للفن الأفريقي؛ فأحد الأنشطة الأساسية لسنغور حين حطّ الرحال بباريس، طالباً في نهاية العشرينيات من القرن الماضي، كانت له زيارة لمتحف ساحة الطروكادير. في تلك الفترة، كانت موجة الفن الزنجي قد أفرزت آثاراً أكيدة على الفن الحديث؛ فقد اكتشف بيكاسو في لوحة أوانس أفينيون عام ١٩٠٦م، التأثير الذي يختلج فيه بما سماه سحر الأقنعة الأفريقية، التي لم يتنكّف هو أيضاً عن الذهاب لتحياتها في المتحف. من ناحية أخرى، وبعد حلوله بباريس بمدة قصيرة، أقيم المعرض الكولونيالي الكبير عام ١٩٣١م، وهو لحظة الذروة في المشروع الكولونيالي؛ حيث كانت فرنسا تمنح نفسها فرجة عظمتها الإمبريالية، وقتاً قصيراً قبل الانقلاب الذي أحدثته الحرب العالمية الثانية وحركات التحرير التي صارت لا ريب في حدوثها. كان أحد الجوانب الهامة لهذا المعرض يتمثل في الطريقة التي أظهر بها ما سماه بونوا دو ليسطوال «حساسية» جديدة

^{١٨} Revue philosophique de la France et de l'étranger, N° 4, octobre-décembre, 1957, p. 399.

^{١٩} E. Levinas, "Lévy-Bruhl et la philosophie contemporaine", in Revue philosophique de la France et de l'étranger, N° 4, 1957, p. 557.

لدى الشباب بالأخص (كما لاحظ ذلك مارسيل موس)، جعلتهم يتذوقون كأعمالٍ فنية جميلة ما كان يُعتبر سابقًا مجرد «فتيشهات».^{٢٠}

في مجال الفن هذا بالضبط، صار ممكنًا إدراك واقع العقل العناق، ذلك العقل الذي لا يمارس الفصل؛ فهو الذي يمكّن من الإبداع، وأيضًا من تذوّق الأشكال الهندسية التي تميّز المنحوتات والأقنعة الأفريقية، بالرغم من الاختلافات الجهوية والمحلية التي تُبين عنها أيضًا. إن ما تتكلّمه تلك الأشكال التي لا تنسخ الواقع ولا تجمّله لأجل نظرة تداعبها عن بُعد، هو لغة هذا العقل العناق، ولغة اللوغوس «الرطب والمترج». لن نحس أبدًا بالاندهاش حين يتكلم سنغور عن ثنائية الفن هذه، التي يُعتبر العقل العناق مبدأها، والفن الذي يرمز له التمثال الإغريقي الروماني ومعه التراث الذي يغدّي، والذي مبدؤه العقل العين، ويتكلم عن ذلك بمصطلحات التعارض بين الديونيزي والأبولوني؛ كما لن نندهش من أنه يجعل أحيانًا من نيتشه أيضًا أحد وجوه «ثورة ١٨٨٩م»؛ فقد كتب سنغور متحدّثًا عن نيتشه: «هو أيضًا يدعو «للعود الأبدي»، وللتلاحم بين الروح الأبولوجية والنفس الديونيزية مع التركيز على هذه الأخيرة. كانت ثورة ١٨٨٩م ناضجة. وعلينا ألا ننسى ذلك؛ فبين عامي ١٨٨٣م، و١٨٨٥م صدر كتاب **هكذا تكلم زرادشت**».^{٢١}

يمكننا الآن الختم بقصيدة الفضيحة، لا دفاعًا عن سنغور وإنما لمساءلة ما تقوله فعلاً هذه الكلمة في السياق الذي تم النطق بها فيه. وما سيتم توضيحه إذن هو أن النص الذي تدرج فيه، أي «ما يقدّم لنا الرجل الأسود» (١٩٣٩م)، لا يتغذى فحسب من الخطاب الإثنولوجي الذي كان يلتهمه سنغور بنهم في تلك الفترة، وإنما أيضًا من كتاب صدر قبل ذلك بعشر سنوات، من تأليف بول غيوم وطوماس مورنو: **النحت الزنجي البدائي**. يقدم هذا الكتاب في مجمله تعارضًا بين المنحوتة الإغريقية الصغيرة التي تستدعي المداعبة،

B. de l'Estoile, *Le Goût des autres. De l'exposition coloniale aux arts premiers*, Paris, ٢٠ Flammarion.

٢٠٧م: يقول مارسيل ماوس كما أثبت ذلك دو ليسطوال: «يستطيع الآن الشباب الفرنسيون كما شباب المستعمرات الإحساس بهذه «الروائع»» (ص ٦٨).

٢١ قام سنغور بهذا التصريح في محاضرة عن «حوار الثقافات» ألقاها عام ١٩٣٨م بجامعة توبنغن بألمانيا، والتي أعاد نشرها في **كتاب الحرية**، الجزء الخامس، حوار الثقافات، باريس، لوسوي، ١٩٩٣م، الشاهد مثبت ص ٢٠٨.

والمنحوتة الأفريقية التي تستهدف التأثر العنيف. في هذا السياق، لا تقول قصيدة سنغور في العمق أكثر مما يلي: المنحوتة الزنجية هي للتأثر (كما حُدِّدَ آنفًا) كما للعقل العناق، أشبه بما تمثله المنحوتة الإغريقية الصغيرة للعقل العين. هنا نرى، كي نختم بكلمة ليفناس التي أثبتنا آنفًا، أن الأمر، في الاختلاف المطروح بهذا الشكل، لا يتعلق بروحَيْن وإنما بعمقَيْن للروح.

الفصل الثاني

عن الاشتراكية الأفريقية

لليوبولد سيدار سنغور

تندرج الفلسفة السياسية لليوبولد سيدار سنغور في سياق استمرارية فكره الحيوي vitaliste، المتولّد عن اللقاء الذي أقامه بين فلسفة برغسون، صاحب كتاب **التطور الخلاق**، والرؤية للعالم التي قرأها في الديانات الأفريقية المحلية. وهي تعبّر عمّا سمّاه رجل السياسة الأفريقي «الاشتراكية الأفريقية» أو «الطريق الأفريقي للاشتراكية». ولتوضيح هذا المذهب السياسي، علينا التذكير أولاً بالالتزام الاشتراكي لسنغور منذ سنوات دراسته الأولى بفرنسا في نهاية العشرينيات من القرن الماضي. وعلينا بعد ذلك دراسة ما هو تصوّره «للقراءة الأفريقية» لكتابات كارل ماركس، التي تعبّر عن ماركسية روحانية صارت فلسفةً له حين اكتشف، في الوقت نفسه، فكر الأب بيير ثيار دو شاردان. وعلينا أخيراً أن نرى كيف أن هذه الفلسفة قد مَفْصَلها الرجل السياسي الذي صارَ بعد ذلك، حين أضحى من اللازم تفكير مفاهيم الفدرالية والأمة والدولة والتخطيط ... في فجر تحرّر البلدان الأفريقية وإزاء مهمة بناء تلك البلدان بعد أن صارت ذات سيادة.

الالتزام الاشتراكي لسنغور

ليس من المعتاد التفكير في سنغور باعتباره رجلاً متمردًا؛ فالناس يرون فيه بالأحرى، وهو النقد الذي يوجّه له غالبًا، رجل المصالحة الذي لم يكن وراء العنف الشعري ضد

بسمات ملصقات «ماركة بنانيا»^١ التي تملأ جدران فرنسا، إلا ليقوم بعدها بدعاء سلام لهذا البلد، داعيًا الأب الرب إلى أن يضعه على يمينه.^٢ كما يتم التذكير بأنه لم يفصح عن أي تسرّع إزاء الاستقلال، بما أنه جعل دوغول يصوّت بنعم في ١٩٥٨م (خلافاً لسيكوتوري الغيني) بحيث قام، في هذا السياق الوطني المتعصب، بإقناع مامادو ديا باتباعه، داعماً فكرة كنفدرالية بين فرنسا وإمبراطوريتها الأفريقية.^٣ بالجملة، لقد تمّ اعتبار هذا «الأسود الفرنسي والأفريقي»، حتى نستعيد عنوان جانيت^٤ فايان كاتبة سيرته الأمريكية، الصورة الحقة للتوافق مع الاستعمار الذي هيأ المقام للاستعمار الجديد بعد استقلال البلدان الأفريقية. إن صورة سنغور هذه صارت معروفة بحيث تتعارض مع صورة الأبوين الآخرين للزوجة، المارتنيكي إيمي سيزير والغوياني ليون-غونتران داماس، وبالأخص منهما سيزير الذي صرّح، إذا ما رغبتنا في الحديث عن التصالح: «صالحوني إذا شئتم؛ فأنا لا أصلحك». يرى وول سوينكا في الموقف المصالح لسنغور ما تبقى فيه من الراهب الذي كان يرغب أن يصيره في يفاعته.^٥ وحين يتحدث سيزير بعطف عن صديقه الأبدى،

^١ كان ملصق «بنانيا» (وهو مُنتج خليط من الكاكاو ومسحوق الموز)، بصور محارباً سنغالياً يحتسي المنتج وبندقيته بين رجليه، وهو يطلق بسمه ضاحكة. اعتبر سنغور سنة ١٩٤٨م طبعاً أن هذا الملصق عنصري، ودعا إلى تمزيق البسمه على كل الملصقات في فرنسا. (المترجم)

^٢ هكذا يرى الكاتب النيجيري وول سوينكا Wole Soyinka في سنغور النمط بامتياز لهؤلاء الأفارقة الذي ينزعون بقوة إلى التخلص من ثقل الذاكرة لمعانقة إلهة الغفران. واليوم، كما كتب، يمكننا التعرف في سنغور على الاستباق الشعري لما ستكون عليه لجنة الحقيقة والمصالحة في أفريقيا الجنوبية (W. Soyinka, *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1999).

^٣ هكذا صرح في «تقرير أعد للمؤتمر التأسيسي لـ حزب الفدرالية الأفريقية» الذي أقيم بدكار في فاتح يوليو ١٩٥٩م: «إن ما يوحدنا هو إرادتنا المشتركة للتأسيس التدريجي لدولة فدرالية، أو بالأحرى لأمة أفريقية، تكون بشكل حر شريكا لفرنسا في شكل كنفدرالية» (L. S. Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1961, p. 15). ومن المفيد في مسألة الكنفدرالية الفرنسية الأفريقية كما قد تكون، دراسة نظرة سنغور التي تهدف إلى معارضة بلقنة أفريقيا، في الكتاب الجيد لغاري وايلدر Gary Wilder, *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial*

Humanism between the Two World Wars, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

^٤ ترجم كتابه من الإنجليزية إلى الفرنسية بعنوان: J. Vaillant, *Vie de Léopold Sédar Senghor: Noir*,

Français et Africain, Paris, Karthala, 2006.

^٥ و. سوينكا، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يقوم هو أيضًا أحيانًا بتوضيح الاختلاف في المزاج بينه وبين سنغور بكون هذا الأخير كان «طلًّا»؛ أي في لغة خريجي المدرسة العليا، أنه ممن يروحون لصلاة القديس.

لكن ثمة لحظة من الحياة السياسية والفكرية لسنغور، إن لم تشكَّ في هذه الصورة فهي على الأقل تعقدها. هذه اللحظة هي لحظة المحاضرة التي ألقى في غرفة التجارة بديكار في ١٩٣٧م، التي أربكت توقعات الإدارة الكولونيالية التي نظمتها؛ فقد كانت هذه الأخيرة تتمنى لسنغور، الذي عاد لتوّه إلى البلد لأول مرة من وقتٍ طويل، والذي كان متوجًا بالمجد لأنه حاز على أستاذية مادة النحو الفرنسي، أن يمنح الجميع، في تظاهرة عمومية، الصورة التي يمثل لنجاح المسعى الكولونيالي في الإلحاق بالثقافة الفرنسية. وقد طُلب منه إلقاء هذه المحاضرة التي كان فحواها غير ذي أهمية كبرى في العمق، على الأقل في ذهن المنظمين، منه في ذهن المحاضر. والحال أن سنغور، وهو يتحدث لغة النهضة الغربية المقدسة، بسط بهدوء حديثًا أرغم الكل على الانتباه إليه، معلنًا عن «الزنجي الجديد الذي سيحقق في شخصه ما سمّاه حينها «الازدواج اللغوي»»، والذي يعني بعمق القدرة على تملك اللغة الفرنسية مع الإقامة في اللغات والثقافات الأفريقية. ونحن نعرف شعار سنغور الذي يلخص هذا الموقف: «التمثل من غير أن نكون موضوعًا للإلحاق».

إن هذه العزيمة (وسنغور يبتسم عادة من طابعه كـ «فلاح عنيد» من قبيلة «سيرسر» السنغالية) هي التي جعلته سابقًا في سنوات ثانوية «ليبرمان» يقف في مواجهة مديره الأب «لالوز»، الذي كان يعتبر بشكلٍ طبيعي أن عملية التمدن والتّمسّيح يتحكمان في الفعل نفسه المتمثل أولًا في التمكن من الأنفس التي تكون موضوعًا لذلك. وهو الأمر الذي كان التلميذ اليافع، لسان حال رفاقه، يردُّ عليه دومًا بأن من اللازم فهم كلام مؤسس الطائفة المسيحية للربان الروحانيين^٦ بشكلٍ حرّفي تمامًا وفي قوّته الكاملة: «اجعلوا من أنفسكم زنوجًا مع الزنوج حتى تستميلوهم ليسوع المسيح». كان ليوبولد سيديار سنغور يرغب في أن يتم فهم هذا الكلام باعتباره ما سيكون فيما بعد المذهب الضروري لنزع الطابع الثقافي عن الإنجيل.

إن صورة الرجل، التي تفصح عنها هذه اللحظات، هي صورة شخصٍ يحدّد وجهه لا تخيب في المفاوضات والمصالحات. والالتزام من أجل اشتراكية تكون أفريقية هو بُعد

^٦ Spiritains حركة تبشيرية ظهرت في القرن الثامن عشر، وركّزت نشاطها في القرن التاسع عشر على أفريقيا. (المترجم)

جوهري من أبعاد هذه الوجهة التي تتمثل مرةً أخرى في «الازدواج اللغوي». وصديقه في الدروس الإعدادية للمدارس الكبرى في ثانوية لوي لوغران، جورج بومبيدو، هو الذي أدخله إلى الدوائر الاشتراكية، كما تخبرنا بذلك جاكين صوريل.^٧ وهو الذي جعله يقرأ بالأخص مقالات ليون بلوم في جريدة «لوبويلير» (الشعبي). هكذا سيلتحق سنغور حينها برابطة العمل الجامعي الجمهوري الاشتراكي.^٨ وهناك سيلتقي ببير مهندس فرانس^٩ كما بإدغار فور الذي سيجعل منه فيما بعد في حكومته، سنة ١٩٥٥ م كاتباً للدولة في رئاسة المجلس. وهو أيضاً الذي سيستقبله في ١٩٨٤ م بالأكاديمية الفرنسية بهذا النداء ذي الحفاوة الفائقة: «سأقول اسمك، يا سنغور». وسوف يظل سنغور، بخلاف صديقه بومبيدو وبعد التزاماته الأولى، يعلن طيلة حياته أنه اشتراكي. لكن ما الذي سيعني للمستعمر الكاثوليكي أن يكون اشتراكياً، وهو «الطّال» الذي كانه؟

اشتراكية روحانية وحيوية

إذا كان الالتزام بالاشتراكية قد حصل قبل الحرب، فبعد الحرب العالمية الثانية سوف يبرز لدى الشاعر الفكر السياسي الذي سوف يتبلور في بداية الستينيات، كمذهبه في الاشتراكية الأفريقية؛ فما بعد الحرب مباشرة هو اللحظة التي «سيتورط فيها في السياسة» كما يقول، بحيث سيصبح نائباً برلمانياً عن السنغال في البرلمان الفرنسي. إنها اللحظة التي اكتشف فيها، مع الكثيرين غيره، كتابات «ماركس الشاب» التي نُشرت حينها بعنوان «مخطوطات ١٨٤٤م»، التي حرّرها ماركس في ذاك التاريخ بباريس، والتي تخلّى عنها لاحقاً «ليتفرغ للنقد القارض للفئران»، قبل أن يتم نشرها في لايبزغ عام ١٩٣٢ م. إنها أخيراً اللحظة التي سيكتشف فيها كتابات الأب بيير ثيار دو شاردان. وأن نجتمع بين هذه اللحظات، يعني إذن أن نفهم أن سنغور يقرأ ماركس بعيون ثيار دو شاردان الذي

^٧ J. Sorel, Léopold Sédar Senghor: l'émotion et la raison, Paris, Sépia, 1995

^٨ كان طلبة الدروس الإعدادية للمدارس الكبرى الاشتراكيون في الجامعة الجمهورية التي كانت فرعاً للرابطة يمارسون الكتابة. هكذا نجد في العدد الأول لأبريل ١٩٣٠ م مقالاً لجورج بومبيدو، صديق سنغور، ضد منظمة العمل الفرنسي.

^٩ Pierre Mendès France رجل سياسة اشتراكي فرنسي (١٩٠٧-١٩٨٢ م)، تقلّب في عدة مناصب وزارية طيلة حياته السياسية. (المترجم)

يُعتبر، من مناجٍ كثيرة، صدّي للبرغسونية، التي أشار الفصل السابق إلى أي حدّ كانت متوغلة في قلب فكر سنغور.

نحن نعرف أطروحة ألثوسير المتعلقة بكتابات ماركس الشاب، التي تشكّل حسب ما قبل تاريخ الاشتغال العلمي لبلورة ما يسميه «القارة التاريخ»؛ فمن مخطوطات ١٨٤٤ إلى مؤلفات النضج التي تصاحب كتاب الرأسمال، ثمة قطيعة إستيمولوجية تعني، من ضمن ما تعنيه، بأن ما يتم البحث عنه فيما وراءها في لغة ومصطلحات حائرة، صار يتبلور فيما وراء القطيعة وبفضلها في خطاب العلم. وهكذا ما كان يتم السعي نحو تفكيره من خلال مفهوم الاستلاب، يمكنه أن يكتسب كامل فعاليته النظرية في مفهوم القيمة المضافة، بحيث إن الفلسفة تترك المكان للعلم، وتأويل العالم يكتمل في تغييره.

ولأن سنغور يشاطر ألثوسير الفرضيات نفسها بأن ثمة هوة تفصل ماركس المخطوطات عن ماركس الناضج، فإنه سيكون تمامًا ضد أطروحات ألثوسير؛ فماركس الحق حسب سنغور هو فيلسوف عام ١٨٤٤م هذا الذي سوف يخون نفسه في ضرب من الوضعية العلمية كانت حينها أشبه بالموضة. إن ماركس الذي يتبناه سنغور، والذي عليه سيؤسس اشتراكيته الروحانية، هو بالضبط فيلسوف الاستلاب، لا اقتصادي القيمة المضافة.^{١٠} وطبعًا، فهو حين يفكر في «الاستلاب»، يتعلق الأمر لديه باستلاب الكائن الإنساني عمومًا واستلاب البشرية المستعمرة على وجه الخصوص. وإليك ما كتبه سنة ١٩٤٧م في مقال «الماركسية والنزعة الإنسانية» الذي نشره بعد صدور المخطوطات في فرنسا بشهور: بالنسبة لنا نحن أناس عام ١٩٤٧م، أناس ما بعد الحرب، الذين نجونا لتوّنّا من المقت الدموي للدكتاتوريات، والذين يعيشون خطر دكتاتورياتٍ أخرى. يا للفائدة

^{١٠} هكذا ينتمي سنغور إلى فئة أولئك الذين يندد بهم إميل بوتيجيلي Émile Bottigelli في «تقديمه» للمخطوطات التي تُرجمت للفرنسية (وهي مؤرخة بـ ١٩٦٢م). إنه يسمي اشتراكية ديمقراطية تأويل أولئك الذين «يرون في مخطوطات ماركس تعبيرًا عن فكر أخلاقياتي حصراً؛ فقد عبّر فيها ماركس في شكل فلسفي عن سخطه على الشرط الإنساني في النظام الرأسمالي. هذا التمرد هو الذي سيكون الأساس الواقعي لفكره، باعتبار أن المؤلفات اللاحقة لم تقم سوى بترجمة أمينة إلى حدّ ما لهذا المثال الأخلاقي في لغة الاقتصاد أو السياسة». إن هذا التأويل، الذي يقوم بمعارضته للتأويل «الثوري» للماركسية هو بالتأكيد التأويل الذي يتبناه سنغور.

الكبرى التي سنجنيها من مؤلفات الشباب هذه! فهذه المؤلفات تتضمن مبادئ أخلاقيات ماركس، الذي يقترح علينا التحرير الكامل للإنسان، كموضوع لنشاطنا العملي.^{١١} كيف يقرأ سنغور، كبرغسوني وثياردى ما يقوله ماركس عن الاستلاب؟ لنثبت هنا تعريفات لهذا المفهوم في الفصل من **المخطوطات** الذي يحمل بالضبط عنوان «العمل المستلب»: «... إن العامل هو إزاء منتج عمله يوجد في العلاقة نفسها التي يكون فيها إزاء شيء غريب عنه (...): فكلما أنتج العامل في عمله أشياء خارجة عنه كلما صار العالم الغريب والموضوعي الذي يخلق أمامه قوياً؛ وكلما أفقر نفسه، كلما صار عالمه الداخلي فقيراً، وصار لا يملك حقيقة. والأمر نفسه يسري على الدين؛ فكلما زاد ما يضع الإنسان في الله من أشياء كلما قل ما يحتفظ به لنفسه. العامل حياته في الشيء. لكن الحياة لم تعد له، إنها تنتمي للشيء. إن استلاب العامل في مُنتجِه يعني ليس فقط أن عمله يغدو شيئاً، ووجوداً خارجياً وإنما أن عمله يوجد خارجه، في استقلال عنه، غريباً عنه، ويصبح قوة مستقلة عنه، وأن الحياة التي مَنَحَ للشيء تقف ضده عدوانيةً وغريبة عنه.»^{١٢}

لقد أشار سنغور غير ما مرة أن من اللازم القيام بإعادة قراءة أفريقية لماركس، وتمت السخرية من يساريته باسم الاشتراكية العلمية المزعومة، وبما كان يبدو ربما كلاماً مكروراً فارغاً. لنقم مع ذلك بالتمرين ولنر ما قد يعنيه ذلك في المقطع الشهير الذي أثبتته آنفاً. إن تحديد الاستلاب، كما يقوم به ماركس: أي باعتباره فقداناً للجوهر الحيوي لصالح شيء خارجي غريب، يطرح نفسح كشيء «عدواني»، لا يمكن إلا أن يعني الكثير للفلسفة الحيوية لسنغور، التي هي كما ذكرنا نتيجة اللقاء بين أنطولوجيا القوى التي عليها تقوم ديانة مختلف المناطق الأفريقية وقاسمها المشترك، والفكر البرغسوني للدفة الحيوية. وهكذا تغدو المبادئ التالية صالحة:

- (١) الوجود يعني قوة الوجود.
- (٢) ما يكون صالحاً للوجود-القوة هو ما يقويه.
- (٣) وما لا يكون صالحاً له يضعفه ويمضُ جوهره الحيوي مثل مصاص دماء.
- (٤) كل قوة تسعى دوماً لأن تكون **فائض قوة**، أو بعبارة أخرى، مصير الوجود هو أن يكون **فائض وجود**.

^{١١} L. S. Senghor, *Liberté II: Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Seuil, 1971, p. 31

^{١٢} K. Marx, *Manuscripts de 1844*, Paris, Editions sociales, 1972, XXII, pp. 57-58

هذا المبدأ الرابع، هذا الجهد الذي يقوم به الجوهر الحيوي، يشكل صدًى، كما تشير إلى ذلك عبارة فائض الوجود، لكسمولوجيا الانبثاق أو الكسمولوجيا التكوينية للأب بيار ثيار دو شاردان. وإذا كان سنغور، من الوقت الذي اكتشف فيه هذا اللاهوتي الفيلسوف، عاد القراءة مؤلفاته، فلأن ثيار هذا بدا له كاكتمال لما عثر عليه لدى برغسون من فلسفة للدفعه الحيوية، ولدى ماركس من فلسفة تحريرٍ شامل للإنسان من حال استلابه كي يتم استخدام إنسيّة فعلية. ولقد كتب عن ماركس، في نصه بعنوان «تكريماً لثيار دو شاردان»، أنه كان يتجاهلنا بشكلٍ ما؛ وهو كان يعني بضمير النحن الشعوب الأفريقية المستعمرة. بالمقابل، وكما صرح بذلك، فإن صاحب كتاب **الظاهرة الإنسانية** (دو شاردان) قد كان منزاحاً حقاً عن المركزية الأوروبية ويفكر ما سماه «إضفاء الطابع الاجتماعي على الأرض»؛ حيث يتعلق الأمر «بصنع الأرض الشاملة»، وذلك من خلال أنسنة humanisation الأرض كلها عبر استكمال السيورة التي بدأت مع بشريتها hominisation. في كسمولوجيا الانبثاق المستمر هذه تتم الدفعه نحو فائض الوجود، باعتبار أن الأفق هو ما ظل يحيل إليه سنغور، بنبرة ثياردية؛ أي حضارة الكوني.

سنختم حديثنا عن الماركسية الثياردية لسنغور بالتشديد على أربع نُقط. نعود بنا النقطة الأولى إلى مقطع ماركس عن الاستلاب باعتباره فقداناً للجوهر الحيوي لصالح شيءٍ خارجي لا يجد فيه العامل نفسه. وبعد أن تحدّث عنه ماركس كما لو كان «فقداناً للواقع، أو فقداناً للشيء»، أو أيضاً «تنازلاً»، نراه يقُدّم الاستلاب كما لو كان مصّاً حقيقياً للدماء. إنه فعلاً حالة مما يسميه سنغور «إفقاداً للقوة».

النقطة الثانية، لكي نثير الانتباه إلى أن سنغور يعتبر الاشتراكية مُكوّناً في النظام الكسمولوجي التكويني للعالم؛ فهي تتجاوز كونها اختياراً لأيديولوجية ونظام اقتصاديٍّ معيّن حيث مجرى الأمور لا يترك الحرية لقوى السوق، لتغدو بشكلٍ ما الاختيار الأخلاقي للسير في اتجاه اندفاع الحياة نحو **فائض الوجود**؛ أي نحو إنسيّة أكبر. إنه المعنى نفسه الذي يمنحه سنغور لمقاله عام ١٩٤٨م «الماركسية والإنسية». لنُنصِت بهذا الصدد لا لسنغور نفسه، وإنما لرفيقه وشريكه الفكري (قبل خصامها الكارثي) مامادو ديا،^{١٢} الأب الآخر للأمة السنغالية: «... إذا كان من المطلوب الفعل فذلك من أجل أن نكون أنفسنا،

^{١٢} Mamadou Dia (١٩١٠-٢٠٠٩م) رجل سياسة سنغالي. شغل منصب رئيس مجلس السنغال. ثم

عارض سنغور وتسبب في الأزمة السياسية لعام ١٩٦٢م. (المترجم)

حتى نكون أكثر وجودًا؛ فلكي يكون الإبداع الصناعي خيرًا لا دمارًا للإنسان، من اللازم أن يكون إنسانيًا، وألا ينجم عنها عبودية جديدة بوازع الإنتاج المضمون والفعالية، وألا تفرز تقدمًا لا يكون غير شذوذ؛ أي تعطُّشًا لحسن الوجود لا لفائض الوجود، وألا تولّد عالمًا تنمحي فيه الأخلاق أمام الجبروت، والروح أمام المادة؛ أي عالمًا من الأشياء الجامدة.^{١٤}

أما النقطة الثالثة فتتصل بالطابع الروحاني للاشتراكية السنغورية؛ فالتعلق بماركس الشاب لا بماركس الرأسمال، هو لدى سنغور إمكان التفكير في كون لا الإلحاد ولا المادية ضروريان في الاشتراكية؛ فبخصوص الإلحاد، انشد انتباه سنغور الكاثوليكي لما كتبه ماركس في «العمل المستلب»، جاعلاً من الدين هنا لا جهازاً أيديولوجياً (أفيوناً للشعوب)، وإنما عاملاً «لنزع القوة»؛ أي الإضعاف؛ فالإنسان ينقل للإلهي الجوهر الحيوي الذي يحرم نفسه منه (وهو الموضوع الفيورباخي الذي بلوره ماركس في كتاب **جوهر المسيحية**)؛ فما يتم توكيده على هذا النحو هو أن الإنسانية يلزم أن تُبنى بالضرورة ضد اللاهوتي في لعبة لا يربح فيها الواحد ما يخسر الآخر. يتمثل جواب سنغور هنا في القول بأن احتجاج ماركس في الواقع ضد الاستلاب الديني هو ما يمكن صياغته في «رد فعل ذي مصدر مسيحي ضد الانحرافات المسيحية التاريخية التي أثرت أقل في جوهر الدين منه في أن فكرة الاستلاب ذات مصدر ديني». من ثم، يصرح سنغور أن الدين وحركة التحرر من الاستلاب يقومان بالمعركة نفسها، موضحاً أن ما يقوله هنا يتعلق بالدين المسيحي كما بالإسلامي.^{١٥} ليس من الضروري إذن المعارضة بين اللاهوتي والإنسية، خاصة حين يستطيع الدين نفسه استعادة حركة تحرره نفسها، ومعها استعادة إنسان يستطيع تطوير القوة الخلقة التي هي وجوده نفسه؛ فمقابل إنسية لا يمكنها أن تتكوّن إلا في موت الله، يسعى سنغور إلى بلورة إنسية تتغذى من الحي القيوم، وتحدّد نفسها باعتبارها مصاحبةً للربّ في نشاط استكمال الخلق لا ضده. وبما أن فلسفة سنغور تفكر

Mamadou Dia, *Islam, sociétés africaines et culture industrielle*, Dakar, Editions africaines, 1975, p. 164.
(التشديد من لدنا).

L. S. Senghor, *Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel*, Paris, Seuil, 1977, p. ١٥

الإنسية على هذا النحو، فقد وجدت في فلسفة محمد إقبال فلسفة نظرية لها، أنتجها من سماء «ثيار دو شاردان مسلم»؛ ففكرة أن الإنسان مُعاوُن للرب في نشاط الخلق المستمر لعالم مفتوح، أمرٌ يوجد في صلب الفكر الإقبالي (إذ اكتشفه سنغور عام ١٩٥٥م، عند صدور ترجمة المؤلف الأهم للشاعر الهندي بترجمة إيفا دو فرتي مايبروفتش: **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام**). وأخيرًا فإن سنغور يعتبر أن المادية أيضًا ليست من صلب الاشتراكية؛ فقد علّمه دو شاردان مجاوزه ثنائية المادة والروح مستبدلاً إياها بأحدية monisme الطاقة.

وأما النقطة الرابعة والأخيرة، فتتعلق بالفن طبعًا؛ فمهما شدّدنا على ذلك فلن نوضح إلى أي حدّ كلّ جوانب فكر سنغور، من نظرية المعرفة الحدسية إلى أنطولوجيا القوة الحيوية أو السياسية، تشكل وجهات اتخذتها فلسفته للفن الأفريقي. إن سنغور إذن رجلٌ اشتراكي؛ فخلافًا لصديقه إيمي سيزير الذي كان مناضلاً في الحزب الشيوعي الفرنسي حتى صدور رسالة استقالته الشهيرة إلى **موريس ثوريز** عام ١٩٥٦م، لم يميل قط إلى الشيوعية. إنه طبعًا هو «طالا»؛ أي رجل يرتاد القداس. لكن لا يتعلق الأمر فقط بالدين؛ فثمة أيضًا النفور الذي خلّقته في نفسه الفلسفة الجمالية للواقعية الاشتراكية وما كانت تشير إليه من طبيعة الشيوعية السوفييتية باعتبارها عاملًا لنزع القوة.^{١٦}

الحركة الكونية المتمثلة في التخلص من كل أشكال الاستلاب؛ أي السير نحو فائض الوجود هو، في نظر سنغور، ما يستدعي الإنسي الخلاق؛ أي الفنان. نحن في الفن نحس أننا سنكون في صيرورة؛ فاستعادة امتلاك الذات تعني القدرة على «عدم الإنتاج إلا في الحرية»، و«التصوير تبعًا لقوانين الجمال». لقد استشهدتُ بعبارات ماركس التي تتكرر غالبًا في كلام سنغور؛ فحسب الماركسية الثياردية التي يؤمن بها الشاعر السنغالي، هو ينظر إلى التطور كحركة نحو التحرّر (الكوني والسياسي) من الإنسان الصانع إلى الإنسان الفنان مرورًا بالإنسان.

^{١٦} لنُسجَل أن الرئيس الثالث للسنغال، قام في أعالي دكار بتشديد مأثرة (أنجزتها طبعًا شركة كورية شمالية) يبدو أنها تحتفي بمجد الواقعية الاشتراكية السوفييتية في الفن بالرغم من المعارضة القوية لهذا المشروع، التي تقف وراءها أسبابٌ دينية واقتصادية وجمالية بالأخص.

بيد أن الواقعية الاشتراكية تنتهي إلى الدلالة على غياب الحرية. وحين يردُّ سنغور على من ينتقدونه باسم الواقعية الاشتراكية أو العلمية، يقوم بذلك باسم ما يعتبره دلالة فنون أفريقيا ذاتها، التي يقول عنها إنها تعبر عن فلسفة هي في نظره جماليات تحت واقعية sous-réalisme: فالعمل الفني لا يهدف إلى إبراز الواقع في مظهره الأبوليوني الباهر وإنما إلى التقاط القوة الديونيزية التي هي الشيء الموجود تحت الواقع الذي تقدمه للنظر. يعتبر سنغور إذن أن المثقفين الشباب والفنانين الأفارقة الذين ينتقدونه على يساره يخونون أنفسهم في الشيوعية السوفييتية كما يخونون أنفسهم، في المجال الفني، في فنِّ يرفع الواقعية إلى مستوى المعيار.

الدولة الفدرالية والأمة والتخطيط

لقد وجد سنغور نفسه، باعتباره رجل سياسة يتحمل مسئوليات كبرى في مطالع استقلال البلدان الأفريقية في نهاية خمسينيات القرن الماضي، منصاعًا كشاعر وفيلسوف ليس فقط للتفكير فيما سَمَّاه «الطريق الأفريقي للاشتراكية»، وإنما أيضًا إلى بنائه؛ فعمل البناء كان لديه أولاً هو بناء فدرالية لن تكون الاستقلالات المتوالية أبدًا من دونها إلا استقلالات اسمية. وكما سيكتب ذلك في تقريره لعام ١٩٥٦م، للمؤتمر التأسيسي لحزب فدرالية مالي: ^{١٧} «إننا في الحقيقة مستقلُّون بالمعنى الأصل للكلمة؛ فالاستقلال (...) هو أساسًا اللاتبعية في القرارات؛ أي حرية الاختيار. لقد كنا أحرارًا في الاختيار يوم ٢٨ شتنبر ١٩٥٨م (...). ونحن ما زلنا في كل لحظة أحرارًا في اختيار طريق مصيرنا (...). وسنسير أبعد في تحليل مفهوم الاستقلال. وستكون أولى ملاحظتنا أن هذا المفهوم، مثله مثل أي مفهوم آخر، لا يحوي الواقع كله، وإنما يبسطه بشكلٍ خطير باعتبار أنه يصبح مصطلحًا قانونيًا؛ فالاستقلال في نظر رجل القانون هو شكل لا واقع. والدولة المستقلة هي تلك التي يُعترف بها كذلك قانونيًا على المستوى الدولي. وفي مستوى أضيق، الدولة هي التي تملك العلامات الخارجية للسيادة؛ أي جيشًا ودبلوماسية، حتى لا أقول عملة نقدية. والحل أن ثمة جيشًا وجيشًا، ودبلوماسية ودبلوماسية؛ فجيوش ودبلوماسيات الدولتين العظميين هي جيوش ودبلوماسيات واقعية. من الذي يجزؤ على التوكيد على أن جيش ودبلوماسية

^{١٧} L. S. Senghor, *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Présence Africaine, 1961

أي «دولة قزم» من آسيا وأفريقيا هي واقعية؟ هذا ما يعني أن الاستقلال القانوني اسمي فقط وليس واقعياً بالضرورة».^{١٨}

هكذا نلاحظ أن سنغور إن لم يتسرع نحو المطالبة بالاستقلال فذلك لأنه اعتبر أن هناك ما هو أكثر استعجالاً من الاستقلال القانوني بعلمه وجيشه ودبلوماسيته، في تلك اللحظة أكثر من أي لحظة أخرى فيما بعد؛ فلقد كان من اللازم جمع شمل المجموعات الكبرى التي يمكنها أن تدرأ لعنة «الدول القزمة». هذه اللعنة هي استمراراً للاستلاب لنستشهد بهذا الصدد مرة أخرى بسنغور: «إن استقلالاً اسمياً فقط هو استقلال زائف؛ فهو قد يدغغ الكبرياء الوطني؛ وهو لا يُبِيد الوعي بالاستلاب والإحساس بالحرمان وعقدة النقص؛ لأنه لا يحل المشكلات الملموسة التي تواجه البلدان المتخلفة، والمتعلقة بالسكن واللباس والصحة وتربية الجماهير (...). لقد وقفنا على ذلك؛ فالتجمع في فدرالية هو في المستوى العام وسيلتنا الرئيسية».^{١٩}

لنذكر، للإفادة، بالسياق الراهن الذي جاء فيه كلام سنغور في تلك اللحظة التي كانت فيها الأمم الأفريقية في مجملها تحتفل بالذكرى الخمسين لاستقلالها، من غير أن يُنسبنا هذا الاحتفال الضروري أن وعود التطور التي حملها قد تخلّفت عن الموعد اليوم. لقد كان سنغور على حق في أن يدرك بالكثير من المرارة، بعد إخفاق الحفاظ على «الدول الأفريقية» في مجموعاتٍ كبرى كافح من أجلها، أن الأمر لم يكن «وشيك الحدوث»: «لقد كنا من السذاجة بحيث اعتقدنا بأن الفدرالية أضحت أمراً ممكناً عام ١٩٥٩م، بين دول كانت متفرقة في ١٩٥٧م. لقد أخطأنا تقدير القوة الحالية في أفريقيا للانفصال الترابي؛ أي للوطنية المصغرة. لقد أهملنا تحليل وفهم الاختلافات السوسولوجية التي كانت موجودة بين أراضي فدرالية أفريقيا الغربية الفرنسية، التي عضدتها الإدارة الكولونالية. إنه أمر يُجاوز الطموحات الفردية وسباق الدول إلى الزعامة».^{٢٠} وهكذا فإن سنغور، على عادته، ومن غير أن ينهك نفسه في صبّ اللعنات؛ لأنه كان يعرف جيداً قوة الأمور السوسولوجية،

^{١٨} المرجع نفسه، ص ٣٣، ٢٨ شتبر ١٩٥٨م، هو تاريخ الاستفتاء الذي تم عرضه على الجماهير الأفريقية التي كان عليها اتخاذ القرار إما بالبقاء في علاقة مع المجموعة الفرنسية أو أخذ استقلالها المباشر كما قامت بذلك غينيا.

^{١٩} المرجع نفسه، ص ٣٤.

^{٢٠} نفسه، ص ١٠.

ويعرف أيضًا مسئولية الأفارقة أنفسهم في بلقنة دولهم، سيقوم بالتشديد على الحد الذي سارت فيه فرنسا في الزيادة في مساوئ الاستعمار، ذلك الذي يجعل المستقبل غامضًا، والذي قام أولاً بالتفرقة كي يعمد لمنح الاستقلال.^{٢١} واليوم لا يزال سنغور على حق لأنه حدّد للأجيال المقبلة مهمة «تجميع الدول الأفريقية تبعًا للائتلافات الجهوية والثقافية»؛ ذلك أننا، مرة أخرى، «لا يمكننا تحقيق تطوّر أمة في الإطار الضيق للحدود الترابية. والوقائع التي تثبت ذلك ظاهرة، ومعها الوقائع الأوروبية والأمريكية وحتى الآسيوية.»^{٢٢} إن تحويل السكان إلى شعب، وأن يكون المرء «أبًا لأمة» في الوضع الملموس لاستقلال البلدان في ذلك الوقت، يعني الانطلاق من جنين الدولة الذي كانته الإدارة الاستعمارية، لإقامة مجموعة بشرية تعترف بذلك لواقعها الخاص. هنا، لا تكون الدولة نابعة من الأمة، ولا أيضًا تعبيرًا عن صراع الطبقات، بل المبدأ الذي يؤسّس الشعب؛ ففي سياق التحرّر من الاستعمار، ليست الوطنية هي التي تسعى إلى إقامة الدولة وتؤسّسها، وإنما بالعكس تكون الدولة هي التي تؤسّس الشعب؛ فلقد كان «آباء الأمة» في أفريقيا مُكرّمين على تبنّي فلسفة هيجيلية للدولة؛ ونحن هنا نفكّر في الطريقة التي عارض بها هيجل فرايز Fries في مقدمة مبادئ **فلسفة القانون** لكي يصرّح: «إننا لا نخرج من قلبنا وروحنا وحماسنا الحقيقة ... عن الدولة والدستور. ولا نولّد الدولة من عُصاة القلب والصدقة والحماس.»

إننا ندرك حينها لماذا لم يعتبر سنغور البلقنة وعمليات الاستقلال المعزولة للمستعمرات الفرنسية القديمة في أفريقيا الغربية، تبعًا للتمفصلات «الطبيعية» لأراضيها ولشعوبها، أمرًا محتومًا؛ ففكره السياسي لإنشاء الشعب الأمة انطلاقًا من الدولة يوضّح أنه اعتقد أن الانطلاق من الإدارة الاستعمارية لبناء السنغال وفدرالية مالي أو اتحاد دول أفريقيا الغربية، هو ذهنيًا الأمر نفسه. هل هذا يعني أن سنغور تجاهل الطبقات

^{٢١} يقول سنغور، متحدّدًا عن الإدارة الاستعمارية لفدرالية أفريقيا الغربية الفرنسية (A. O. F.): «لقد استعادت فرنسا لصالحها الهدف الكبير لإمبراطوريات مالي ومنطقة السونغوي، من خلال ربط السنغال ببلد الهوسة من واحات الصحراء إلى البنين، قصد تجميع أعراق الغصن «السوداني» في مجع سياسي واسع وممكن اقتصاديًا. إن مقصدنا ليس مخالفًا لذلك. لماذا ما كان حسنًا لفرنسا وأفريقيا السوداء في النصف الأول من القرن العشرين لا يكون صالحًا في النصف الثاني من القرن؟» (سنغور، المرجع نفسه، ص ٢٦). يعارض سنغور بين موقف فرنسا وموقف إنجلترا التي حرصت على منح الاستقلال للفدرالية النيجيرية بالرغم من القوى التبعية التي كانت تحتويها (ص ٣١).

^{٢٢} المرجع نفسه، ص ١٠.

وصراعاتها ومفهوم الشعب الذي يُستعمل لمحو حقيقتها؟ من دون شك. وهو ما يمكن تفسيره بالفكرة التي شاطرها آخرون من قبيل نكرماه أو جوليوس نيريري^{٢٣} الذين كانوا منظرين مثله، بأن الاشتراكية الأفريقية المبنية على المجموعة البشرية بدل الطبقة يجد استشرافه المسبق في «توحد النفوس بدل تجمع الأفراد» الذي كان عليه المجتمع الأفريقي، فهل هو تجاهل الطابع العرقي الذي ما زلنا نرى اليوم ويلات في أفريقيا والتحديات التي يطرحها على ديمقراطية دول القارة؟ الأكيد أن العرقية لم تستطع أن تتثنى اعتقاده في فضائل الدولة. صحيح أن التعلق بـ «الوطن» الذي يفهمه سنغور في معنى «الموطن» terroir (بحيث هناك وطن سيريري وملانكي وباولي وفوني) هو «تحديد طبيعي» للسكان. لكن من الصحيح أيضًا أن الاندفاع الحيوي نحو فائض الوجود يجمع بين الأوطان ليتعالى عليها. هكذا كتب سنغور مستشهدًا بهيجل: «ففي منتهى تحقق الأمة، نراها تجعل من مناطق مختلفة مجموعًا متجانسًا؛ أي بلادًا واحدة لشعب واحد، يحركه الإيمان نفسه ويسعى نحو الهدف نفسه؛ فكما قال هيجل، «ليست التحديات الطبيعية للأمة هي التي تمنحها طابعها وإنما روحها الوطنية»»^{٢٤}

واليوم، بعد عقود أهدرت، أضحي مشروع الوحدة من جديد هدفًا أفريقيًا؛ لهذا من الضروري إعادة قراءة فكر سنغور المتعلق بإقامة الشعب انطلاقًا من رحم المعنى الذي هو الدولة؛ فلقد برهن على أن مفهوم الشعب الأفريقي لم يكن هوية جامدة وإنما هو برنامج. وتلك هي طريقة للتفكير المسبق «للوطنية الدستورية»، حتى نتحدث مثل يورغن هابرماس.

لن نستطيع ختم هذا التقديم للفلسفة السياسية لسنغور من غير أن نقول كلمة عن المكانة التي كان يكتسيها فيها الفكر الاستشرافي الذي كان يرى فيه من دون شك أيضًا صدق للفلسفة البرغسونية للزمن؛ فاشتراكيته الأفريقية قد ألحّت طبعًا على فضائل

^{٢٣} Kwame Nkrumah (١٩٠٩-١٩٧٢م)، رجل دولة أفريقي استقلالي وكان يعمل من أجل الوحدة الأفريقية. حكم غانا المستقلة كوزير أول ثم كرئيس للدولة. Julius Nyerere، رجل دولة طنزاني. شغل منصب وزير أول لها ثم رئيس للدولة حتى عام ١٩٨٥م. وهو يُعتبر أحد ممثلي الاشتراكية الأفريقية. (المترجم)

^{٢٤} المرجع نفسه، ص ١٩. «شعب واحد وهدف واحد وإيمان واحد» هو الشعار الذي تم اختياره للسنغال بعد تفكك فدرالية مالي التي لم تُعمر طويلاً.

التخطيط. لكن الخطة في نظر الرجل الذي كان يرغب في أن يكون تلميذ غاسطون بيرجي^{٢٥} كانت أولاً مشروعاً استشرافياً للمستقبل. ما الذي يعنيه إذن إدراج التخطيط في الفكر الاستشرافي؟

يعني هذا أولاً أن الأمر لا يتعلق بتخطيط حيثُ إرساء الأرقام التي يلزم بلوغها يقوم بليّ غنق المستقبل من خلال النزعة الإرادية. الأمر يتعلق أولاً، مع بيرجي الذي يتوافق هو أيضاً مع برغسون في هذا المستوى، باستعادة معنى «الزمن المفتوح»؛ فلقد كتب غاسطون بيرجي: «الفيلسوف الذي ساهم أكثر في تحطيم التمثيلات السكونية للعالم، و«فتح» تصوّرنا للزمن هو لا محالة هنري برغسون؛ فما هو أصيل في كتاباته لا يوجد في تلك التمييزات التي جاء بها وصارت كلاسيكية (...) بقدر ما يوجد لديه في كون التصور التقليدي للزمن ينفجر لأول مرة؛ فالمستقبل لم يعد هو ما سيحدث حتماً، بل ليس أبداً ما سيأتي، إنه ما سيقوم به مجموع العالم.»^{٢٦} إن استعادة هذا المعنى للزمن المفتوح، يعني فهم الاستشرافية باعتبارها موقفاً للروح الذي يأخذ وجهة المستقبل، والذي يقود للفعل تبعاً لمبدأ أن المعنى يأتي من المستقبل. بعبارة أخرى، فالنظرة للمستقبل الممكن، و«لما يقبل الاستقبال» *futurable* كما يُقال في لغة الفلسفة الاستشرافية، هي التي تُفصح عمّا يمكن فعله في الحاضر.

إن الإلحاح على الموقف الاستشرافي يعني أيضاً لدى سنغور إنكار فكر معين كان يعتقد في إمكان الاستناد على الإثنولوجيا ليؤكد بأن الثقافات الأفريقية تتسم برؤى مغلقة للزمن حيث لا وجود البتة للمستقبل. وكما قال بيرجي، فالحكم على أن «المستقبل ليس فقط حاضراً يمتد في الزمن»، وأن «علينا ألا ننظر إليه انطلاقاً من الحاضر وإنما من

^{٢٥} Gaston Berger (١٨٩٦-١٩٦٠م) فيلسوف وموظف سام فرنسي عُرف بالخصوص بدراساته عن هوسرل وخصائص الشخصية والاستشرافية.

^{٢٦} غاسطون بيرجي، «الزمن». هذا النص المنشور أولاً في *الإنسكلوبيديا الفرنسية*، المجلد ٢٠، قد تمّت إعادة نشره في: Gaston Berger, Jacques de Bourbon-Busset, Pierre Massé, *De la prospective: textes fondamentaux de la prospective française (1955-1966)*, textes réunis et présentés par Philippe Durance, Paris, L'Harmattan, 2007. والشاهد المثبت هنا موجود في الصفحة ١٣٩.

المستقبل نفسه»^{٢٧} هو لدى سنغور أساسُ فلسفة الزمن والتخطيط التي يتقاسمها مع مامادو ديا.^{٢٨} إنها فلسفةٌ برغسونية للزمن تُوجد في أساس فكر محمد إقبال.

^{٢٧} G. Berger, "Culture, qualité, liberté", in *op. cit.*, p. 88

^{٢٨} مامادو ديا والفريق الذي أنشئ بمعية رولان كولان والأب الدومنيكاني لوي-جوزيف لوبري، هو الذي سوف يطبّق هذه النظرة للتخطيط.

الفصل الثالث

برغسون ومحمد إقبال ومفهوم الاجتهاد

يحكي محمد إقبال في رسالة وجَّهها للسير وليام روزنشتاين عام ١٩٣١م، أنه راح إلى باريس بصحبة صديق هندي هو الآخر لزيارة برغسون. وبالرغم من مرض هذا الأخير، كما يقول إقبال، فقد أبى إلا أن يقوم باستثناءٍ للامتناع عن الزيارات ويخصّه بالاستقبال لمدة ساعتين. تناولت محادثتهما، كما أشار إلى ذلك، من بين ما تناولته، فلسفة بيركلي. وإليكم في عباراتٍ مختصرة، كيف يحكي لوي ماسينيون، الذي زاره محمد إقبال خلال الرحلة نفسها، عام ١٩٣٢م، عن هذه اللقاءات الباريسية للشاعر الهندي: «عرف إقبال برغسون، وبالرغم من الترجمة الإنجليزية الخائبة جداً (التي أنكرها برغسون) فقد أحس إزاء الرجل بتألفٍ روحيٍّ «سام». وانتهى به الأمر إلى زيارة باريس للتحادث معه، لكنه أيضاً أراد أن يتحدث معي بباريس بصدّد الحلاج؛ فقد كتب لي من لاهور في ١٨ فبراير ١٩٣٢م: «أبعث إليك طيه نسخة من كتابي الأخير (جافيد نامه) الذي أتمنى أن يحوز على اهتمامك، خاصة القسم الذي يُقيم علاقةً بين الحلاج ونيتشه (...) لقد مكّنتُ الأول من توضيح رأيه، أما الثاني فسعيتُ إلى توضيح كيف يمكن أن ينظر إليه متصوفاً مسلم. الكتاب عبارة عن «كوميديا إلهية» للإسلام. كان مؤسفاً حقاً ألا أستطيع ملاقاتك في لندن. وأنا الآن أفكر في القيام بزيارة للمغرب الإسباني وربما المغرب الفرنسي. وهو ما سيمنحني الفرصة للقاء بك بباريس». ولقد التقيته فعلاً في بيتي في فاتح نونبر ١٩٣٢م.»^١

^١ لوي ماسينيون، في «تصديره» لكتاب محمد إقبال، إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام (الترجمة الفرنسية، ١٩٥٥م، ص ٣). والمقطع من الرسالة يُثبته ماسينيون بالإنجليزية.

إننا لا نعرف جيداً ما معنى التآلف الروحي «السامي» الذي أحسَّ به إقبال إزاء برغسون، لكن من الأكيد أنه كان عميقاً. ولفهم ذلك، ولفهم إلى أي حدَّ كان إقبال يفكّر كبرغسوني، علينا التذكير أنّ بعد صدور التطوُّر الخلاق عام ١٩٠٧م، والنجاح الباهر الذي حظي به الكتاب تمَّت ترجمته على نطاق واسع، خاصة منذ ١٩١١م بإنجلترا؛ ففي الوقت الذي كان محمد إقبال نفسه عام ١٩٠٧م قد ناقش أطروحته في الفلسفة عن تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس بجامعة كامبردج، وشرع فيه في إنتاج فلسفته في «إعادة بناء الفكر الإسلامي»، شعراً أولاً (بدءاً من ١٩١٥م، وهو تاريخ نشر قصيدته الميتافيزيقية المطوّلة بالفارسية بعنوان أسرار الذات)، كان يعرف جيداً المقولات البرغسونية.

ونحن نحذّر جيداً ما رآه ماسينيون حين تحدث عن تآلف «سام»؛ فهو الرمز الذي يمثل هذا اللقاء الروحي بين برغسون والمسلم الهندي. وسيكون من المفيد العودة لذلك، في الفترة التي نعيش، للتأكيد على قيمة الحوار الذي جعل برغسون ينجذب كثيراً للمسيحية، بحيث كاد يعلن اعتناقها، ويظل في الآن نفسه يهودياً، ويلهم المسلم الهندي في مشروعه لإعادة التفكير في الكسملوجيا القرآنية قصد منح معنى جديد للمفهوم الشرعي الفقهي للاجتهاد؛ أي جهد التأويل، الذي سنتمفّق على أنه مفهوم هامٌّ جداً في الفترة المعاصرة. في البداية سنقدّم محمد إقبال لكي نتحدّث بالأخص عن موقعه كـ «أب مؤسس» للباكستان، والدور الذي لعبه في تقسيم الهند في وقت الاستقلال. ثم سنعرض لفكر إقبال مُرجعين إياه إلى عددٍ من الأطروحات التي سنقوم بالتعليق عليها، وفيما بعد سنتفحّص فلسفة محمد إقبال عن الفعل والاجتهاد.

محمد إقبال وولادة الباكستان

ولد محمد إقبال في ٩ نونبر ١٨٧٧م، بسيالكوت، إحدى مدن البنجاب. كانت عائلته ذات الأصول البراهمانية، تتحدّر من بلاد الكاشمير، حتى إن جواهر لال نهرو يُلح، في كتابه اكتشاف الهند، على هويته كبراهماني من بلاد الكاشمير، ربما للإشارة إلى ديمومة العمق الثقافي الهندي في ظل الانفصالية التي ستقسم الهند المستقلة، والتي كان دور محمد إقبال فيها حاسماً. وبعد دراسته في ثانوية موري بسيالكوت، وعيَّشه تجربة قصيرة كمدرس في ثانوية لاهور، حيث ارتبط بعلاقة صداقة مع المستشرق والفيلسوف السير

طوماس أرنولد^٢ (١٨٦٤-١٩٣٠م)، رحل إلى إنجلترا لمتابعة دراساته العليا بكامبردج عام ١٩٠٥م. وهناك درس الفلسفة والقانون، وحاز على شهادة المحاماة وناقش أطروحة **عن تطوّر الميثافيزيقا ببلاد فارس، مساهمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية**. وسوف يتم نشر هذه الأطروحة بدءًا من السنة الموالية مع إهداء للبروفسور أرنولد امتنانًا له على العشر السنوات من التكوين الفلسفي التي يدينُ له بها في العمق.

من المهم جدًا الإشارة إلى أن المشوار الفكري لمحمد إقبال يُفصّح عن اختلاف كبير مع مفكر حديث آخر هو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩-١٨٩٧م) الذي توفي قبل نهاية القرن التاسع عشر بثلاث سنوات؛ فقد شدّد هذا الأخير على دور الفلسفة من حيث إنها شرطٌ أساسي للتحديث، باعتبار التقنية فقط نتيجة ظاهرة من نتائجها تتمتع بعيانية خاصة. وقد تأسّف لكون تدريس الفلسفة، هناك حيث استمر في الوجود؛ أي في العالم الشيعي، ظل تدريسًا أفلاطونيًا جديدًا وثابتًا في منظومة الكسمولوجيا الأرسطية؛ أي كسمولوجية عالمٍ مُتناهٍ. لقد كان الأفغاني بالأخص ناشطًا سياسيًا، وإذا كان قد ترك لنا بعض التأملات الفلسفية، فلم يكن له تكوين في تاريخ الفلسفة الحديثة في الغرب، كما كان أمر محمد إقبال؛ لهذا السبب إذا كان قد نادى النُخب الفكرية للعالم الإسلامي إلى أن تحقّق في نظرتها، المرور من العالم المتناهي إلى العالم اللامتناهي (حتى نستعيد هنا العنوان الشهير لألكسندر كويري)، فهو لم يكن يملك الوسائل (وبالتأكيد الوقت، بالنظر إلى حياته المشاغبة) ليستقيّ منها الدروس قصد «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام» بقدر مدى مشروع محمد إقبال. لنثبث المقطع التالي للأفغاني، في مقالٍ مخصّص لجدوى الفلسفة، الذي يندّد فيه بعلماء الهند معتبرًا أنهم يخونون مهمتهم؛ لأنهم لم يفهموا بأن الأمانة الحقّة تتمثل في الحركة لا في التشبُّث بهوية يعتقدون أنهم يدافعون عنها ضد الزمن. وهو يتوجّه إليهم بالسؤال مذكّرًا إياهم بأن من واجبهم أن يخدموا بفكرهم السامي الأجيال المقبلة كما خدمهم سالفوهم. أليس نقيصةً للعالم والحكيم أن يكون العالم متشبعًا بالعلوم الجديدة والاكتشافات، فلا يكون على علمٍ بأسباب تلك المستجدّات وآثارها؟ وأن يكون العالم قد تعرض لتحولاتٍ شاملة فيما لا يزال العالم يغطّ في سباتٍ عميق؟

^٢ Thomas Arnold (١٧٩٥-١٨٤٢م) أستاذ ومؤرخ ورجل لاهوت إنجليزي.

سنُبدِي ملاحظَتَيْن على هذه الأسئلة.

الأولى تتمثل في كون موقف الأفغاني يفسّر لماذا كان متفقاً مع أطروحات إرنست رينان التي قدّمها في محاضراته الشهيرة عن «الإسلام والعلم» التي ألقاها في السوربون عام ١٨٨٣م (وهي المحاضرة التي منحتَه فرصة إلقائها زيارةً من سمّاه «الشيخ الأفغاني» إلى باريس)، من خلال التقرير الذي نُشر عنها في «جريدة المناقشات» الباريسية. لم يكن الأفغاني يرغب في ترديد أنشودة العصر الذهبي الذي عرفه الإسلام كي يعارضَ به أقوال رينان عن نقصان الروح العلمية في العالم الإسلامي؛ فما كان يريد هو أن تكفّ المجتمعات الإسلامية لعصره عن أن تؤكّد أن له الحقّ في أقواله.

تتمثل الملاحظة الثانية في أن ما يهدف إليه الأفغاني حين يتحدث عن «آثار» الابتكارات العلمية، هو بلا شك التكنولوجيا، لكن أيضاً بالأخصّ التحوّلات العميقة لمقولاتنا الذهنية وتصوّراتنا للزمن والفضاء ... وهذا بالضبط ما سيقوله إقبال حين سيقدّر إلى أي حدّ تفرض العلوم الحديثة التفكير المغاير في الزمن. وهنا تتحدّد الأهمية التي أخذت لديه فلسفة برغسون عن الدفعة الحيوية والمدّة، حين تعلق الأمر بالفهم المغاير للكسمولوجيا القرآنية باعتبارها انبثاقاً مستمراً ومن ثمّ تجددًا دائماً متلائماً مع حركة الحياة نفسها. يتعلق الأمر بالرّد على هوس الفقهاء حين يعتبرون أن كل «بدعة» ضلالة، بأن الحياة ابتداءً مستمر، وأن فعل الحياة هي وجود دائم التغيّر.

قبل العودة إلى هذه النقطة التي تترجم لبّ فكر محمد إقبال، سنختم ملاحظاتنا بمشوار هذا الأخير، الذي جعل منه أب (أو أحد آباء) الباكستان الحديث؛ فبعد مناقشة أطروحة الدكتوراه وعودته إلى الهند، امتهنّ المحاماة ومارسَ السياسة بشكلٍ طبيعي بالنظر إلى زمن الاستعمار الذي كان يعيش. وبشكلٍ طبيعي أيضاً، ففي وقت كانت فيه الوطنيتان الهندوسية والإسلامية تتطوّران إحداهما بالعلاقة مع الأخرى، أدرج عمله السياسي في حركة الرابطة الكلية لمسلمي الهند، بعد الضربة القاضية التي تلقّتها «حركة الخلافة»، بعد أن ألغت تركيا على عهد أتاتورك مؤسّسة الخلافة عام ١٩٢٤م. في ١٩٢٦م انتُخب محمد إقبال عضواً في المجلس التشريعي للبنجاب وباعتباره رئيساً للدورة السنوية للرابطة الإسلامية لعام ١٩٣٠م، ألقى خطابه الذي صار تاريخياً؛ لأنه اعتُبر عقد ولادة دولة الباكستان المستقلّة؛ فقد تحدث فيه محمد إقبال عن الاستقلال الذاتي الضروري للمناطق ذات الأغلبية المسلمة، في إطار فدراليةٍ هندية. لم يكن إقبال يتحدث عن الاستقلال، ولم تكن بُغيته ذلك. مع ذلك فإن هذا الخطاب يُعتبر اللحظة التي تجسّدت فيها فكرة

الباكستان؛ فلقد صرّح إقبال مرةً بأن «الأمم تُولد في قلب الشعراء، وهي تزدهر وتبيدُ بين أيدي الساسة».^٢

وإليكم النُّقْط الأساس التي بلورها محمد إقبال في «كلمة الرئيس» التي ألقاها يوم ٢٩ ديسمبر ١٩٣٠م، بمناسبة انعقاد الدورة الـ ٢٥ للرابطة الإسلامية. أولاً، التوكيد على أن الإسلام باعتباره ثقافة؛ أي بوصفه نظاماً شرعياً خصوصياً، هو أساس إنشاء أمةٍ سياسية. ثانياً، المرء يعاين تطوّر الحداثة الأوروبية التي تسعى، في توسّعها، إلى عولة نموذج الدولة الأمة باعتباره نموذجاً أخلاقياً خاصاً، يغدو مبدأً التضامن. ولقد ساهم الإصلاح في ذلك وكانت نتيجة هذا التطور خصُصة الدين. مقابل هذه الحال، وهي النقطة الثالثة من حديث إقبال، من اللازم القول بأن الإسلام لا يفصل بين عُنصرَي ما يُعتبر ثنائية الروح والمادة؛ فقد كتب: «الله والكون، والروح والمادة، والمؤسّسة الدينية والدولة تُوجد في علاقةٍ عضوية في الإسلام. والإنسان ليس مواطناً في عالمٍ دنيوي عليه أن يتخلّى عنه لصالح عالم الروح الموجود في مكانٍ آخر؛ ففي الإسلام تتحقّق المادة والروح في الزمن والمكان».^٣ إن تصوّراً وطنياً كهذا (بمعنى اندراج الحياة الثقافية والاجتماعية والسياسية في الأمة وفي حدودها)، يلزم تمييزه حسب إقبال عن النظرة الإسلامية التي يقول عنها: «الإسلام هو نفسه مصر، ولن يعاني إذن من أن يكون له مصر». ° إنه كلامٌ نبويّ على نحو ما يمكننا تأويله هكذا: الإسلام بذاته مبدأً تنظيمي وحركي بحيث لا يمكن أن ينصاع للتحريك من الخارج بمبدأ الدولة الأمة؛ لهذا السبب، يضيف الرجل متوجّهاً لمؤتمري الرابطة الإسلامية: ثمّة رهانٌ هام يتمثل في «مستقبلكم باعتباركم وحدةً ثقافية مميزة بالهند»؛ لأنّ المسألة تتمثل فيما يلي: هل من الممكن المحافظة على الإسلام باعتباره مثلاً أخلاقياً وإنكاره باعتباره جماعةً سياسية لصالح جماعاتٍ وطنية حيث الانتماء الديني لا يسمح له بلعب أي دور؟ هذه المسألة تكتسب أهميةً خاصة في الهند حيث المسلمون عبارة عن أقلية. والتوكيد بأن الدين تجربةٌ فردية خاصة أمرٌ لا يثير الدهشة

^٢ M. Iqbal, *Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, edition 2008, p. 112.

^٣ M. Iqbal, "Presidential Address", in *Discourses of Iqbal*, réunis par Shahid Hussain Razzaqi, Iqbal Academy Pakistan, p. 77.

° نفسه، ص ٧٨.

من فم امرئ أوروبي»^٦، ثم، بعد أن استشهد بالتعريف الذي يقدّمه إرنست رينان للأمة باعتبارها وعياً أخلاقياً، سيصف الجماعات المبنية على الطبقة والعرق والديانة قبل أن يتابع: «إن وحدة الأمة الهندية يلزم البحث عنها لا في النفي وإنما في الانسجام والتعاون بين مختلف المجموعات البشرية.»^٧ ثم إنه يطرح المبدأ الذي بمقتضاه «يكون لكل مجموعة الحق في التطور الحر تبعاً لتقاليدها الثقافية الخاصة.»^٨ ثم يضيف بأنه حتى أصحاب «تقرير نهرو» اعترفوا بذلك؛ أي كل الذي يتقاسمون فلسفته التي كانت تؤمن بهند منسجمة حيث العلمانية تعني أن الدين يظل محبوباً في الفردي بحيث لن يحتمل إلا الهوية المواطنة. لا يمكننا أن نمنع أنفسنا اليوم ونحن نقرأ عرض هذا المبدأ من تسجيل أن الأبارتهايد في جنوب أفريقيا ذا الذكرى المشئومة، لم يكن يتحدّد بشكلٍ مغاير؛ التطور لا يمكن أن يتم إلا بشكلٍ منفصل. ومنه تنبّع هذه النتيجة التي يصل إليها إقبال، والقائلة بأن مطلب المسلمين في الهند مبرّر تبريراً تاماً؛ فقد صرّح بهذه العبارات التي ستصبح اللبّ التاريخي لخطابه: «شخصياً، سأسير أبعد من ذلك (...). أريد أن أرى البنجاب، المحافظة التي تقع على الحدود الشمالية الغربية، والسند والبالوتشستان موحدة في دولة واحدة؛ فالحكم الذاتي في ظل الإمبراطورية البريطانية ومن غير الإمبراطورية البريطانية، وتكوين وتعزيز دولة إسلامية في الهند الشمالية الغربية يبدو لي المصير النهائي للمسلمين، أو على الأقل مصير مسلمي الهند الشمالية الغربية.»^٩

مرة أخرى، ما يتحدث عنه إقبال هو فقط التطور في إطار الاستقلال الذاتي داخل المجموع السياسي الذي تمثّله الهند، غير أننا نعرف ما سيحدث بعد ذلك بسبع عشرة سنة. وإذن، ما الذي سنظنه في الرجل؟ هل علينا أن نرى فيه زارعاً لبذرة الانفصالية، بل ذلك الذي أقنع محمد علي جناح بالانخراط في هذا الطريق؟ أم إنه الشاعر الفيلسوف الذي أشرع معارضته في وجه «أصنام العرق والقبيلة»؟ يحكي جواهر لال نهرو، الذي جاء لزيارته وهو على فراش الموت في كتابه **اكتشاف الهند** بأنه قال له في نهاية مقابلتهما: «جناح رجلٌ سياسة، أما أنت فشاعر.»

^٦ نفسه، ص ٧٩.

^٧ نفسه، ص ٧٨.

^٨ نفسه، ص ٨١.

^٩ نفسه، ص ٨٢.

حين بدأ محمد إقبال خطابه، قدّم نفسه كرجل ليست له خبرةٌ سياسية كبيرة ولا يتزعم أي حزبٍ سياسي ولا يتّبع أي زعيم؛ فهو كما قال لا يتحدث إلا بصفته باحثاً يدرّس «روح الإسلام كما هي تنتشر في الزمن».^{١٠} فهو لا يستهدف، إذن، انطلاقاً من معنى هذه الحركة في الزمن، سوى أن يوضّح المبدأ الذي يلزم أن تقوم عليه قرارات الرابطة الإسلامية. والجواب على المسائل المتعلقة بمسعى إقبال تُوّجِد في العرض الذي يقدمه عنها. بالجملة، إنه التفكير في الاجتهاد باعتباره مسألةً ضروريةً في الإسلام، وفي ضرورة بعث مبدأ الحركة الذي يعتبره مبدأ الثقافة الإسلامية نفسها، والذي أدّى به إلى فكرة أن الجماعة الإسلامية في الهند لها دورٌ حاسم يلزم أن تلعبه في هذا المضمار، بالنظر بالأخص إلى حجمها الديموغرافي. وهو دورٌ لم يكن لها أن تلعبه إلا إذا تمتّعت باستقلالٍ ذاتي في القرار والتوجيه لخلق شروط هذا التملك النقدي للذات في حركة الحياة. لقد كان الاستقلال الذاتي الشرط الذي لا مَحيد عنه؛ لأنه من الصعب أن نتصور، داخل البرلمان الموحد الهندي، «تكتلاً» إسلامياً لا يملك أيّ شرعية ولا أيّ قوة للتأثير على مجرى الأمور. هكذا يُلح محمد إقبال على كون الدولة المسلمة (أو بالأحرى دولة المسلمين) لا تعني دولةً إسلامية، مشيراً بهذا الصدد لمقالٍ صدر في جريدة «التايمز الهندية» بالعبارات التالية: «إن طبيعة دولةٍ مسلمة يمكن الحكم عليها انطلاقاً مما شدّت عليه جريدة «التايمز الهندية»، من مدة في مقال مخصّص للجنة الهندية للتحقيق في النظام البنكي. جاء في المقال، بأن «الدولة كانت في الهند القديمة تُصدر القوانين التي تنظّم نسبة الفائدة والربح؛ لكن في الزمن الإسلامي، بالرغم من أن الإسلام يحرم تحريماً قاطعاً الربا، لم تفرض الدول الإسلامية أيّ حدود على هذه النسبة.» لهذا السبب أطالب بإقامة دولةٍ مسلمة في صالح الهند والإسلام».^{١١} هكذا نرى أن الأمر يتعلق، في ذهن محمد إقبال، بالرغم من أنه لا يصّرح بشيءٍ دقيق عن نظريته لهذه الدولة «المسلمة» المتمتعة بالاستقلال الذاتي، بمنح فضاءٍ للاجتهاد، باعتباره ابتداءً لممارساتٍ وقواعد تتلاءم مع الظروف كما مع الحداثة، لا فرضاً لتشريع ينطبق على كل زمان ومكان. وهي طريقة في النظر يسمّيها إقبال «الإمبريالية العربية»: «... فدولة كهذه، ستكون فرصة للتخلص من الطابع الذي

^{١٠} نفسه، ص ٧٥.

^{١١} نفسه، ص ٨٤.

طبعت به الإمبريالية الإسلام، وتعبئةً لنظامه التشريعي والتربوي ولثقافته، ولاستعادته في علاقة أكثر وثوقًا مع روحه الأصل وروح الأزمنة الحديثة.^{١٢} تعني «التعبئة» هنا التحريك؛ لأن فلسفته الحيوية، تلك التي تصنع «التآلف الروحاني» مع برغسون، هي التي تشكّل مصدر إلهام له. ويمكن تلخيص هذه الفلسفة في الأطروحات الثمانية التالية:

- (١) الوجود يعني أن يصير المرء فردًا.
- (٢) ثمة تراتبية أنطولوجية للموجودات تبعًا لتماسك فرديتها.
- (٣) الله وحده فردٌ مكتمل. إنه أنا.
- (٤) الكائن الإنساني باعتباره خليفةً لله هو الكائن الذي وضع فيه الله الشخصية؛ أي القدرة على أن يتحقق كفرد.
- (٥) هذا التحقق الذاتي كفرد أو كشخص، أمرٌ يتم في الفعل وبه (بالتعارض مع التأمل أو التفكير في التأمل).
- (٦) أن يخلق الكائن الإنساني نفسه في الفعل، يعني أن ينجز مهمته في أن يكون معاونًا لله في فعل اكتمال الخلق.
- (٧) مجال الفعل الإنساني عبارة عن نمطٍ مفتوح في صيرورةٍ مستمرة؛ حيث يحدث الجديد دومًا.
- (٨) مبدأ الحركة؛ أي توكيد أن الحياة تجديد وابتداع هو المعنى نفسه الذي يسمّى اجتهادًا.

تقدّم الأطروحات الأربع الأولى أنطولوجيا محمد إقبال، التي تقوم عليها فلسفته في الفعل والاجتهاد (الأطروحات الأربع التالية).

أنطولوجيا محمد إقبال

كان بإمكان محمد إقبال أن يكرّر تمامًا هذا المبدأ من مونادولوجيا (علم الجواهر الروحية) لايبنتز: «أعتبر مسلمةً هذه الأطروحة المطابقة التي لا تتنوّع إلا بالفعل، والقائلة بمعرفة

^{١٢} المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أن ما ليس حقًا كائنًا فردًا هو ليس حقًا كائنًا فردًا.^{١٣} يشير إقبال فعلاً أن هناك بديلاً أنطولوجياً في الفلسفة، يتمثل في الأحدية monisme الاسبينوزية أو التعددية اللابنتزية، بنتائج مختلفة بعضها عن البعض؛ فالأحدية الاسبينوزية تؤدي إلى الأطروحة الصوفية لفناء الكائنات في الوجود الأكبر الذي يُوجد لوحده. أما التعددية الأنطولوجية فهي تؤكد لكون الفرد موجوداً، وأن الوجود هو الوجود فرداً. وعلى هذا التوكيد يقوم مشروع محمد إقبال في إدارة الظهر لتصويف قائم على التأمل، وهو الذي تتمثل غايته في الفناء في الكلية الوحيدة الموجودة، كي يُلح على تصوف يُعلي من قيمة الأنا الإنساني.

في إطار هذا المشروع يأخذ الفكر البرغسوني للفردنة individuation كامل أهميته؛ ففي بداية كتاب **التطور الخلاق** يجعل برغسون من السعي إلى الفردية الخاصية الجوهرية للعضوي، موضحاً أن هذه الفردية تتعايش مع ذلك مع نقيضها، المتمثل في السعي إلى التوالد. هكذا، كما يقول، فإن عملية الصيرورة فرداً تحوي في داخلها «عدوها» ونقيضها الذي هو النزوع إلى التكرار.^{١٤} من ثم، يكون الله هو الفرد المكتمل؛ فهو الأنا الأكبر أو الذات، كما يسمّيه محمد إقبال؛ ففي قصيدته الكبرى الأولى بالفارسية التي نشر عام ١٩١٥م بعنوان أسرار الذات، يتم الحديث عن الصيرورة ذاتاً. وفيها يرفض الشاعر تقليداً صوفياً معيناً يعتبر الأنا موضوعاً للتجريم، وأن النفس هي الشر نفسه والوهم الذي يلزم تبديده، بحيث إنه يقلب الصور الشعرية التي جاءت فيها هذه الفكرة في الأدب الصوفي الإسلامي، كالفراشة التي يكون مصيرها الهلاك في اللهب، وقطرة الماء التي تسعى للاندثار في اليم.

ففي كتاب إعادة بناء ... يستعيد إقبال تحليل التجربة الصوفية للحلاج وقوله الشهير «أنا الحق والحق أنا»، وذلك بتغيير منظوره الذي تبناه في أطروحته عن الميتافيزيقا في

^{١٣} رسالة إلى أرنو (٣٠ أبريل ١٦٨٧م)، ضمن:

Leibniz, *Œuvres*, éditées par Lucy Prenant, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, p. 252.

^{١٤} «... لا تكون الخصائص الحيوية متحققة بشكل كلي، بل هي دوماً في طور التحقق. إنها نزعات أكثر منها حالات (...). وفي حال الفردنة بالأخص، يمكننا القول بأن النزوع إلى الفردية موجود في كامل العالم العضوي، وهو في كل مكان مُحارَب من قبل النزوع إلى التوالد» (برغسون، ص ٥٠٥).

بلاد فارس. وانطلاقاً من الزاوية التي تحكّمت في هذه الأطروحة، قام بتفسير قول الحلاج معتبراً أن اللامتناهي في المتصوّف هو ما يشهد على ذاته، كما في التجربة الفُسُفِيسائية للشجرة المشتعلة (أنا من أهوى أنا ومن أهوى أنا = نحن روحان حللنا بدنًا) ومن منظور آخر هو منظور التعددية الأنطولوجية الذي تمّت بلورته في كتاب إعادة بناء ... تقوم الذات بعيش تجربة ذاتها في انسجامها في شكلٍ معيّن من الخلود إنها تمتصّ في ذاتها اللامتناهي؛ أي الأسماء والصفات الإلهية؛ فبدل فلسفة لفقدان الذات، نحن إذن أمام فلسفة لتحقيق الذات.

إن فلسفة الصيرورة فردًا لدى إقبال لم يستقها فقط من برغسون؛ فهي تستند أيضًا على التجربة الصوفية للإنسان الكامل، التي يُعتبر نبي الإسلام نموذجها الأسمى. لنقلُ بطريقةٍ أدق بأن فلسفة إقبال تنظّم اللقاء بين الفكر البرغسوني للصيرورة فردًا وذلك التقليد الصوفي القائم، من بين ما يقوم عليه، على النص القرآني، الذي وهو يتحدث عن التجربة التي قادت النبي محمدًا أمام سدرة المنتهى، جاء فيه: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى﴾ (سورة النجم، الآية ١٧) فهذا البصر الذي لا يزيغ يشير، حسب إقبال، إلى حالة توكيد الذات من لدن الفرد المتناهي، حتى في حضرة اللامتناهي، وفي حضرة انسجام الذرة نفسها أمام الشمس.

الإنسان إذن هو الكائن الأقرب إلى الله، الأقرب حتى من «المقرّبين» الذين هم الملائكة؛ ففي سلّم الموجودات الذي يتحدّد بدرجة ما يسمّيه إقبال «قُولية الأنا» I am-ness (أي القدرة على قول أنا أو الأنوية) يحتل الإنسان القمة، وفي ذلك معنى خلقه خليفةً لله.^{١٥} وحسب تأويل إقبال، فإن ما يتلقّاه من ربه، بحيث يدين له بموقعه، هو الشخصية.

فلسفة الفعل والاجتهاد

إن درجة الأنوية والفردنة ليس أمرًا معطًى فهي دومًا صيرورة في عملية مفتوحة، والتحقق يتمّ في الفعل لا في التأمل أو الإمساك المفكّر بالذات. وللتعبير عن هذه الجوانب،

^{١٥} يعتبر عبد النور بيدار ضرورة تبني معنى الخلف لكي نستقي منه كلّ النتائج الفلسفية المتعلقة بدلالة الإنسانية القرآنية (انظر: A. Bidar, *L'Islam sans soumission: Pour un existentialisme musulman*, (Paris, Albin Michel, 2008).

خلق إقبال مفهوم الأنا الفعل ego-activity؛ أي إن الأنا فعل ونشاط في عالم هو أيضًا في انبثاق مستمر. فيم إذن تتناسب هذه النزعة الحيوية مع الكسمولوجيا القرآنية؟ يعتبر محمد إقبال أن الفكر الإسلامي قد التقى الفكر اليوناني لقاء كان خيرًا وشرًا عليه؛ فهذا الفكر الهليني اليوناني هو الذي قاده في المنحى التأملي، الذي يُعتبر سنْدًا للكسمولوجيا السكونية؛ فإذا كان فعل الخلق متناهياً ومطروحاً كما هو، فليس على المرء إلا أن يعتبر ذلك أمرًا حسنًا كما جاء في سِفَر التكوين، وأن يكتفي بتأمل ما خرج من عدم. والحال، كما يرى إقبال، أن فكر برغسون، وخاصة تفكير العالم باعتباره مدّة، يعلمنا اليوم أن نفهم حقًا الكسمولوجيا الحركية المستمرة التي يعتبرها فعلًا كسمولوجيا القرآن. ومن بين الشواهد العديدة الممكنة لتعضيد هذا التوكيد تُثَبِّت آيَتَيْنِ اثْنَتَيْنِ يَذْكُرُهُمَا كَثِيرًا: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ (سورة فاطر، الآية ١)؛ ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ * قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة العنكبوت، الآية ١٨-١٩). وإليهما نُضِيف حديثًا نبويًّا لا يَمُلُّ من ترداده: «لا تسبُّوا الوقتَ فإنَّ الله هو الوقت».

إنه عالمٌ مفتوح إذن؛ حيث يظل فعل الخلق الإلهي مستمرًا، عوض أن ينسحب من العالم ويتركه لآليته. ونحن نعلم أن الله في النظام النيوتوني يظل حاضراً ويعود من وقتٍ لآخر لتعبئة الساعة. والميكانيكا السماوية للابلاص^{١٦} لم تُعد بحاجة لهذه «الفرضية» كما سيعلن ذلك العالم لئابوليون؛ ففي عالم كهذا يتحقق الإنسان بتغييره بشكلٍ مستمر، من خلال التعاون في خلقه مع الله. والآن، ماذا يعني بالضبط سبُّ الوقت؟ يعني ذلك اعتباره عدوَّ الوجود والإنسان، واعتبار أن الأسلاف الممجدين (الصحابة) يمثلون الكمال الذي لا يمكن أن يتبعه إلا الأشخاص الذين يمثلون فقدان المعنى الأول (الانحطاط المستمر منذ «التابعين» (للصحابة)، مروِّراً بـ «تابعي التابعين» ... إلخ). من اللازم إذن تدعيم النفس ضد الزمن بالعناد الاستعادي الذي يتطلبه الخلاص، بحيث إن الاجتهاد لا يمكن إلا تحريمه؛ لأن كل ابتداعٍ وتجديدٍ ضلالة، وبحيث وحده الوفاء للفكر كمحاكاة جامدة يكون أمرًا مستحسنًا.

^{١٦} لابلاص (١٧٤٩-١٨٢٧م)، من أعيان باريس، عالم فلك وفيلسوف وفيزيائي ورجل سياسة فرنسي. أحد الأعمدة الفكرية للمرحلة النبليونية.

هذه هي المنظومة التي تمكّن الفلسفة الإحيائية البرغسونية من الخروج منها؛ إذ إن النموذج لم يعد هو الميكانيكا السماوية وإنما الاختمارُ الحيّ حيث الدفّعة الحيوية لا تكفّ عن الاشتغال؛ فيما أن الحياة ابتكار وإبداع (لأن الله كلٌّ في خلقٍ متجدّد)، فإن الفعل الإنساني يتمثل في المضاهاة المستمرة لحركة الحياة نفسها. ذلكم ما يعنيه للإسلام نشرُ الحادثة التي يحملها في أحشائه، والتي لا علاقة لها بالتقنية أو بهندسةٍ للتكيف مع شيءٍ خارجي عن الذات ويُسمّى «حادثة». إن مفهوم «إعادة البناء» لا يلزم فهمه كتكيف أو محاكاة (لنموذج خارجي أو محاكاة النفس، رغبة في تكرار الذات)، وإنما كاستعادة لمبدأ حركة؛ ومن ثمّ كخروج من التجمُّر الذي بدأ في القرن الثالث عشر الميلادي. إنه التحديد الواسع والكوني الذي يجاوز الدلالة الشرعية الوحيدة للاجتهاد. وهو السبب الذي يجعلنا نقول حينها بأن المجتهد؛ أي الشخص الذي ينتج جهد التأويل، ليس مخالفاً للمجاهد؛ أي الشخص الذي يجدد النهضة والانبعث ويحقّقهما، مضيفين بأن الأمر لا يتعلق بالأفراد أو بـ «أبطال»، بقدر ما يتعلق بحركاتٍ سوسيوسياسية؛ أي ثقافية.

ما هو الاجتهاد في المستوى الشرعي تخصيصاً؟ إنه يُفسّر عمومًا باستعادة اسم معاذ بن جبل والأحاديث التي تتعلق به؛ فهذه الأحاديث تقول بأن محمداً قبل أن يبعثه لليمن لتعليم سكانها مبادئ الإسلام الذي يرغبون في اعتناقه، أراد أن يتأكّد من مقاربتة للواقع الحي الذي عليه تعليمه، فسأله: «كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله؟ قال: أجتهد وإني لا ألو». ويمكننا إلى هذا الحديث، أن نضيف الحديث الذي يصرّح بأن المشرّع حين يقوم باستدلالٍ مستقلّ ويبلغ نتيجةً صحيحة فله أجران، ومن في استدلاله المستقل فله أجرٌ واحد؛ ففي الحديثين يتعلق الأمر بالإلحاح على قيمة أعمال العقل الذي يقبل الجديد. وأهم شيء في الطريقة التي يحاصر بها النبي مُعازداً، هو رفض مقولة «أن كل شيء قد قيل»، التي تُعتبر موقف أولئك الذي يدعمون بعضهم بعضاً ضد الزمن. هنا لا يتعلق الأمر بإلحاق المعروف بالجهول، وبتسطيح ما سيأتي تبعاً لما سبق، بل يتعلق بالجدّة الجذرية لما لم يسبقه شيء أصلاً.

هكذا يدرك إقبال الأشياء، وفي كسمولوجيا الانبثاق تلك، يمسك بالجواب على الجديد الجذري باعتباره اجتهاذاً. ومن وجهة النظر هذه أيضاً يحكم على الشروط القاسية التي يضعها الفقهاء أمام مسعى التأويل. لماذا تفرض المذاهب الشرعية على المجتهد معرفة كافة الآيات القرآنية المتعلقة بالأحكام والعبادات (وهي حسب الغزالي نحو خمسمائة)

ومعرفة خمسمائة حديث، ومعرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النسخ وظروف النسخ، كما معرفة مختلف حالات الخلاف والتوافق بين العلماء والفقهاء. وهو ما يضاف له ضرورة أن يتحلّى المفسر والمؤوّل بأخلاق لا غبار عليها وأن يكون له علمٌ بمقاصد الشريعة؟ إننا نجد هنا طبعاً فكرة أن كل من سلك سبيل التأويل عليه أن يتحلّى بصفات الصدق الفكري. لكن في العمق، وفي النهاية، فالأهم الذي هو عقلٌ وذكاء حركة العالم، الذي يتم إلحاقه بذاكرة الأفعال التي تمّ تفعيمها سابقاً، هذا إن لم يتم إسكاته؛ وهكذا نرى جيداً أن الأمر يتعلق بتقييدنا بالماضي، وجعل الاجتهاد حكراً على نخبة تعتبر أن المعرفة اجترار. وهذا بالضبط ما عارضه إقبال؛ فرهان إعادة بناء الفكر الديني للإسلام، الذي يوجد في قلب تحديد الاجتهاد، أمرٌ من الأهمية بحيث لا يمكن تركه «لتقنيين» مختصين في هذا الشأن. ومرةً أخرى، الأمر لا يتعلق بالتقنية وإنما بالاستعادة الفلسفية لكسمولوجيا الانبثاق، وهو مسعى يُنجزه محمد إقبال بحيث يفكّره بشكلٍ برغسوني. ولا شيء من دون شكٍّ يعبر أفضل عن طبيعة هذا المسعى أكثر من تفكيره في الزمن والقدر، وهو ما سيكون موضوعاً للفصل القادم.

الفصل الرابع

الزمن والقدرية

محمد إقبال والقدر على الطريقة التركية

كتب محمد إقبال متحدثاً عن القدر، بأن الأمر يتعلق بكلمة كانت محطّ «الكثير من الاحتقار في العالم الإسلامي كما في غيره»^١. وهو يعني بذلك أن المسلمين، كما غير المسلمين، منحوها معنى الإيمان بمصيرٍ مطلق بحيث تَمَّت المُمَاهَاة بين الإسلام والقدرية العمياء المستسلمة لكل ما هو مكتوبٌ سلفاً. وإذا كان «نوعٌ منحطٌ من القدرية قد ساد في العالم الإسلامي لعدة قرون، فهذا، كما يشرح ذلك، يعودُ جزئياً إلى الفكر الفلسفي، وبشكلٍ ما إلى الانتهازية السياسية، كما بشكلٍ ما إلى النقص المتزايد لقوة الدفع الحيوي التي نفّخها الإسلام في الأصل لتابعيه»^٢ القدرية إذن قبل كل شيء عرض من الأعراض التي تشير إلى فقدان الاندفاع الحيوي لنفسه. ثمة أيضاً أن الخلفاء الأمويين الذي فرضوا حكمهم بالجريمة، كانوا بحاجةٍ إلى أن يرموا بأوزارهم على قدرٍ يبرّر فعلهم بحيث فرضوا على الفقهاء أن يجعلوا من ذلك أقانيمَ فقهية. وأخيراً كما يقول إقبال فإن القدرية تقوم على فلسفة للزمن والفعل الإلهي تُمارَس على العالم الخارجي لجعل توالي الأحداث عبارة عن تسلسلٍ ينبغي قدرياً أن يحدث. باسم هذه الفلسفة أيضاً، حسب إقبال، رأت «الانتقادات التي طالت الإسلام» في هذه الديانة التجسيد الفعلي للإيمان بالقدر. ومن

^١ إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام، مرجع مذكور، ص ٥٧.

^٢ نفسه، ص ١٢١.

دون شك أن لايبنتز يندرج في هذه «الانتقادات الأوروبية»؛ فقد أشار في مختلف أجوبته على التهمة التي بمقتضاها يقود نظامه بشكلٍ حتمي إلى الضرورة الحتمية والقَدَرية، إلى ضرورة عدم الخلط بين مفهومه للضرورة مع مذهب القَدَرية الإسلامية الذي خلق له مفهوم القَدَرية المحمديّة، أو «القَدَرية على الطريقة التركية».

سنقارن هنا إذن بين توكيدات لايبنتز المتعلقة بالقَدَرية المحمدية أو «القَدَرية على الطريقة التركية» مع الطريقة التي تمّت بها مناقشة القَدَرية في الفقه والفلسفة الإسلاميّين، ومع ما يقوله عن ذلك محمد إقبال كفيلسوفٍ برغسوني. وسوف نصل في الأخير إلى أن فكر الزمن باعتباره مدّة، وحده في النهاية يمكّننا من الخروج من التعارض الذي تندرج فيه عمومًا مسألة القدر، وأن نفكّر حقًا الحبّ كقضاءٍ وقَدَر amor fati من غير قَدَرية، الذي سعى لايبنتز إلى أن يجعله سمة منظومته الفكرية.

لايبنتز والقَدَرية المحمدية

يصرّح لا ينترز في «تصدير» كتاب الإلهيات: «ثمة متاهتان شهيرتان يضيع فيهما عقلنا غالبًا؛ إحداها تنظر في المسألة الكبرى للحرية والضرورة، خاصة في الإنتاج وفي أصل الشر؛ والأخرى تتمثل في مناقشة الاستمرارية واللامرئيات التي تبدو عبارة عن عناصر لهما، وهما اللتان تتطلبان اعتبار مسألة اللامتناهي. الأولى تُخرج الجنس البشري تقريبًا كله، والثانية لا تستجذب غير الفلاسفة.»^٢

ويتابع «صاحب الانسجام القبلي»، كما يجب أن ينعت نفسه، أن الطبيعة العملية غير التأملية للمتاهة الأولى؛ أي متاهة حرية الإنسان وعدل الله، هي وحدها التي يمكن استكشافها؛ فالهدف يتمثل إذن في إرساء إله يكون موضوعًا وحيّدًا للتعبّد بحيث يلزم «مضاهاته»، و«حبه»، وسيكون الناس خاضعين لمشيئته باعتبار أن ما يريد هو الأفضل، لا باعتباره «سلطة استبدادية» لا تتمثل إلا في تصوّر خاطئ للضرورة. إن هذا التصوّر الخاطئ هو الاعتقاد بأن المستقبل ضروري بحيث إن ما سيحصل، سيحصل مهما فعلت. وهكذا نجد أنفسنا منساقين «للعقل الكسول»؛ فالضرورة ترتبط هنا (١) بالعلم السابق

^٢ Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal, Paris,

.Garnier-Flammarion, 1969, p. 29

الله الذي يقدّر أو يحدث مسبقاً كل شيء. (٢) بحتمية «تسلسل العلل». (٣) بمفهوم أن جملة تؤكّد أن حدثاً مستقبلاً لا ريب حادث تكون صحيحة أو خاطئة، بالرغم من أننا لا علم لنا بما سيكون بمآل الأمور.

«فليكن ما يشاءه الله هو الأفضل»، ذلكم هو لدى لايبنتز المفتاح الذي يمكّن من فهم أن القدرة الإلهية ليست جبروتاً وأنها متوائمة مع الحرية؛ فحرية المتجبر يلزم نعتها بالأحرى «نزوة»،^٤ فيما أن الله لا يمارس إلا الحرية الحقّة بفعل حكمته، من بين مختلف العوالم الممكنة التي يبلورها بفهمه، لاختيار أن يُصير موجوداً ما هو الأفضل. من ثمّ، فإنّ العالم الموجود ليس الأفضل لأنّ الله أراد ذلك، فهو أريد له الوجود لأنه كان الأفضل من بين الممكنات كلها التي كان لها كلها الحق في الوجود.

تبعاً لذلك فإنّ المسائل التي تُطرح هي طبعاً التالية: هل هذا يعني أن العالم الأفضل الممكن قد فرض وجوده بمعنًى ما على الله؟ وإذا كان الأمر كذلك، أليس من باب السفسطة المحض القول إنّ عوالم أخرى كانت أيضاً ممكنة؟ هل تستطيع هذه العوالم الحفاظ على وجودٍ ممكنٍ ما، إذا لم يُرد الله قط أمر صيرورتها واقعية؟ نحن نعلم أن مفهوم الممكن البسيط لدى اسبينوزا لا معنى له، لكن لايبنتز بحاجة لمفهومٍ إيجابي للممكن حتى يحافظ على اختيار الله باعتباره خياراً حقاً، وأيضاً حتى لا يرتبط ما فعله بهذا العالم الخاضع لمبدأ الأفضل (وهو شكل يأخذه مبدأ العقل الكافي) بضرورة يسميها «ميتافيزيقية» و«هندسية» أو «مطلقة»، وإنما بضرورة تكون «أخلاقية» أو «افتراضية». هذا التمييز بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الأخلاقية حاسم لمن يرغب في أن يجعل من نفسه محامي العدالة الإلهية (الإلهيات)، التي ليست متلائمة مع الضرورة المطلقة.

لهذا يُبدي لايبنتز قلّة صبر حين كتب صامويل كلارك^٥ في كتاب الردّ الرابع (٢٦ يوليو ١٧١٦م) بأنّ المذهب الذي يقترح «يؤدي إلى الضرورة الكونية وإلى القدرية،

^٤ كتب لايبنتز في «الكتاب الرابع» ردّاً على «الجواب الثالث» للفيلسوف كلارك في ٢ يونيو ١٧١٦م، بأنّ إرادة بسيطة من غير سببٍ هي خيالٌ لا يكون فقط مضاداً لله، وإنما أيضاً زائلاً ومتناقضاً وغير ملائم لتعريف الإرادة، ويشير إلى أن خيلاً كهذا قد «تم دحضه في كتاب **الإلهيات**» (الأعمال الكاملة، مرجع المذكور، ص٤٢٢).

^٥ Samuel Clarke رجل لاهوت إنجليزي كان قسيساً للملكة آنا. وكانت له علاقات متينة مع علماء عصره وخاصة إسحاق نيوتن.

بافتراض أن الأسباب هي لإرادة الفاعل الذكي ما تمثله المكايل للميزان»^٦ وحين قام لايبنتز بالرد عليه تساءل إن كان مراسله الإنجليزي يريد حقًا الاكتفاء بالعقل والبرهنة على «حب الحقيقة»، مرتابًا في أنه يرغب بالأحرى في «المحاكاة» بخصوص ما يقول من غير أن «يوضح» أي شيء؛ لهذا فإنه في كتابه **الخامس** والأخير (إذ إنه توفي في نونبر بعد أن حرره في أواسط شهر غشت ١٧١٦م)، يكرر أهمية عمليات التمييز المفهومية التي أقامها في كتاب **الإلهيات** بشكل أفضل وأعمق من أي أحد آخر، كما يلح على ذلك. وقد كرر بالأخص بأن «علينا تمييز ضرورة شيء يعني أن نقيضه يؤدي إلى التناقض (وهو التمييز الميتافيزيقي أو الرياضي) عن الضرورة الأخلاقية التي تكون فاعلة حين يختار كائن حكيم الأفضل وحين يتبع عقلٌ مُعطى مُحنّاه الأقوى»^٧ في النهاية، فإن الدليل المباشر للايبنتز للبرهنة على أن الحرية «المعفاة ليس فقط من الإكراه وإنما من الضرورة الواقعية» لها مكانها في فلسفته عن الحساب وإيجاد الله لأفضل عالم ممكن، ويتمثل ذلك في أن ما يجعل اختيارًا ما اختيارًا حرًا هو أن يكون اختيارًا آخر ممكنًا؛ فإله قد اختار العالم الذي كانت سلسلة أحداثه ملائمة فقط لعالم يوليوس قيصر وهو يتخذ القرار الأرعن ويعبر نهر الريبيكون، بيد أن الأحداث الأخرى العديدة، التي توافق فيها بالعكس مع التقليد الروماني، كانت ممكنة؛ فمن وجهة نظر يوليوس قيصر نفسه هو اختار بحرية عبور نهر الريبيكون؛ لأن قرار عدم عبوره كان أمرًا ممكنًا تمامًا، بالرغم من أنه أحس أن كل المحفزات فيه (الطموح، معنى مصيره ... إلخ) كانت تميل به إلى الاختيار الذي قام به، ولايبنتز ألح كثيرًا على القول بأن حال التهيو أو الميل ليست حال الضرورة.

لكن، إلى جانب هذا الدليل المباشر، القائم على التعريف المنطقي للممكن باعتباره ما لا يفترض ضده التناقض، يقدم لايبنتز الدليل غير المباشر الذي يتمثل في بلورة ما يُعتبر في نظره مذهبًا في القدرية يقوم على تصور خاطئ للضرورة، وذلك قصد إبراز كم أن فلسفته بعيدة عن نظرة من قبيل هذه للأمور. يتمثل هذا التجسيد للضرورة المطلقة إذن في القدرية المحمدية؛ فلايبنتز يعود، في رده على كلارك، إلى التمييز الذي أقامه في كتاب

^٦ .Correspondance Leibniz-Clarke, PUF, 1957, p. 108

^٧ .Euvres, op. cit., p. 431

الإلهيات بين القَدَرِيَّة المَحمَديَّة والقَدَرِيَّة الرواقِيَّة والقَدَرِيَّة المَسيحيَّة؛ فالقَدَرِيَّة الإسلاميَّة تعني حسبهُ أن شيئاً ما سيحدث حتماً ولو في غياب علته، كما لو كان ضرورياً حتماً، ويؤدي إلى اللاوعي الخالص، كما يقول لايبنتز، الذي يستشهد بمثال أن الأتراك لا يتكون الأمكنة التي أصابها وباء الطاعون، تبعاً لاستعمالهم «للعقل الكسول». وهناك فيما بعد التطور الذي يقدِّمه التصور الرواقِي للقَدَر الذي يؤدي إلى الطمأنينة والصبر؛ لأن من غير المجدي التمرُّد ضد مجرى الأشياء. وأخيراً، وفيما وراء الطمأنينة، ثمة الرِّضا المرتبط بمفهوم القَدَر، وهو يتمثل في اللذة المتولِّدة عن إدراك أن الكمالات الإلهية من العظمة بحيث إن «ما أقرَّه الله مسبقاً جاء ليكون خيراً عاماً وخاصاً لمن يحبونه».^٨ وكلما كان هذا الفهم تاماً، ابتعد المرء عن الصبر الاضطرابي للرواقيين ليقترَّب من الحب باعتباره قضاء المسيحي وقدره؛ أي من ذلك اليقين بأنَّ ليس من الممكن تمنِّي شيء أفضل مما يفعل الله. وهو السبب الذي يجعل من الضروري، حسب لايبنتز، إقامة هذا التمييز والإلحاح عليه باعتبار أن القَدَرِيَّة على الطريقة التركية تستحوذ باستمرارٍ على «أغلب الناس حتى المسحيين منهم»؛ لأنهم مهَّدون دوماً بخطر السقوط في السفسطة والعقل الكسول، خاصة في تلك الظروف التي يرغبون فيها في مراوغة أنفسهم. مثلاً، يمكننا أن نرفض القبول بالنظام الغذائي الذي نعرف أنه الأمثل لنا لأننا لا نرغب في ممارسة الإكراه على أنفسنا؛ لهذا نلجأ إلى البرهان أن ليس علينا أن نقاوم ما يخبِّؤه الله لنا جميعاً.

وفي الآن نفسه الذي يتحدَّد فيه فكر لايبنتز بتعارضٍ مع يعتبره قَدَرِيَّة إسلامية، فهو يتعارض مع الطرف المقابل المتمثل في مذهب الصوسينيين الذي يتعارض بدوره مع القَدَرِيَّة المَحمَديَّة. إن ما يستهدف لايبنتز هنا في الصوسينية هو رفض أتباع ليلْيوس صوسينوس (توفي عام ١٥٦٢م بزيورخ) وابن أخيه فوستيس صوسينوس (توفي عام ١٦٠٤م) لفهمٍ لعلم الله يجعل من حرية الاختيار البشري استحالةً خالصة وبسيطة؛ وذلك لسبب أن الله لو كان يعرف كافة الأحداث المستقبلية، فإن الحرية ستكون تناقضاً، والعلم الإلهي سينحُدُّ في الحقائق الضرورية ولا ينطبق على الحقائق الظرفية (مثلاً ما يمكن أن يحدث). وكما يقول لايبنتز، فإن «إله الصوسينيين (...) يقبل بكل يوم كما يأتي، ولا ينتظر الأمور أن تسوء». ويضيف أن إله النيوتونيين (الذين دخل معهم في خصومة من خلال كلارك) يرى الأشياء تحدث من غير أن يتوقع أي شيء منها، مكتفياً بإصلاح

^٨ 7. Para. 13

ما يمكن إصلاحه منها بعد حدوثها؛ فبين ضلال الأتراك المسلمين وهرطقة الصوسينيين، يُوجَد، كما يقول لايبنتز في الختام، الفهم الحقيقي للقدر الإلهي الذي يقود إلى الحب القَدري.

ستعود إلى مفهوم إله «يأخذ الأمور على عواهنها»، الذي يعتبر فيلسوف هانوفر أنه إله الصوسينيين. وقبل ذلك، لتنفّص في لحظة ثانية من هذا العرض، وحتى نعارض بذلك الصناعة اللايبنتزية للقَدرية المحمدية، واقع الشكل الذي أخذه النقاش بخصوص مصير تاريخ الفقه والفلسفة في العالم الإسلامي، وبخاصة في الفترة المعاصرة، لدى محمد إقبال.

مسألة القَدرية في الفكر الإسلامي وفي فلسفة إقبال

في الواقع، إن المثال الذي يقدّمه لايبنتز عن الأتراك الذين يرفضون ترك الأماكن التي أصابتها آفة الطاعون ليس مثالاً مُبتدعاً. إنه مرجعٌ مُستقى من التقليد الإسلامي؛ ففيلسوف هانوفر ربما كان، وهو يقدّم هذا المثال التوضيحي، يجهل أنه يكرّر بذلك وبشكل تقريبي أكيد خبراً معروفاً بصيغٍ مختلفة، يحكي قصة وقعت في وقت الخليفة عمر بن الخطاب. يقول الخبر بأن هذا الأخير كان في غزوة إلى سورية حين سمع أن وباء الطاعون يعمّ فساداً في مدينة بتلك الأمصار؛ بحيث قرّر ألا يحطّ بها الرحال. لكن رجلاً من صحابه هو أبو عبيدة بن الجراح عاب عليه الهروب من قدر الله، فجاء الحكم في الواقعة من عبد الرحمن بن عوف الذي أخبره أن رسول الله ﷺ قال: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه».

هكذا نرى جيداً أن مثال وباء الطاعون الذي يشير إليه لايبنتز أبعد من أن يكون مظهرًا مفترضًا للقَدرية الإسلامية، وهو يوجد في نقاشٍ قديم يتعلق بالتلاؤم بين التقدير والعلم الإلهي المسبق بكل الأمور، وحرية الاختيار البشرية. وما قيل في هذه النازلة هو أن الصبر أمام قدر الله يقود إلى البقاء في عين المكان حين يكون الوباء قد أصاب القوم، وذلك من دون شك حتى لا يتم نشر الوباء أكثر، وأيضاً حتى لا يسير المرء إلى حيث انتشر إذا هو علم بذلك مسبقاً. إننا هنا مع هذا المثال نقف على الطريقة التي بها يتم تحويلُ القوالب الجامدة (التي تنعت التركي بالقَدري على سبيل التعصّب فقط) إلى برهانٍ فلسفي. وإذن ما الذي تقوله النُخب الفكرية الإسلامية نفسها عن ضرورة القَدَر في نقاش هذه المسائل التي يُعتبر الخبر الذي ذكرنا أحد تمظهراته؟

يلزمنا أن نسجل أن قضية الجبر هذه هي التي عمومًا كانت في أصل اللاهوت الإسلامي الذي سُمي كلامًا؛ فإزاء مسألة «هل نحن مخيرون أو مسيرون؟» يقدم القرآن أجوبةً مختلفة؛ فثمة آياتٌ تتحدث في هذا الاتجاه أو ذاك عن الجبر والاختيار. وإنَّ الأمر يلزم الحسم فيه بالتفكير. ولقد نشأت الفرقة المعروفة بالمعتزلة من بين ما نشأت عنه، من المنظور العقلي الذي يرى أن العدل الإلهي لن يكون له معنى إذا لم يكن البشر يتمتعون بحرية الاختيار التام. وقد عارضهم أتباع الجبرية الذين ركَّزوا على العلم الكلي والقدرة الكلية لله، ومسألة دلالة الحكم والقضاء الإلهيين ظلت محطَّ نقاشٍ قبل أن تصير في مرحلة انحطاط الفكر الإسلامي معتقدًا شعبيًّا يقول بأن «كل شيء مكتوب»، تعبيرًا عن القدرية التي لا يتحمل مسئوليتها بنو البشر.

وفي الفترة الحديثة، كان محمد إقبال هو مَنْ استعاد هذه المسألة. فلسفيًّا؛ أي كجانبٍ من تفكيرٍ أوسع عن مفهوم الزمن. إن تفكيرًا من قبيل هذا هو ما يمكِّن من مواجهة «المتاهة» التي تحدَّث عنها لايبنتز، وهكذا سيصرِّح إقبال بأن ما يسمح بالانفلات من الانغلاق في خيار القدرة التامة/العلم التام الإلهي من جهة، وحرية الاختيار البشري من جهة ثانية، هو عقل الطبيعة الحقة للزمن الذي تطرحه الكسمولوجيا القرآنية حين يتم فهمها على أحسن وجه. و«حُسن الفهم» هنا يعني فهمها من خلال هنري برغسون؛ ففي كتاب إعادة بناء ... يقول إقبال بأن «كل نقاشٍ فقهي عن الجبر والقدر ينبع من تأملٍ خالص لا يُعير اهتمامًا لعفوية الحياة، التي هي مع ذلك تجربة».^٩

في هذه الحالة «لعفوية الحياة» يمكننا أن نستشفَّ ما يوجد في لبِّ فكر الشاعر الهندي، والتأثير الذي مارسه مفهوم الدفعة الحيوية البرغسوني. وطبعًا، كان من اللازم وجود شيء من داخل الإسلام يجعل هذا التأثير ممكنًا، وهذا الشيء هو الحيوية والفكر التطوُّري الذي نعثر عليه مثلاً لدى الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي، الذي يعتبره محمد إقبال أحد شيوخه. وإليك مقطعًا من مثنوي اشتهر باحتفاء الرومي فيه بالتطورية:

«في البدء ظهر الإنسان في ملكوت الأشياء الروحية،

ثم مرَّ لملكوت النبات.

وخلال سنين عاش كباقي النباتات،

^٩ نفسه، ص ٨٩.

لا يذكر شيئاً من حاله كنبته،
سوى الميّل الذي يحسّه لعالم النبات.
وحين مرّ من الحال النباتي إلى الحال الحيواني،
خاصّةً في فصل الربيع والزهور اللطيفة،
كميّل الصبيان لأمهاتهم،
الذين لا يعرفون ما يشدّهم لثديهن.
ثم إن الخالق الأعظم كما تعلمون،
أخرج الإنسان من الحال الحيواني ليُدخله الحال الإنساني.
وهكذا مرّ الإنسان من نظام الطبيعة إلى نظام آخر،
حتى صار حكيماً وعالماً وقوياً كما هو حاله الآن،
لا يذكر من أنفسه الأولى شيئاً،
وسيتغيّر من جديد بدءاً من نفسه الحالي.^{١٠}

تفترض القدرية في نهاية المطاف كسمولوجيا عالم مغلق؛ حيث المستقبل محدّد؛
لأنه يكون بشكل ما مخزوناً وقابلاً للتصريف تبعاً لنظام للأحداث ثابت وضروري يبدو
كما لو أنه يشدّ بعقالٍ حتى فعلَ الله نفسه. إن عالماً كهذا، يشبه عالم نيوتن، يعتبره
إقبال «مجموعة من الأشياء المتناهية تبدو كجزيرة موجودة في فراغٍ خالص، يتم تصوّر
الزمن فيها باعتباره سلسلة من اللحظات تنفي بعضها بعضاً، زمن هو لا شيء ولا يفعل
شيئاً». ^{١١}

بأي معنى إذن وفي أي كسمولوجيا يُقال بأنّ ليس ثمة وجود ولا فعل؟
إن الإجابة على هذا السؤال تعني بالضبط فهم أهمية القطيعة التي تمثّلها البرغسونية
في تاريخ الفلسفة، حين يتعلّق الأمر بالأخص بالتفكير في الزمن. ولقد أشرنا إلى ذلك آنفاً

^{١٠} أثبتته إقبال في كتاب *إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام*، مرجع مذكور، ص ١٣٢-١٣٣، سنسجل هنا ملاحظتين: الأولى للإشارة إلى النبرة الثياردية لهذا المقطع. والترجمة الفرنسية لمحمد إقبال تشير بأن هذا الأخير وثيار دو شاردان كانا يعرفان بعضهما بعضاً (Islam, l'autre visage, Paris, Albin Michel), (1991, p. 37).

^{١١} نفسه، ص ١٤٣.

حين عَرَضْنَا لما سَمَّاه سنغور «ثورة ١٨٨٩»؛ فُضِّدًا على تقليدٍ فلسفي يعتبر أنَّ ما هو في صيرورة لا يمكن إدراكه بالفهم، يؤكد برغسون أن المعرفة لا تفترض دومًا التجميد والتثبيت والمراقبة المستمرة وإنما أيضًا الدخول في الدَّفَق و«إِرْقَاص الشيء» كما يحلو لسنغور القول. وهكذا فإن الزمن ليس ثابتًا «كما لو كان عددًا في حركةٍ تحدَّد السابق واللاحق»، الذي لا يكون بدوِّره سوى تأليفٍ بين أشياء ثابتة ومتجاورة فيما بينها. وكما قال برغسون، فإن هذه الطريقة في التفكير لا يمكنها الفعل «في الزمن والحركة إلا إذا أعدمت أولًا العنصر الجوهرى والكيفي؛ أي المدة في الزمن والحركية *mobilité* في الحركة». ويتابع برغسون، بأننا يمكن أن ندرك بسهولة ذلك بالنظر إلى الدور الذي تلعبه في علم الفلك والميكانيكا من خلال اعتبارات الزمن والحركة والسرعة.

بالجملة، فإن عقلنا التحليلي يصنع زمنًا ذا طابعٍ فضائي *spatialisé*؛ أي زمنًا لا يغدو سوى «فاصل»، ويقول برغسون إن العلة في حال الأشياء هذا هو أن الطريقة الحركية قد فرضت نفسها على علمنا الحديث كما على علم القدماء.

يمكننا الآن فهم ما أراد محمد إقبال قوله؛ الزمن الذي هو لا شيء ولا يفعل شيئًا هو الزمن المتسلسل الذي يُختزل في كونه المسافة التي تفصل بين أحداثٍ مختلفة في مسيرٍ يربط الحاضر بالماضي ويمكن تمديده في المستقبل. إن هذا الزمن، كما يقول محمد إقبال، «يفتقر لطابعه التاريخي الحي وليس سوى تمثيلٍ للفضاء».^{١٢} إنه، كما يقول برغسون، زمن علم الفلك والميكانيكا وأيضًا علم التنجيم والعِرافة. إذا قدَّم الزمن نفسه كمسيرٍ وخطٍ هندسي يمكن دومًا تمديده أو توسيعه؛ فهو يترك المكان فعلًا لوجهة نظرٍ ممكنة هي وجهة نظر الله أو وجهة نظر منجم تبدو له الأحداث المستقبلية أحداثًا قابلة للتوقُّع. بالأدق، ليس هناك فعلًا أي حدثٍ بالمعنى الحق؛ فالمستقبل كما الماضي يتمددان بفعل نظرةٍ قادرةٍ على أن تشمل كل شيء، هي نظرة العقل *intelligence* التي يتحدث عنها لابلاص، الذي يرى النهاية في البداية. مقابل هذا يوجد الزمن الذي نحُدُّه كمدة، حتى ونحن نتحدث عنه بلغةٍ مسكوكة للزمن المتسلسل. هذا الزمن ليس إطارًا تنتظم فيه الأحداث في الخارج الواحد جنب الآخر؛ بالعكس، فالأحداث تكون انتشارًا للمدة حين تتشكَّل هذه الأخيرة في كرة تلج مع ذاتها، كما يقول برغسون بشكلٍ مجازي. تبعًا لذلك،

^{١٢} نفسه، ص ١٤٥.

لا وجود لمستقبل يمكن التنبؤ به أو معرفته مسبقاً. وكما قال إقبال: «لقد اعتقد أغلب فقهاءنا أن مذهب الحرية الإنسانية لا يمكنه التلاؤم مع العلم الكلي لله؛ فقد اعتبروا الإيمان بالحرية الفردية ضرباً من الإلحاد المقنع. ذلك ما ذهب إليه محمود الشبستري (متصوف إيراني توفي عام ١٣٤٠م). بيد أن صاحب كتاب **گلشن راز** افترض ضمناً زمناً مطلقاً وموضوعياً كما هو الحال لدى نيوتن؛ فهو لم يدرك أن تصوّره للزمن لو كان حقيقياً، فإن حرية الله نفسها ستندعم. إن برهان الشبستري لا يصمد أمام النظر الحديث؛ لأننا لا يمكننا أن نفكر أن الله يخلق الزمن من وقتٍ لآخر، فإذا كان العالم مفتوحاً، فلا وجود لمستقبل سابق، والله لا يعرف المستقبل إذ لا وجود لشيء يُعرف».^{١٢}

لا وجود لشيء يُعرف؛ لأن ما علينا معرفته هو هذا «الكل» الذي بيّن برغسون أنه ليس سوى فكرة زائفة يخلق استخدامها «مشاكل زائفة». يتساءل برغسون في كتاب **مصدري الأخلاق والدين**:^{١٤} «ما الذي تعنيه بالضبط «القدرة الكلية»؟»، ويفسر ذلك: «لقد بينّا أن فكرة اللاشيء هي شيء يشبه مربعاً دائرياً، وأنها تتبدّد في التحليل ولا تترك وراءها إلا كلمة، إنها في الأخير فكرة زائفة. ألا ينسحب الأمر أيضاً على فكرة «الكل»، إذا ما زعمنا أننا نعيّن بهذه الكلمة لا فقط مجموع الواقع، وإنما أيضاً مجموع الممكن؟ فأنا أتصور شيئاً ما على الأقل حين يتم الحديث عن كلية الموجود، لكنني لا أرى في كلية اللاموجود إلا تجمعاً من الكلمات».^{١٥}

إن فهم كسمولوجيا القرآن باعتبارها «تطوراً خلاقاً»، لا من خلال فكر خلق تمّ مرة إلى الأبد، وباعتباره «كلّاً»، هو ما يمكن حسب إقبال من إحداث القطيعة البرغسونية؛ ففي فهم كهذا، يُسلط الضوء على آيتين يمكننا التذكير بهما: ﴿يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾ (سورة فاطر، الآية ١)؛ ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ * ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (سورة العنكبوت، الآيتان ١٩-٢٠)؛ ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ

^{١٢} Stray Reflections: The Private Notebook of Muhammad Iqbal, Iqbal Academy Pakistan,

p. 159.

^{١٤} ترجمه إلى العربية سامي الدروبي وعبد الله عبد المنعم، بعنوان: **مَنْبَعُ الْأَخْلَاقِ وَالدين**، الهيئة المصرية

العامّة للتأليف والنشر، ١٩٧١م.

^{١٥} Bergson, 1197-1198.

يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿ (سورة الرحمن، الآية ٢٩). ويمكننا هنا أيضًا أن نكرّر هذا الحديث الذي يُعَبِّته الشاعر مرارًا: «لا تسبُّوا الوقت؛ فإن الله هو الوقت».

يستعمل إقبال مقابل القدر، الذي يندرج في تصور حركي للزمن، كلمة «قسمة»، التي تعني ما قَسَمَ الله لكل شخص، والنصيب الذي يتلقاه تدريجيًا تبعًا لنظامٍ محدّد سلفًا. هذا التصور للزمن، أو بالأحرى للقدر، هو ما سماه لايبنتز «تركياً»، وكموقف استسلامٍ سكوني أمام قضاء الله وقدره. إنه، حسب الفيلسوف الهندي، تشويه لما يُعَيَّن بكلمة عربية أخرى هي التقدير، الذي يعتبره «قدرية فعالة»؛ فالجذر الذي اشتقت منه الكلمة «قدر» يعني القدرة. وإذا كان يُترجم دلاليًا بالقدر فذلك بمعنى القدرة التي نحملها في أنفسنا، وهي مرتبطة بزمنٍ يسميه إقبال زمنًا «خالصًا»: «إن الزمن الخالص، كما يكشف عنه تحليلٌ عميق لتجربتنا الواعية، ليس إذن تتابعًا من اللحظات المنفصلة ذات اتجاهين réversibles؛ إنه كلُّ عضوي لا يظل فيه الماضي خلفنا وإنما يتحرك بتوافق مع الحاضر. والمستقبل يُقدّم لا باعتباره يوجد في الأمام ويلزم عبوره. إنه لا يُقدّم لنا إلا بمعنى أنه حاضر في طبيعته كإمكانٍ حرٍّ. الزمن باعتباره كلاً عضويًا هو ما يسميه القرآن تقديرًا، أو قدرًا، وهي كلمة كانت محطّ الكثير من سوء الفهم سواء في العالم الإسلامي أو خارجه»^{١٦}.

يمكننا إذن الحديث عن القدر بالمعنى الذي نقول به إننا نؤمن بقدرنا؛ أي حين نعني بذلك قدرتنا على توجيه مجرى الأمور؛ فالقدرية الفعالة التي يتحدث عنها إقبال هي قدرية النساء والرجال الفاعلين؛ أي يوليوس قيصر وهو يصرّح عابرًا نهر الريبيكون: «لقد قضى الأمر»، ونابليون وهو يُلاحظ: «أنا شيء لا شخص»، ومعاوية مؤسس الخلافة الأموية وهو يصرّح: «أنا القدر»، فيما قال علي بن أبي طالب الذي حاربه: «القرآن حيًّا ينقلت من صدري». فكلُّ واحدٍ من هؤلاء «العظماء»، في وقت هذه التصريحات، قد نظر إلى نفسه من الخارج، باعتباره أداة التاريخ الذي كان بصدد كتابته. إنهم بمعنى ما أحسوا أنهم يحبلون بالإمكانات التي يحملها الزمن.

^{١٦} نفسه، ص ٥٧: «الواقع عبارة عن دفعة حيوية حرة وغير متوقّعة وخلافة، لطبيعة الإرادة، يمنحه الفكر طابعًا فضائيًا في شكل تعددية من الأشياء». هكذا يلخص محمد إقبال فكر برغسون.

لقد أكثر إقبال في شعره (الذي يعتبره أكثر فلسفية من الفلسفة) من الصور التي تُترجم هذه القدرية الفاعلة؛ ففي ديوان **جناح جبريل** كتب هذه الأبيات:

«هيئتك، كيف للمنجم أن يعرفها؟

أنت طمئي حي ولا تتحكم فيك النجوم.»^{١٧}

ويقول أيضاً في الديوان نفسه:

«ارفع نفسك إلى المرتبة التي يسألك فيها الله،

كل مرة، أنت مخلوقه: «ما هو رأيك؟»^{١٨}

لنعدّ ختاماً إلى إله الصوسينيين الذين «يأخذون كل يوم الأمور على عواهنها» فلا يبنّون كما رأينا ذلك آنفاً، يندد بالإله الذي يحضنُ التناقض لأنه يكون حينها محدوداً في معرفته للأحداث المستقبلية. ولو كان الأمر كذلك فهو سيكون على حقّ طبعاً. لكن هل الأمر كذلك؟ يشدد الصوسينيون من جهتهم على أن إلهاً يعرف الأحداث المقدرة مناقض لأي مفهوم للحرية، حريته هو وحرية المخلوقات التي خلقها على صورته؛ فخلف الطريقة نفسها في طرح المسألة والوقوف على التناقض، ثمة التصور الإيلي نفسه لزمّن ذي طابع فضائي حيث يندرج «الكل». وفلسفة لا يبنّون ليست غريبة عن النزعة الحيوية ولا عن الفكر التطوري كما نعلم. بيد أن فكره عن الزمن، خاصة حين يعتقد وصف القدرية المحمدية، يميل أكثر نحو النزعة الميكانيكية الديكارتية منها نحو حيويته الفلسفية؛ لأنه يستمر في إدراك الزمن في تناظر مع الفضاء؛ ففي انكماشهما الواحد في الآخر لا يُحال الزمن إلى ديناميته؛ ومن ثمّ فإنّ مسألة القدر تبدو عبارة عن متاهة لا يمكن الإفلات من شركها. وحدها الثورة البرغسونية إذن تمكّن من القيام بخطوة خارج الشّرك الذي هو شّرك الزمن المتسلسل؛ ومن ثمّ وحده القدر المحمّدي سيكشف عن دلالاته الفاعلة.

^{١٧} M. Iqbal, *L'Aile de Gabriel*, Paris, Albin Michel, 1977.

^{١٨} نفسه، ص ٦٤.

خاتمة

في هذه الخاتمة المقتضبة، سنُسأل البرغسونية التي بلورها سنغور وإقبال لحاجات فكرهما الخاص.

بخصوص ليبولد سيذار سنغور، سنقول بأنه إذا كان يُحيل دوماً إلى «ثورة ١٨٨٩م» ومن ثم إلى كتاب **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، فإن برغسون الذي يتحدث عنه بالخصوص هو برغسون كتاب **التطور الخلاق**^١؛ فلقد وجد الرجل أولاً في فلسفة الحياة، التي يفصح عنها هذا الكتاب، شيئاً أراد ربطه بمفهوم القوة الحيوية التي قال عنها، منذ كتاباته الأولى، إنها لبُّ الأنطولوجيا التي تستند عليها الديانات الأفريقية المحلية والمنظومات الفكرية التي ألهمت. ثم بالأخص، إنه أراد أن يدعم أطروحته بنمط مقارنة للواقع تكون غير عقلانية، يستمد نسغها من الفنون الأفريقية. إن برغسون الذي يهّم سنغور إلى أقصى حدّ هو برغسون الذي يفصل بين أنماط المعرفة؛ أي ذلك الذي، كما يقول فردريك وورمز، «يجعلنا نهجر العقل باعتباره نتيجة جزئية ومعارضة لما غيره إلى وحدة بدائية للحياة...»^٢ إنه برغسون المعرفة الحيوية الذي يكتب مُشدّداً بالغ التشديد على عبارته، أن «العقل يتّصف بعدم فهمٍ طبيعي للحياة».^٣

^١ لقد أدلى لي أنطوان كومبانيون بهذه الملاحظة الحصيفة خلال إحدى مناقشاتنا عن الجنياولوجيا الفكرية «لأب الزنوجة».

^٢ Bergson, p. 635; F. Worms, *op. cit.*, p. 222.

(التشديد من لدن المؤلف).

^٣ يعلق ف. وورمز على هذا القول مذكّراً بسوء الفهم الكبير الذي يثيره. وقد رأينا أن سنغور قد أثار هو أيضاً، بعبارته الشقية المعارضة بين العقل والعاطفة، هذا الضرب من سوء الفهم الذي تمّت الإشارة إليه.

أما بخصوص برغسونية محمد إقبال، فسنعود للفظ «التألف» *affinité* الذي استعمله ماسينيون للحديث عن علاقته بفلسفة برغسون. تعبّر هذه الكلمة جيدًا عن فكرة أن إقبال عوض أن يطبّق مفاهيم برغسون يفكر حقًا معه. ومن الرائع أن كتابه **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام** يتصادى في نُقْط كثيرة مع ما جاء في كتاب الفيلسوف الفرنسي **مصدّر الأخلاق والدين**. إنه لأمر «رائع» فعلاً؛ لأن محمد إقبال، كما نعلم، ألقى المحاضرات التي تشكّل كتابه بين ١٩٢٨م، و١٩٣٠م، بينما صدر كتاب برغسون عام ١٩٣٢م.

فهل يعود ذلك إلى أن فحوى كتاب **مصدّر الأخلاق والدين** يُوجَد قبلاً في الكتابات السابقة التي اطلع عليها محمد إقبال واستشّهد بها؟ بإمكاننا اعتماد هذا الرأي بالرغم من أن برجيت ستبون-بيون برهنت على أن «المنهج» البرغسوني لم يكن فعلاً «نسقاً» يمكن، من خلال المبادئ المطروحة فيه، أن نستنبط منه بالضرورة تطبيقات لها، مثلاً على الدين والتصوف.^٤ سنلاحظ إذن أن محمد إقبال، كما برغسون في **مصدّر الأخلاق والدين**، يبني فكره على مفهوم أن في البدء كانت التجربة الدينية للمتصوفة؛ لأن «الدليل على وجود الله يتعلق (...) بالاختبار الذي يقوم به له المتصوفة»،^٥ وأن فلسفته عن الصيرورة فرداً تقوم أيضاً لا على مفهوم التأمل وإنما على «تصوف كامل» يكون فعلاً لمن لا يحقق الارتقاء إلا في مهمة «استكمال خلق النوع الإنساني»^٦ ... ومن أجلها؛ أي من تكون «وجهته اندفاع الحياة» ويصنع بذلك «مجتمعاً مفتوحاً». سنتحدّث إذن، عن حق، عمّا هو أكثر من تأثر؛ أي عمّا هو شيء آخر غير التأثر؛ سنتحدّث بالتأكيد عن «تألف» بين المفكرين.

^٤ Voir Brigitte Sitbon-Peillon, *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, Paris, PUF, 2009.

وانظر «مقدّماتها عن الخلط بين «النسق»، و«المنهج»، ونتائج ذلك.

^٥ المرجع نفسه، ص ١٦.

^٦ برغسون، مرجع مذكور، ص ١١٧٤.

ثبت بالمراجع

- Pakdaman, H., *Djamal-ed-Din Assad Abadi dit Afghani*, Paris, Maison-neuve et Larose, 1969.
- Schuhl, P.-M., "Hommage à Lévy-Bruhl", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, N° 4, octobre-décembre, 1957.
- Senghor, L. S., *Liberté I: Négritude et humanisme*, Paris, Seuil, 1964.
- Senghor, L. S., *Liberté II: Nation et voie africaine du socialisme*, Seuil, 1971.
- Senghor, L. S., *Liberté III: Négritude et civilisation de l'universel*, Seuil, 1977.
- Senghor, L. S., *Liberté V: Le Dialogue des cultures*, Paris, Seuil, 1993.
- Sitbon-Peillon, B., *Religion, métaphysique et sociologie chez Bergson. Une expérience intégrale*, Paris, PUF, 2009.
- Sorel, J., *Léopold Sédar Senghor, l'émotion et la raison*, Paris, Sépia, 1995.
- Soyinka, W., *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Vaillant, J., *Vie de Léopold Sédar Senghor: Noir, Français et Africain*, Paris, Karthala, 2006.
- Wilder, G., *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*, Chicago Press, 2005.
- Worms, F., *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

